مركز دراسات الوحدة العربية

التراث وتحديات العصر في الوطن العربي

(الاصالة والمعاصرة)

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية

السيد يسين
محمد عابد الجابري
الطيب تيزيني
محمد اركون
نوري حمودي القيسي
ياسوموازا كورودا
ساتيش شاندرا
احمد صدقي الدجاني
قسطنطين زريق
وليم سليمان قلادة
سعد الدين ابراهيم
احمد كمال ابو المجد
طارق البشري
عبدالله عبد الدائم
جلال احمد امين

التراث وتحديات العصر
في الوطن العربي

(الاصالة والمعاصرة)

مركز دراسات الوحدة العربية

التراث وتحديات العصر في الوطن العربي

(الاصالة والمعاصرة)

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية

السيد يسين
محمد عابد الجابري
الطيب تيزيني
محمد اركون
نوري حمودي القيسي
ياسوماازا كورودا
ساتيش شاندرا
احمد صدقي الدجاني
قسطنطين زريق
وليم سليمان قلادة
سعد الدين ابراهيم
احمد كمال ابو المجد
طارق البشري
عبدالله عبد الدائم
جلال احمد امين

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣

الطبعة الأولى: بيروت، آب/اغسطس ١٩٨٥
الطبعة الثانية: بيروت، حزيران/يونيو ١٩٨٧

المحتويات

القســم الاول

تحديد مفاهيم اشكالية الاصالة والمعاصرة في اطار مقارن

القسم الثاني

الابعاد الرئيسية لمشكلة الاصالة والمعاصرة

القسم الثالث

موقف الاتجاهات المختلفة من الاصالة والمعاصرة ومن التحديات الرئيسية التي تجابه الوطن العربي مع تصور مستقبلي

مقدّمة

السيد يسين (*)

١ ـ مشكلة البحث: التراث وتحديات العصر

كان اختيار موضوع «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي» من قبل مركز دراسات الوحدة العربية لتدور حوله ابحاث ومناقشات هذه الندوة الفكرية الكبرى التي انعقدت في القاهرة من ٢٤ ـ ٢٧ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٤، اختياراً موفقاً. فليس هناك من شك في ان الموضوع يقف في الصدارة من قائمة الهموم الكبرى التي تشغل بالنا في الوطن العربي، مثقفين بشكل خاص، ومواطنين بشكل عام. واذا كان المركز قد عنى بموضوع «ازمة الديمقراطية في الوطن العربي»[1]، والذي نظمت حوله ندوة مهمة في ليماسول بقبرص من ٢٦ ـ ٣٠ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٣، استجابة للاهتمام السياسي والفكري والجماهيري بقضية تحرير المواطن العربي من جميع القيود السياسية التي تحد حركته في المجتمع، فها هو ينتقل لمناقشة «قضية القضايا»، ونعني بها قضية التراث. وهذه القضية بما تحمله من مشكلات تكتسب اهميتها القصوى من كونها تعبر عن حركة مزدوجة في المجتمع العربي المعاصر: حركة فكرية نشطة تدور بين المثقفين والكتّاب على اتساع الوطن العربي، ويحتدم فيها الجدل، ويثور الخلاف الى حد العنف اللفظي الشديد احياناً، وتدور حول قضية العودة الى الجذور، واعادة تعريف الهوية، على اختلاف واسع في المنهج والاتجاه، وحركة جماهيرية تتسم بالديناميكية والاتساع والشمول، تتسم بالميل الى العودة للتراث. وهذه العودة تتخذ اشكالاً ثقافية وسياسية شتى، وليست عودة المرأة العربية الى الحجاب الا الاشارة الرمزية لهذه الحركة، اما التوجه الحقيقي لهذه الحركة الجماهيرية فهو الدعوة السياسية النشطة الى تغيير النظم السياسية العربية «الوضعية» وتطبيق الحكم الاسلامي.

(*) مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في مؤسسة الاهرام ـ القاهرة.

(١) ندوة ازمة الديمقراطية في الوطن العربي، ليماسول ـ قبرص، ٢٦ ـ ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣، شارك فيها: سعد الدين ابراهيم، . . . (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

ومن هنا كان اختيار مركز دراسات الوحدة العربية للموضوع، تعبيراً عن حساسيته الفائقة للمشكلات الثقافية والسياسية الكبرى المطروحة على الساحة العربية. وليس غريباً ان تكون مشكلة التراث من ابرز هذه المشكلات. ذلك انه ـ وكما سبق ان قررنا في مناسبة سابقة: «في اللحظات الحاسمة من تاريخ الامم والشعوب تثور تساؤلات شتى حول هويتها القومية وجذورها الحضارية وتقاليدها الوطنية. واذا طبقنا هذه الحقيقة على التاريخ المعاصر للامة العربية، فإنه يمكن القول ان هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ من ناحية، وحرب تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٧٣ من ناحية اخرى تمثلان هذه اللحظات الحاسمة التي ادت الى ظهور وبلورة عديد من التساؤلات عن العرب في الماضي والحاضر والمستقبل، عن السلبيات والايجابيات، عن عدم الفاعلية السياسية والعسكرية من خلال الاقليمية والتجزئة، وعن الانجاز السياسي والعسكري من خلال التنسيق والوحدة، وبعبارة مختصرة عن فاعلية وشخصية القومية العربية وقدرتها على التفاعل الخلاق مع المواقف المصيرية التي تتعرض لها الامة العربية في الوقت الراهن، وعن محصلة هذا التفاعل من سلوك قومي عربي»[٢].

ولا يعني ما سبق ان الاهتمام بقضية التراث، والتي جرى العرف الفكري لدينا ان نعالجها تحت عنوان الاصالة والمعاصرة، ترد فقط الى نهاية الستينات، مصاحبة لحركة النقد الذاتي العنيفة التي جرت كرد فعل لهزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧[٣]. ذلك ان هذه القضية هي من بين القضايا المحورية التي شغلت، وما زالت تشغل، الفكر العربي الحديث.

ويقرر مخطط الندوة بهذا الصدد «بدأت المشكلة تتفتح ملامحها بعد احتكاك المجتمع العربي بالغرب، في لحظة تاريخية كان فيها التخلّف هو السمة الغالبة في ارجاء الوطن العربي نتيجة ظروف تاريخية معروفة، وليس هنا مجال للتفصيل فيها، في حين كان الغرب في اوج قوته الاقتصادية والسياسية والعسكرية والتكنولوجية. لذلك طرحت اسئلة محورية: لماذا التخلّف؟ وكيف يمكن لنا ان نأخذ بأسباب التقدم؟ وما هو سر التقدم الغربي؟ او بتعبير آخر: ما هي الوسائل التي تكفل للعرب عبور الفجوة بين التخلف والتقدم؟ وهل يكون ذلك باحتذاء النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة وغيرها احتذاءً كاملاً، ام يكون بإحياء التراث العربي باعتباره يصلح كنموذج حضاري للتنمية والتحديث، ام ان الحل يكمن في محاولة التوفيق بين النموذج الغربي والتراث؟ كل هذه التساؤلات تمثل جوهر مشكلة الاصالة والمعاصرة، التي ظهرت منذ بداية عصر النهضة العربية الحديثة، والتي حاول المجتمع العربي ان يضع لها اجابات متعددة، ظهر زيف بعضها في التطبيق، وما زالت بعض الاجابات التي لم يتح لها الممارسة تطالب بحقها في التجريب بعدما ثبت ـ من جهة نظر انصار تلك الحلول ـ سقوط الحلول الاخرى»[٤].

---

(٢) انظر: السيد يسين، **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر**، ط ٣ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١١.

(٣) من ابرز هذه الكتابات: قسطنطين زريق، **معنى النكبة مجدداً** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧)؛ صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)؛ اديب منصور، **النكبة والخطأ**، وصلاح الدين المنجد، **اعمدة النكبة: بحث علمي في اسباب هزيمة حزيران** (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٧).

(٤) «مخطط ابحاث الندوة،» في: ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، القاهرة، ٢٤ ـ ٢٧ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٤، شارك فيها: السيد يسين. . .

في ضوء كل هذه الاعتبارات تم التخطيط للندوة، التي قدم لها اربعة عشر بحثاً، دارت حولها تعقيبات ومناقشات شتى، كشفت عن عمق الخلافات بين انصار التيارات الفكرية المختلفة، غير انها اظهرت ايضاً الحيوية الفكرية الفائقة التي يموج بها الوطن العربي في الوقت الراهن. وقد كان مثيراً بالفعل لكل من شارك في الندوة باحثاً او معقباً او مناقشاً، هذا الحوار الخصب الذي دار بين اعضاء ثلاثة اجيال من المثقفين العرب، والذي كان يعبر عن الانقطاع والاتصال معاً. الانقطاع بمعنى استبعاد بعض المناهج القديمة في النظر للمشكلة واصطناع توجهات جديدة مخالفة، والاتصال بمعنى ان المتحاورين جميعاً كانوا يتعاملون مع النسيج الثقافي نفسه الذي اسهم في تشكيله اجيال واجيال من المفكرين والفقهاء والفلاسفة العرب، منذ العصور القديمة حتى الوقت الراهن.

وقد تميزت هذه الندوة بإسهام باحثين احدهما ياباني هو ياسومازا كورودا، والثاني هندي هو ساتيش شاندرا. وقد رأت اللجنة التحضيرية اهمية ان تدرس حالتي اليابان والهند في محاولة - من خلال النهج المقارن - ان تدرس وان تحلل دروس تجارب التحديث اليابانية والهندية، وامكانية الاستفادة منها في تطوير المجتمع العربي.

٢ ـ البحوث التي قدمت للندوة

البحث الاول الذي عرض ونوقش هو **اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي ام مشكل ثقافي؛ لمحمد عابد الجابري وقد عقّب عليه كل** من: السيد يسين، سعد عبد الرحمن، الحبيب الجنحاني، عزيز العظمة، وشارك في مناقشته اثنا عشر من اعضاء الندوة. وقد بدأ الجابري دراسته بتأكيده ان القضية التي سيحاول اثباتها هي ان اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا تعكس بالضرورة وضعاً طبقياً ولا تعبر بالضرورة عن مصالح طبقية. وبعبارة اخرى، ان المواقف المختلفة إزاء هذه الاشكالية ليست بالضرورة جزءاً ولا مظهراً من الصراع الايديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، اي الصراع بين ايديولوجيات تعكس مصالح طبقية متناحرة. وقد انطلق الباحث من تحليله من مسلمة مبناها ان الفكر يتمتع باستقلال نسبي عن الواقع. وفي تقديره ان اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي اشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة في المائة، وهي لا تقبل الحل الا بتجاوزها.

وقد نزع الباحث الى تأصيل طرح المشكلة حين تساءل: هل حقيقة يتعلق الامر بالاختيار بين النموذج الغربي وبين التراث؟ ويجيب انه يجب الاعتراف بأننا لا نملك الاختيار اليوم، واكثر من ذلك لم نكن نملك - منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر - حرية الاختيار بين ان نأخذه وبين ان نتركه. ولكي يدلل على هذه المقولات قدم سرداً تحليلياً لنشأة وتطور موضوع النهضة في الفكر العربي الحديث من خلال مقارنة بين نهضة الغرب ونهضتنا. وختم دراسته بدعوة لتدشين «عصرنة دين جديد» «يبدأ هذه المرة ليس من الدعوة الى تبني نموذج معين او الاحتماء به، بل من نقد النماذج كلها، لا بل من نقد السلاح، سلاح العقل العربي نفسه».

البحث الثاني هو اشكالية الاصالة والمعاصرة في الوطن العربي؛ للطيب تيزيني وقد عقّب عليه كل من: محمد عزيز الحبابي، وناصيف نصار، ومطاع صفدي، واحمد ماضي، والابنا غريغوريوس، ورياض نجيب الريّس، وعبدالله عبد الدائم، ومحيي الدين صابر، وصالح احمد العلي. وشارك في مناقشته ثلاثة عشر من اعضاء الندوة.

ويبدأ الباحث ببيان اهمية ضبط المرحلة التاريخية التي يمثلها الفكر العربي الحديث، قبل تحليل بنيانه الداخلي. وقد فعل ذلك من خلال تحديد بداية المواجهة بين الغرب والوطن العربي، والذي تمثل في رأيه بحملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨. وهو يصل في الفقرة الثالثة من دراسته الى حكم مهم لأنه ستنبني عليه نتائج بعد ذلك، وهو ان «الفكر العربي النهضوي (الحديث) هو في مساره الاجمالي والرئيسي فكر النهضة المخفقة، فكر الاخفاق، وهو بصفته هذه، حمل ثلاث سمات رئيسية شكلت وسمة الراجح البين، تلك هي الهجانة، والاصلاحية، والقصور».

اما الفكرة الاساسية التي ينطلق منها بعد ذلك فهي تصنيف التيارات المختلفة في الفكر العربي الحديث الى: سلفوية وعصروية وتلفيقوية. وقد قنع الباحث بالتصنيف واعطاء الامثلة دون التقويم مقرراً في خاتمة بحثه «اما الوصول الى ما يمكن ان يمثل نقداً ونقضاً نظرياً معرفياً للنزعات الثلاث المأتي عليها في مواقفها من اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث، فإن هذا امر لا يدخل في نطاق هذا البحث».

البحث الثالث هو التراث: محتواه وهويته ـ ايجابياته وسلبياته؛ لمحمد اركون. وقد عقّب عليه كل من: فكتور سحاب، وعزيز العظمة، وعلي عيسى عثمان، والاب جورج شحاتة قنواتي، وصبحي الصالح، و عفيف البوني، وعبد الله عبد الدائم، وشارك في مناقشته ثمانية من اعضاء الندوة. وقد بدأ الباحث بتمييز أساسي بين الفكر العربي والفكر الاسلامي، ثم انتقل لتعريف الفكر والتراث. وحدد اربعة مستويات للفكر المتصل بالتراث: الفكر المنتج للتراث، والفكر المستغل للتراث، والفكر المستهلك للتراث، والفكر الدارس والمبلغ للتراث.

اما التراث فيشير ـ في رأيه ـ الى معانٍ متعددة: التراث كسنة الاباء وكإطار من الاحكام والشرائع، وكمعلومات عملية تجريبية شعبية، وكمجموعة ادبية فكرية علمية مكتوبة، خاصة بالطبقات المدنية العالمة تختلف عن التراث الشعبي الشفوي، والتراث ـ اخيراً ـ كتصورات للماضي مبررة لما تحلم به الجماهير لحاضرها ومستقبلها.

البحث الرابع هو التراث العربي بين الاحياء والتواصل؛ لنوري حمودي القيسي. وينطلق الباحث من فكرة اساسية حين يقرر ان «اية دراسة لمفهوم التراث ومحاولة لاستقصاء المراحل التي قطعتها سيرته، لا يمكن ان تحقق الغاية المطلوبة اذا لم تقف على الاسس السليمة التي قامت عليها حركة التدوين الاولى والركائز القويمة التي اعتمدتها والمنهجية الدقيقة التي اخذت بها فلكل بعد من تلك الابعاد منهج له اصوله، وطريقة لها وسائل بحثها، وقواعد حكمت ضوابطها».

البحث الخامس هو التحديث والاغتراب في اليابان؛ لياسومازا كورودا. وقد عقّب عليه كل من: رؤوف عباس، ومحمد الشارخ، وجمال محمد احمد، كما شارك في مناقشته عشرة

من بين اعضاء الندوة. ويهدف البحث كما يقرر الباحث الى «بيان عملية التحديث التي شهدتها اليابان في الاعوام المائة الماضية بأقل قدر من التمزق الاجتماعي». وقد عالج الثورة الزراعية والتحديث السياسي، والثورة الصناعية. وفي هذا الاطار اهتم بشكل خاص بموضوع الاغتراب والتحضر والقومية. كما تحدث عن السمات الخاصة للتنظيم الاجتماعي الياباني وخصوصاً ظهور «الشركة» كأسرة جديدة في المجتمع الصناعي.

البحث السادس هو التغيير والتنمية في الهند؛ لساتيش شاندرا. وقد عقّب عليه مصطفى الفقي. وشارك في مناقشته سبعة من اعضاء الندوة. وقد قدم الباحث لبحثه باستعراض تاريخي اتاح له ان يضع الحضارة الهندية في السياق الحضاري العالمي، ثم ناقش عملية التفاعل بين الاسلام والهندوسية على ثلاثة مستويات مختلفة: المستوى السياسي بما في ذلك تكوين الدولة، والمستوى الشعبي، وتتضمنه الحركات الدينية والتنمية الاقتصادية، وعلى المستوى الفكري والثقافي، وتتضمنه الطبقات الوسيطة والمتخصصة. وفي نهاية بحثه طرح الباحث ثلاثة اسئلة رئيسية: ما هي العوائق الاجتماعية والثقافية التي حددت وابطأت عملية التنمية في الهند، وما هي العلاقة بين ديمقراطية المشاركة والعدالة الاجتماعية، وهل تستطيع الهند الاحتفاظ بخاصيتها الحضارية لو نجحت في بناء مجتمع صناعي حديث.

البحث السابع هو الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي؛ لأحمد صدقي الدجاني. وقد عقّب عليه كل من: مراد وهبة، وعبد الكبير الخطيبي، وغسان سلامة. وشارك في مناقشته ثلاثة عشر من اعضاء الندوة.

والهدف من البحث كما حدده الباحث هو التعرف على الفكر الغربي الذي ساد في الغرب خلال القرن التاسع عشر، وانتقل بعضه الى الوطن العربي من خلال عملية الاحتكاك، وتسليط الاضواء على التفاعل الذي تم بين الحضارتين العربية والغربية، والتعرف على اجيال المثقفين العرب المتتالية التي انقسمت في هذه العملية الكبرى، واتجاهاتهم السياسية والايديولوجية. وقد استخلص الباحث عدة نتائج من دراسته للفكر الغربي الحديث لتكون مرشداً في بحث علاقته بالتغيير في المجتمع العربي، ثم تعرض الباحث الى عملية التفاعل التي تمت بين الحضارتين العربية والغربية في القرنين الاخيرين للتعرف على الاحتكاك القوي الذي حدث بين مجتمعنا العربي والفكر الغربي، ويعرف اخيراً بأجيال المثقفين العرب المتتالية التي انغمست في عملية الاحتكاك الفكري.

البحث الثامن هو النهج العصري: محتواه وهويته ـ ايجابياته وسلبياته؛ لقسطنطين زريق. وقد عقّب عليه كل من: معن زيادة، وعلي نصار. كما شارك في مناقشته ثلاثة عشر عضواً من اعضاء الندوة. وقد قسم الباحث بحثه الى تمهيد وسبع فقرات. في التمهيد عرّف «النهج» بأنه مفهوم شمولي ينسحب على الحياة او الحضارة العصرية كلاً، فلا يقتصر على عصرنتها. اما «العصري» فيقصد به مجمل ما بلغه التطور الحضاري هذه الايام، والمتمثل خاصة في المجتمعات القادرة المهيمنة على سواها. ثم ناقش في الفقرة الثانية «العصرية» باعتبارها وليدة «الحداثة». والتي تتمثل في: ايمان بالعالم الطبيعي، وايمان بالانسان، وايمان بالعقل، واخيراً

ايمان بالقوى والروابط الانسانية اساساً لبناء المجتمعات. ثم تحدث بعد ذلك عن خصائص العصرية، ثم انتقل للحديث عن ايجابياتها ومنجزاتها، ثم عن سلبياتها واخطارها، وبواعثها، واخيراً خلص الى الحديث عن كيف يمكن الصمود تجاه سلبيات النهج العصري.

البحث التاسع هو التغيير المؤسسي في الوطن العربي على النسق الغربي؛ لوليم سليمان قلادة. وقد عقب عليه كل من علي الدين هلال، ومحمد بشوش، وعبد القادر زغل. كما شارك في مناقشته ثمانية من اعضاء الندوة. ويهدف البحث الى معالجة موضوع التغيير المؤسسي في الوطن العربي على النسق الغربي، من خلال عرض تاريخي وتحليلي موثق لاقتباس المؤسسات الغربية وكيفية عملها في الوطن العربي. وقد اعتمد الباحث اساساً على دراسة حالتي مصر وتونس، واهتم اهتماماً خاصاً بتحليل افكار كل من رفاعة الطهطاوي المفكر المصري الرائد، وخير الدين التونسي.

البحث العاشر هو المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر؛ لسعد الدين ابراهيم. وقد عقّب عليه كل من: سعاد اسماعيل، والطاهر لبيب، ومحمد الرميحي، وجلال امين، وصلاح عبد المتعال. كما شارك في مناقشته ستة عشر من اعضاء الندوة.

وبعد تمهيد قدم فيه الباحث لتعريفاته لمفهوم العدالة الاجتماعية والذي يتضمن عناصر مشتركة هي: المساواة بين ابناء المجتمع الواحد من تكافؤ فرص الحياة، والعدالة التوزيعية، والتضامن الاجتماعي، تعرض للمسألة الاجتماعية لدى التيارات الاسلامية (واختار منها فكر جماعة الاخوان المسلمين، والتيار الليبرالي العربي، والتيار الماركسي، والتيار القومي الاشتراكي). ومن ابرز سمات البحث دراسة المقارنة لهذه التيارات الاربعة، واقتراح امكانية التوفيق بينها.

البحث الحادي عشر هو المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة؛ لأحمد كمال ابو المجد. وقد عقّب عليه كل من: غسان سلامة، وعصام نعمان، وعادل حسين، وحمد الفرحات، كما شارك في مناقشته تسعة من اعضاء الندوة. وتهدف الدراسة الى تحديد موقف من عدد من القضايا الرئيسية التي تتصل بالتراث والاصالة والمعاصرة في خصوص «المسألة السياسية» وقد ناقش الباحث في ثلاث فقرات متتابعة تعريفات اساسية للتراث والاصالة والمعاصرة والتجديد، ثم تعرض للمسألة السياسية من جوانب ثلاثة: اساس شرعية السلطة السياسية، وتنظيم السلطة السياسية، وعلاقة السلطة السياسية بالافراد. وعرض الباحث لرأيه في عدد من القضايا الخلافية، ثم ختم البحث بإبداء رأيه في النظام القانوني للدولة الاسلامية.

البحث الثاني عشر هو المسألة القانونية بين الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي؛ لطارق البشري. وقد عقّب عليه كل من: حسين احمد امين، ويحيى الجمل، وحسين جميل، وجوزيف مغيزل، وسعدون القشطيني. وقد شارك في مناقشته اربعة عشر من اعضاء الندوة.

يتعقب الباحث في هذا البحث ظاهرة تغلغل التشريعات الغربية في الوطن العربي، ثم يحلل تقنينات عهد الاستقلال، ومن خلال تحليل لآراء الفقيه المصري الشهير عبد الرزاق

الـسنهوري وتتبع تطور آرائه في موضوع استمداد التشريعات مباشرة من الشريعة الاسلامية، يدعو الباحث الى ذلك، مؤكداً اهمية هذا الاتجاه، وتأثيراته الايجابية على السلوك الاجتماعي.

البحث الثالث عشر هو المسألة الثقافية بين الاصالة والمعاصرة؛ لعبد الله عبد الدائم. وقد عقّب عليه كل من: معن زيادة، وعفيف دمشقية، ومحمد يوسف نجم، ومحمد مواعدة، ومحمد برادة. كما شارك في مناقشته ثلاثة عشر مشاركاً من اعضاء الندوة.

وبعد ان مهد الباحث لموضوعه وقدم عدداً من التعريفات الاساسية واهمها تعريف الثقافة، تطرق بشكل مسحي وان كان قد تخللته بعض الملاحظات النقدية لضروب الابداع المختلفة: الابـداع الفكري، والابداع الادبي، والابداع الفني، وانتهى البحث بمجموعة من التوصيات التي تكفل توفير مناخٍ صالحٍ للابداع الثقافي في الوطن العربي.

البحث الـرابـع عشـر هو التـراث والتنميـة العـربية بين التيارات الليبرالية والماركسية والـسلفيـة؛ لجـلال احمـد امين. وقد عقّب عليه كل من: اسماعيل صبري عبدالله، وسعاد الصباح، واسامة الخولي، وعادل حسين. واشترك في مناقشته سبعة مشاركين من اعضاء الندوة.

والبحث نقـد للاتجـاهـات الفكرية السائدة في الوطن العربي، ودعوة لاستلهام التراث لصياغة نموذج للتنمية الاقتصادية قادر بكفاءة على سد احتياجات الجماهير.

وبالاضافة الى هذه البحوث الاربعة عشر، حفلت الجلسـة الاخيرة للندوة **بحوار مفتوح كان عنوانه «نظرة حول المستقبل»** وقد اشترك فيه كل من: السيد يسين الذي قدم تعقيباً عاماً على بحوث الندوة ومناقشاتها، احمد كمال ابو المجد، وحسين احمد امين، وصبحي الصالح، وعادل حسين، وعبـدالله النفيسي، وغسـان سلامـة، ومحمـد عابـد الجـابري، ومحمد عبد الباقي الهرماسي، ومحمد عزيز الحبابي، ومحمد عمارة، ومراد وهبة، ومنح الصلح، وفكتور سحاب، وختم الحوار المفتوح احمد بهاء الدين.

٣ ـ منهجنا في تحرير الكتاب

حين كلفت من الاخ د. خير الدين حسيب بتحرير اعمال الندوة بكل ما حفلت به من بحوث وتعقيبات ومناقشات رحبت بالتكليف، على اساس انني صاحبت هذه الندوة منذ كانت مجرد فكرة، حتى تبلورت في تخطيط تفصيلي شاركت في رسم ملامحه بحكم عضويتي للجنة التحضيرية، بالاضافة الى مشاركتي في الندوة معقباً على بحث محمد عابد الجابري، ومناقشاً لبحـوثهـا الخصبة المتعددة، ثم اخيراً معقباً على كل ابحاثها في جلسة الحوار المفتوح التي انعقدت في آخر ايام الندوة. غير انني لم ادرك في الواقع جسامة التكليف الا حينما شرعت في العمل. وقد كان التوجيه الذي صدر لي مـن مركز دراسات الوحدة العربية والوارد في خطاب التكليف ضرورة اختصار التعقيبات الى نصف حجمها، والمناقشات الى ربع حجمها، وذلك حتى يمكن اصدار الكتاب في حجم معقول.

ولا بد من ان اعترف انني ظللت فترة حائراً كيف يمكن لي ان اقوم بهذه المهمة العسيرة؟

واستقر رأيي اخيراً على ان احدد مجموعة قواعد اساسية تكون مرشداً لي في عملية التحرير:

ـ اعـطيت الاسبقية لنشر نصوص الابحاث كاملة، ما عدا بحثين تجاوزا بكثير الحجم المتفق عليه، وهما بحثا وليم سليمان قلادة، وسعد الدين ابراهيم، فقد تم اختصار بعض فقراتهما.

ـ بالنسبة للتعقيبات الاصل هو نشرها كاملة، ما عدا ما في بعضها من خروج واضح عن الموضوع، او استطرادات جانبية، وهذه تم اختصارها.

ـ اما بالنسبة للمناقشات، فهذه كانت المشكلة الكبرى. لأن الامر احتاج الى اعادة صياغة شاملة لكثير منها، سعياً وراء الاختصار والتركيز على الافكار الاساسية، وحذف واستبعاد جميع الاستطرادات غير الجوهرية. واضطررت في بعض الاحيان الى الاستبعاد الكامل لبعض المناقشات التي لا علاقة لها على وجه الاطلاق بالبحث المعروض.

وانا اول من يدرك ان كل باحث ومناقش حريص على عرض افكاره كما ساقها، وقد حاولت جهدي ان يظهر كل باحث ومعقب ومناقش من خلال اسلوبه وطريقة عرضه، وباستخدام عباراته حتى في حالات الاختصار. وارجو ان اكون قد وفقت في ان اعرض كل ما دار في الندوة بصورة موضوعية ومتزنة، تعكس الحيوية الفائقة التي سادت الحوار، وتبرز الجو الخلافي الساخن، الذي كان يسيطر احياناً عند مناقشة بعض الموضوعات، او في الجدل بين بعض اعضاء الندوة. وليعذرني الاخوة الاعزاء من الباحثين والمعلقين والمناقشين، اذا كنت سمحت لقلمي ان يستبعد فلتات اللسان او عثرات الاقلام مما يخالف آداب الحوار، والذي مهما تصاعد واحتد، فلا ينفي اننا جميعاً، ومهما اختلفنا فكرياً وسياسياً، ابناء امة واحدة، ننتمي الى فئة اجتماعية واحدة هي فئة المثقفين، الذين يحاولون ما وسعهم الجهد ان يسهموا في صياغة العقل العربي الجديد، القادر على مجابهة تحديات العصر، في اطار دولي يتسم بالتعقيد والهيمنة، وفي اطار عربي تسوده الفرقة، وما زال يحتاج الى جهود مضنية للوصول الى اجماع قومي حول مشروع حضاري جديد.

كلمة اخيرة

في نهاية هذه المقدمة التي اردتها ان تكون وجيزة، حتى اترك القارىء مع النصوص مباشرة بغير إثقال عليه، لا بد لي من ان ابدى عدداً من الملاحظات العامة تتعلق بمناقشات الندوة وبمحصلتها النهائية:

١ ـ لقد ظهر بوضوح اننا وصلنا في الوطن العربي الى مرحلة «فرز» فكري واضحة، بين انصار التيارات الفكرية الاساسية الفاعلة في الساحة العربية. وقد اسهمت الندوة اسهاماً بارزاً في توضيح كل تيار لقناعاته الفكرية الاساسية، وبشكل محدد، وبالنسبة لعدد من القضايا الاساسية. ظهر ذلك بالنسبة لقضية تعريف ما هو التراث، وكذلك بالنسبة لقضية مفهوم العدالة الاجتماعية،

وبالنسبة للمسألة السياسية ونظام الحكم، وبالنسبة للمسألة القانونية او تطبيق الشريعة الاسلامية، وبالنسبة للمسألة الثقافية.

وفي تقديرنا ان «الضوضاء» الفكرية السائدة اليوم في الساحة العربية لن تنتهي، الا اذا دفعنا كل تيار فكري فاعل الى ان يحدد بشكل قاطع مسلماته الرئيسية ومفاهيمه، وتصوراته العملية بصدد حل المشكلات الكبرى التي يجابهها المجتمع العربي في مسيرته نحو العصرية. ولن يتم ذلك الا بالممارسة المسؤولة للنقد وفتح باب الحوار الفكري واسعاً وعريضاً، في اطار ديمقراطي، وعلى اساس قبول «الآخر»، بدلاً من نفيه او استبعاده.

٢ ـ ومن الظواهر الملفتة ايضاً في المناقشات عدم الالتفات بقدر كافٍ الى العوامل الفاعلة في النظام الدولي. تحدث كثيرون عن التراث والعودة اليه، من خلال اصطناع خطاب ايديولوجي يقوم على تمجيد الماضي، واضفاء هالة من القداسة عليه، وتقديمه خالياً من الصراعات والشوائب، وعلى «هجاء» الغرب ورفضه. وفي موجة «الهجاء» العنيفة يمكن ان تضيع حقائق مهمة. لم يعد ممكناً لمجتمع واحد، او لعدة مجتمعات مترابطة كالمجتمع العربي ان تنفصل عن النظام الدولي، وان «تتخندق» محتمية بتراثها القديم. هناك ترابط واعتماد متبادل على مستوى العالم، وهذا اتجاه لا رجعة فيه. تبقى القضية هي امكانية ان نحقق في الوطن العربي نوعاً من التنمية المستقلة النسبية، وان نقلص من حجم التبعية الاقتصادية السائدة للنظام الرأسمالي العالمي.

ولا يعني ذلك بالمرة عدم الاستناد الى صيغة مطورة من تراثنا، تستطيع دعم مواقفنا في هذه المجابهة الكبرى. غير ان العثور على المعادلة الصحيحة بين الاحتماء بالتراث والانفتاح على النظام العالمي، مسألة تتضمن تحديات نظرية وتطبيقية تحتاج الى انفتاح فكري والى جهود جماعية من المثقفين العرب على اتجاهاتهم كافة.

٣ ـ ستظل النقطة الاساسية التي ستحدد نجاح المشروع الحضاري العربي الجديد هي: هل سيستطيع المثقفون العرب ـ وهم طلائع لمجتمعاتهم ـ كسر اسوار العزلة التي تفصلهم عن جماهيرهم ام لا؟ نحن ـ كمثقفين لا نحتاج فقط الى ان نتلاحم عضوياً مع الجماهير لكي نلقنهم نظرياتنا وآراءنا التي اتقنّا صياغتها في مكاتبنا وجامعاتنا ومراكز بحوثنا، نحن نحتاج ان ننزل اليهم لكي نتعلم بكل تواضع منهم. فالتراث في تعريفه الحقيقي ـ كما أشرنا في تعقيبنا النهائي على الندوة في جلسة الحوار المفتوح ـ ليس هو مجموعة من النصوص الفقهية او الادبية او الفلسفية القديمة. التراث هو ـ بالاضافة الى ذلك ـ وربما قبل ذلك، هو اسلوب الحياة، وادوات واساليب الانتاج، والقيم والعادات والتقاليد. وهو لا يقتصر فقط على الثقافة العربية الاسلامية وانما يمتد ليسع كل الثقافات الفاعلة في الساحة العربية والمرتبطة عضوياً بهذه الثقافة.

وفي ضوء ذلك يمكننا ان نؤكد ان اي مشروع حضاري يقوم على تصورات «مؤقتة» يصوغها الزعماء في السلطة، او السياسيون في المعارضة، او المثقفون في ابراجهم، اذا ما تمت بعيداً عن فهم اتجاهات واحتياجات الجماهير العريضة، فلن يتاح لها النجاح. للجماهير حسّ خاص

بها، تُكوّن وتُبلور عبر الزمن، يدفعها للقبول احياناً، وينزع بها للرفض احياناً اخرى. ولا نعني بذلك ان هذا «الحس» جوهر ثابت لا يتحول، وانما نحن ببساطة ندعو الى الاقتراب من الجماهير بجميع فئاتها، حتى نتعلم منها كيف تفكر، ولماذا تسلك، ومتى تقبل ومتى ترفض.

لا بأس ان نقوم كمثقفين بنوع من النقد الذاتي لتقصيرنا في هذا المجال، بالرغم من ادراكي لجسامة القيود السياسية التي تحد من حركة المثقفين في الوطن العربي.

وبعد، وقد طالت هذه المقدمة بعض الشيء، لتكن ندوتنا الحافلة بالافكار الموحية نقطة انطلاق نحو مزيد من الوضوح الفكري في ساحة الحوار، ونحو فتح ابواب جديدة للخطاب النقدي العربي، الذي نأمل ان يكون وسيلة ليس فقط لفهم العالم، وانما اداة محركة لتغيير الواقع في اتجاه تحقيق الاصالة الحضارية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والوحدة العربية.

٢٦ آذار/ مارس ١٩٨٥

كلمة الافتتاح

د. خير الدين حسيب(*)

الاخوات والاخوة،

يسرني ويسعدني باسم اللجنة التنفيذية لمركز دراسات الوحدة العربية، ونيابة عن اخواني اعضاء مجلس امناء المركز الموجودين بيننا، ان أرحب بكم جميعاً في هذه الندوة وان اشكركم على تلبية دعوة المركز رغم معرفتنا بمشاغلكم الكثيرة والتزاماتكم الاخرى.

انا نجتمع في هذه الندوة لبحث ومناقشة موضوع محوري يمثل احدى الاشكاليات المهمة والاساسية في الحياة العربية الراهنة وللمستقبل العربي. وقد ارتأينا بحث ومناقشة هذا الموضوع من خلال ندوة وليس من خلال دراسة يعدها مفكر واحد او اكثر، لقناعتنا ان طبيعة هذه الاشكالية التي نتصدى لمناقشتها هي من السعة والعمق والتعقيد من جهة، ومن تباين وجهات النظر حولها، مما يجعل مناقشتها في ندوة كهذه اكثر نفعاً.

فأياً كانت المدارس الفكرية او الايديولوجية العربية التي تتصدى لهذا الموضوع، فإنها لم تستطع حتى الآن، في تقديري، الاجابة عن التساؤلات والاشكاليات الاساسية التي يطرحها موضوع الندوة بشكل يتجاوز العموميات ويوفر الاجابات لمتطلبات الحياة المعاصرة والحلول لاشكالياتها.

فالذين يدعون فقط بالعودة الى «التراث» او ما يسمى «الاصالة»، والى «النموذج الماضي»، وعلى افتراض وجود نموذج ماضٍ واحدٍ محدد، وان ندير الظهر لـ «المعاصرة»، لا يفرقون كثيراً بين «الشكل» او «المنهج»، وبين «المضمون» او «الموضوع». وان «مواضيع اليوم» هي ليست كلها او معظمها «مواضيع الامس»، كما ان هناك من المواضيع المستجدة في حياتنا المعاصرة مما قد لا تتوفر «الاشكال» المناسبة او اللازمة لمعالجتها في «النموذج الماضي»،

(*) مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية.

وبالتالي فالنموذج الماضي، بشكله ومضمونه، ما عاد يستجيب، ككلّ ولوحده، لمتطلبات الحياة العربية المعاصرة، ناهيك عن المستقبل.

وكذلك حال الذين يدعون الى «الحديث»، او ما يسمى «المعاصرة»، والى «النموذج المعاصر» اي الغربي لوحده، وان نقطع مع الماضي والحاضر بكل اوزاره، فإنهم يغفلون ان هذا «النموذج الغربي المعاصر» هو حصيلة تطور وتفاعل فكري واجتماعي واقتصادي وسياسي خاضه الغرب على مدى قرون وانتهى الى ما هو عليه، واننا لا نستطيع ان ندخل على الخط الغربي في نقطة معينة معاصرة بتاريخ وبإرث ثقافي واجتماعي واقتصادي وسياسي مختلفين ونتقمص هذا «النموذج المعاصر». ناهيك عما اذا كان «كل» ما في النموذج المعاصر مرغوباً فيه ومطلوباً، وعما اذا كان من الممكن عملياً الوصول اليه في مستقبل قريب منظور حتى اذا اسقطنا كل التحفظات عليه.

اما الدّعوة الى الجمع بين «الاصالة» و«المعاصرة»، ورغم ما تلقاه من استجابات عقلية ووجدانية في اوساط كثيرين منا، فلا تزال، في تقديري، ضبابية يكتنفها الكثير من العموميات واحياناً التناقض. فهل يقصد الجمع بين «النموذج الماضي العربي» و«النموذج العصري الغربي» معاً في المجتمع العربي؟ وكيف يمكن ذلك مع كل التناقضات بين النموذجين؟ ام هل القصد هو «الاسترشاد» و«الاستفادة»، دون الالزام والالتزام المسبق، بالنموذجين «الماضي» و«المعاصر» في مشروع نهضتنا القومية المعاصرة؟ وهو منهج مختلف يفرض علينا كثيراً من التحديات وإعمال للعقل تجعلنا امام متطلبات ايجاد الحلول والوسائل من خلال دراسة واقعنا وتحديد تطلعاتنا مستعينين بعقل علمي عربي يستفيد، دون عقد او وصاية او مراهقة او إرهاب فكري او خوف سلطوي، من «النموذج الماضي العربي» و«النموذج المعاصر»، ليس الغربي فقط، بل من الفكر العالمي المعاصر كله، غربياً او غيره، حسب طبيعة المشكلة او الموضوع في مشروعنا النهضوي القومي؟ بعبارة اخرى، وباستعمال تعبير فقهي من تراثنا، ان يكون كلّ من «النموذج الماضي» و«النموذج المعاصر» «مصدراً» من مصادر التشريع للحياة العربية المعاصرة وللمستقبل العربي، وحتى «مصدراً رئيسياً» من المصادر، دون ان يكون احدهما او كلاهما «المصدر الرئيسي» لتنظيم دنيانا الراهنة ومستقبلنا. ومن طبيعة الامور، وبحكم علاقتنا الثقافية والتاريخية بـ «النموذج الماضي» فستكون «الاستفادة» منه اولاً، ولكن بعد الاطلاع عليه ومعرفته ودراسته وبعد الدراسة المقارنة مع «النماذج المعاصرة» الاخرى، ومع الاستعداد المبدئي المسبق لأن نأخذ من الاخير، كما هو، او معدلاً او مطوراً، مما قد لا يتفق مع الاول، طالما ان ذلك مفيداً او ضرورياً لمشروع نهضتنا القومية. وربما كان هذا المنهج بـ «الاستفادة والاسترشاد»، دون «الحصر والالزام»، من «الاصيل» و«المعاصر» معاً، مطلوباً ليس لأسباب مبدئية وعقلية عملية فقط، بل ولأسباب عملية ايضاً يمكن ان تساعد في تضييق شقة الخلافات الفكرية بيننا حول ما يمثل «النموذج الماضي» وهل هو «العربي» او «العربي الاسلامي» او «الاسلامي»، وما يمثل «النموذج المعاصر» الغربي - او الاشتراكي - او العالمي، ويتيح لكل نماذجنا «الماضية» والنماذج «المعاصرة» ان تُدرس بعقول مفتوحة وبدون مواقف وآراء مسبقة

وجاهزة. ولكنني اعود فأقول انه درب شاق وطويل يضع على عقولنا واكتافنا مهمة وتحدي الانجاز، ولكنه قد يكون الطريق الوحيد اذا اردنا ان نحوّل «الحلم» الى «واقع» في مستقبل قريب او بعيد وان لا نظل نحلم وتزداد الفجوة والهوة بين الحلم والواقع. انه يتطلب عقلاً عربياً علمياً؛ ودراسة للواقع العربي الراهن الذي لا نعرف عنه الكثير؛ وتحديداً لأهداف المشروع الحضاري القومي العربي؛ ومعرفة ودراسة لتراثنا الذي لا يعلم عنه معظم مثقفينا الا القليل، واحياناً اقل من القليل، عن الاشكاليات التي واجهها وتصدى لها، وعن المناهج التي استعملها، ومنظومة القيم التي يحتويها، وان يتم ذلك من خلال درسها وفهمها في اطار الظروف الاجتماعية السياسية التي احاطت بها؛ ثم فهم ودراسة اشمل واعمق لـ «المعاصر» العالمي، بعيداً عن المفاهيم الاستهلاكية الترفية له؛ وتحديد لامكانيات ووسائل تحقيق هذا المشروع القومي النهضوي. وهذا كله اكبر من ان يقوم به شخص او افراد محدودون، انه عمل جماعي يحتاج الى النخبة الفكرية العربية لأن تتصدى له والى توعية ومشاركة شعبية واسعة في تحقيقه.

تلك كلها اسئلة حائرة وملحّة معاً، بالنسبة لكثيرين منا على الاقل، تنتظر ان توفر لها ندوتنا هذه بعض الاجابات العلمية، الاولية، والتي نأمل ان تساهم في بلورة واحد من اهم متطلبات المشروع الحضاري القومي العربي الجديد وفي وضعه على الاقل على بداية طريق يقوده، بعد جهد فكري وعملي مضنٍ جداً، مطلوب في المستقبل، الى ان يقترب من الهدف وليس الى استمرار حالة الضياع.

لقد عقد المركز حتى الآن، وخلال السنوات السبع الماضية من حياته العملية، اربع عشرة ندوة، تراوحت مواضيعها من «دور التعليم في الوحدة العربية»، الى «القومية العربية في الفكر والممارسة»، الى «دور الادب في الوعي القومي العربي»، الى «متطلبات التكامل الاقتصادي العربي في المجال النقدي»، الى «القومية العربية والاسلام»، الى «تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة»، الى «المواصلات في الوطن العربي في السلم والحرب»، الى «المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية»، الى «التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية»، الى «جامعة الدول العربية: الواقع والطموح»، الى «العمالة الاجنبية في اقطار الخليج العربي»، الى «العرب وافريقيا»، الى «اللغة العربية والوعي القومي»، الى «ازمة الديمقراطية في الوطن العربي».

وندوتكم هذه هي الندوة الخامسة عشرة التي يعقدها المركز. ويخطط المركز لعقد خمس ندوات اخرى، لوحده او بالتعاون مع آخرين، حول «تطور الوعي القومي في المغرب العربي» التي يأمل عقدها في المغرب، ولندوة حول «التنمية المستقلة في الوطن العربي» التي يأمل عقدها في صنعاء، وندوة عن «تهيئة الانسان العربي للعطاء العلمي» التي ستعقد في عمان، وندوة حول «العرب في مواجهة اسرائيل: احتمالات المستقبل» والتي لم يحدد مكان انعقادها بعد. وندوة خامسة حول «الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها» والتي دعت صنعاء ايضاً لعقدها فيها.

ومن بين ما يسعى المركز الى تحقيقه، من خلال ندواته، ان تعقد هذه الندوات في عواصم عربية متعددة، تحقيقاً لتعرّف اكبر قطاع ممكن من مفكري الاقطار العربية في تلك العواصم على نشاط المركز، وتدعيماً لاستقلالية المركز. ومن اجل ذلك عقد المركز ندواته السابقة في بيروت، وتونس، وبغداد، وعمّان، والكويت، وابو ظبي، بل عقد في معظمها اكثر من ندوة واحدة. وكان من الطبيعي ان يحاول المركز عقد احدى ندواته في القاهرة، بحكم مركز ثقلها الفكري والحضاري العربي، وقد قام المركز من اجل ذلك بأكثر من محاولة، واتيح لهذه الندوة ان تعقد في القاهرة العزيزة علينا. والمركز يقدر بالعرفان والشكر للسلطات المسؤولة في جمهورية مصر العربية موافقتها على تسهيل عقد ندوتنا هذه في القاهرة، التي نأمل ان لا تكون الاولى والاخيرة. كما يخطط المركز لعقد ندوات اخرى خلال العام المقبل في المغرب وصنعاء ودمشق ايضاً.

وتحقيقاً واستمراراً للتقاليد العلمية التي جرى عليها المركز في ندواته، فقد دعا المركز الى هذه الندوة مفكرين عرب من مدارس فكرية مختلفة، حسبما تطلبته طبيعة موضوع الندوة، حرصاً على اتاحة الفرصة لعرض وجهات النظر المختلفة، والرئيسية على الاقل، في ابحاث ومناقشات الندوة. وقد استجابت الاغلبية مشكورة للدعوة، وهي موجودة بيننا. الا انه ولاعتبارات عملية تتعلق بالحدود القصوى لعدد من يمكن ان يحضر مثل هذه الندوة الفكرية، فلم يكن من الممكن ان يدعى الى هذه الندوة كل من كان يجب ان يدعى او يستحق ان يدعى، ويتقدم المركز للذين لم يدعَوْا اليها باعتذاره وتقديره معولاً على تفهمهم للاعتبارات الموضوعية العملية التي كانت وراء عدم دعوتهم، على امل ان يتم ذلك في ندوات قادمة للمركز.

ومن بين التقاليد التي يحرص عليها المركز في ندواته، توسيع دائرة المشاركين فيها تحقيقاً لمشاركة اكبر عدد ممكن من المفكرين العرب في نشاطاته، وان يكون ما لا يقل عن نصف عدد المشاركين في كل ندوة يعقدها المركز ممن لم يسبق لهم حضور ندوات المركز، وهو ما تحقق في ندوتنا هذه حيث ان اكثر من نصف المشاركين فيها يحضرون اول ندوة من ندوات المركز، رغم ان بعضهم يساهمون بشكل او بآخر في نشاطات المركز الاخرى.

كما يحرص المركز بقدر متزايد على تمثيل الاجيال المختلفة من المفكرين العرب، واتاحة الفرصة فيها بشكل خاص للجيل الشاب من الباحثين العرب، تحقيقاً لاكبر قدر ممكن من التفاعل الفكري، وتوسيع دائرة الاستفادة من تجربة وخبرة الاجيال المتقدمة من المفكرين العرب وانتقالها الى الاجيال الشابة. ويسعد المركز ان المشاركين في هذه الندوة يمثلون ثلاثة اجيال من المفكرين والباحثين العرب.

وكما اعتاد المركز في ندواته السابقة ويحرص عليه، فأنتم مدعوون للبحث والمناقشة في هذه الندوة بكل حرية وصراحة وجرأة، دون خوف من قيود او اعتبارات، غير ما تفرضه الاعتبارات العلمية والموضوعية والحوار الحضاري، وهو ما يحرص المركز على ضمانه للمشاركين في ندواته حيثما عقدت الندوة، وهو ما يحرص على توفيره وضمانه في ندوتنا هذه.

والمركز من جهته سيكون حريصاً واميناً على نقل ووضع كل آرائكم ومناقشاتكم في هذه

الندوة في الكتاب الذي سينشره متضمناً كل بحوثها وتعقيباتها ومناقشاتها.

ولأن عدداً غير قليل من الاخوة المشاركين يحضرون ندوات المركز لأول مرة، ولم يتح للمركز تعاون سابق معهم، فقد يكونون حريصين على معرفة الكثير عن المركز، وعن شؤونه وهمومه. وقد حرص المركز على ان يوفر لهم ولغيرهم من المعلومات المكتوبة والمنشورة ما يحقق بعض ذلك، كما رتب مع وكيل توزيع مطبوعات المركز في القاهرة لتوفير مطبوعات المركز المختلفة خارج قاعة اجتماع الندوة.

واذا كان لا بد لي من ان اضيف شيئاً على ذلك، فإنني أستطيع ان اقول بقدر من الثقة انه بعد ان كان اسم المركز عند اول تأسيسه يثير قدراً من «الشفقة»وربما «السخرية»، فان اسم المركز الآن وبعد سبع سنوات فقط من مسيرته العملية، وبكل تواضع، يثير قدراً كبيراً من «الاحترام» و«الامل» معاً، وانه اصبح واحداً من اهم، ان لم يكن اهم، مركز للدراسات والابحاث في العلوم الاجتماعية في الوطن العربي.

فعلى الرغم من الظروف الصعبة التي رافقت مسيرة عمله في بيروت، فقد استطاع ليس الاستمرار فقط، بل تمكن من توسيع مجالات نشاطاته افقياً ورأسياً، ولعل مجلته «المستقبل العربي» من المجلات الفكرية العربية القليلة التي استمرت في الصدور بشكل منتظم وبتحسن متواصل، والتي باع منها منذ صدورها حتى الآن ما يزيد على نصف مليون نسخة، واستطاعت ان تخترق كل الحدود والعقبات لتوزع من المحيط الى الخليج، مع اعداد قليلة، واستثناءً، تمنع هنا او هناك دون ان يترتب على ذلك موقف عام من المركز ومطبوعاته.

كما اعد المركز ونشر حتى الآن اكثر من ستين دراسة، غطت افقاً واسعاً من المواضيع التي تتعلق بجانب او آخر من الوحدة العربية، باع منها ما يقرب من مائتي الف نسخة. وفي الوقت الذي تشكو فيه دور النشر حالياً من كساد عام في سوق العمل، فقد بلغ ما باعه المركز خلال الاشهر التسعة الاولى من عام ١٩٨٤ ما يقرب من خمسين الف نسخة من كتبه المختلفة، وهو يزيد حوالى ٤٠ بالمائة عما باعه خلال عام ١٩٨٣ والتي كانت بدورها سنة قاسية. ولعل في كل هذا بعض ما يدعو للتفاؤل في المستقبل، كما ان فيه مؤشراً، قد لا يكون كافياً، لمدى صحة الذين يتكلمون عن انحسار الفكر القومي. يبقى بعد ذلك، ان المركز استطاع ان يُثبِّت ويُثبت استقلاله الفكري ويحافظ عليه، وربما بشيء من التزمت، واستطاع ايضاً ان يحافظ على صيغة «الخبز مع الكرامة»، وهو يجتاز سنته الثالثة الآن دون دعم او مساعدة من اية حكومة او نظام عربي، وان يتمكن الآن من خلال مواده الداخلية من مبيعات مطبوعاته وغيرها ان يمول اكثر من ٧٠ بالمائة من مصروفاته، وان يغطي عجزه المالي المحدود والمتناقص من خلال مساعدات مالية فردية من بعض اعضاء المركز واصدقائه. واستطيع، باطمئنان، القول ان المركز قد اجتاز المحنة ومرحلة الخطر على نشاطه ومستقبله، وانه ينظر الى المستقبل بثقة وتفاؤل كبيرين.

ويأمل المركز ان تمثل تجربته خبرة وإشعاعاً يدفع المفكرين العرب، في مجالات فكرية عربية اخرى، الى الاقدام وبلورة تجارب اخرى مماثلة في الوطن العربي.

واخيراً فإنني اود ان اتوجه بالشكر الى الاخوة اعضاء اللجنة التحضيرية للندوة، د. احمد صدقي الدجاني، السيد يسين، د. سعد الدين ابراهيم، وعادل حسين، الذين ساعدوا مدير المركز في الاعداد لهذه الندوة ووضع مخططها وتفاصيلها. واذا كان بعض الاخوة الباحثين لم يتقيدوا بالمخطط الذي وضع لبحوثهم، وهم قليلون، ومع اهمية ما كتبوه، فإننا نتوقع من المعقبين والمناقشين ان يسدوا تلك الثغرات ويستكملوا ما لم تغطه تلك البحوث من مخططاتها.

وختاماً فإنني اكرر ترحيبي بكم جميعاً في هذه الندوة، شاكراً لكم تلبية دعوتنا ومساهمتكم الفكرية في اغناء موضوع هذه الندوة، معتذراً لكم جميعاً عن برنامج حرص المركز على ان يستفيد منه الى اقصى ما يمكن من وجودكم في الندوة مع كل ما سيسببه لكم ذلك من ارهاق، نعلم مسبقاً كم سيكون كبيراً، كما يعتذر المركز لعدم تمكنه في ان يقدم لكم في سفركم واستضافتكم اكثر مما قدم بسبب ظروفه المالية ومحدودية امكانياته، فالعين بصيرة واليد قصيرة!

مع شكر المركز واعتزازه بكم وبمشاركتكم في هذه الندوة.

القِسمُ الأوّل

تحديد مفاهيم اشكالية الأصالة والمعاصرة في اطار مقارن

الفصل الأول

اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي ام مشكل ثقافي؟

د. محمد عابد الجابري (*)

- ١ -

من النادر ان يرافع الانسان ضد قضيته او ضد القضية الموكولة اليه. لقد طلب مني منظمو هذه الندوة[1] ان اساهم ببحث يكون عنوانه: «الصراع الايديولوجي والطبقي حول الاصالة والمعاصرة في الوطن العربي»، انطلاقاً من «فرض اساسي من فروض علم اجتماع المعرفة مفاده ان المثقف او المفكر او السياسي لا يعبر عادة عن قيمه الخاصة بقدر ما يعبر، بطريقة شعورية او لا شعورية عن قيم جماعة اجتماعية اكبر ينتمي اليها، وفي كثير من الحالات عن طبقة اجتماعية يدافع عنها»[2]. ورغم انني اقبل هذا الفرض واعتبره بمثابة «قانون» صحيح على مستوى واسع من التعميم والتجريد، فإنني مع ذلك غير مقتنع بامكانية، ولا بجدوى تفسير اشكالية الاصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث والمعاصر بهذا «القانون» العام. واذن فالاطروحة التي سأدافع عنها، هنا، هي على العكس مما طلب مني تماماً: **سأحاول ان ابين ان اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا تعكس بالضرورة وضعاً طبقياً ولا تعبر بالضرورة عن مصالح طبقية**. وبعبارة اخرى، ان المواقف المختلفة ازاء هذه الاشكالية ليست بالضرورة جزءاً ولا مظهراً من الصراع الايديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، اي الصراع بين ايديولوجيات تعكس مصالح طبقية متناحرة.

واحب ان اؤكد مرة اخرى انني لا اقف موقفاً ايديولوجياً معادياً لنظرية الصراع الطبقي، بل

(*) استاذ في كلية الآداب في جامعة محمد الخامس ـ الرباط. من مؤلفاته: **الخطاب العربي المعاصر، نحن والتراث، و تكوين العقل العربي**.

(١) ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، القاهرة، ٢٤ ـ ٢٧ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٤، شارك فيها: السيد يسين. . .

(٢) «مخطط ابحاث الندوة،» في: المصدر نفسه، ص ٤، وهو ورقة عمل هيأها المركز.

على العكس اعتبره احد العوامل الرئيسية المحركة للتاريخ، بل العامل الرئيسي الاساسي ضمن وضعيات اجتماعية معينة، كما انني لا أشك ولا، اريد ان اشك ابداً في **كون المواقف الفكرية المختلفة كثيراً ما تكون عبارة عن «صراع طبقي على الصعيد النظري»**. ولكني الى جانب هذا كله اؤمن ايضاً، وضمن السياق نفسه، ان الفكر يتمتع باستقلال نسبي عن الواقع، وذلك من ناحيتين:

فمن ناحية اولى: ان الفكر، في مستويات معينة، اذ يعكس الواقع، حتى في ادنى درجات استقلاله النسبي، لا يعكس كما تفعل المرآة التي يرى فيها الشخص وجهه بكل قسماته وتجاعيده، بل غالباً ما تكون الصورة المنعكسة متموجة متداخلة الاجزاء كالصورة التي تعكسها المرآة المهشمة، الشيء الذي يجعل الربط الميكانيكي بين اجزاء الواقع الفعلي والصورة التي يعكسها الفكر عنه عملية مضللة، والنتائج التي تترتب عنها نتائج فاسدة. ان الربط بين الفكر والواقع، في مثل هذه الحال، يجب ان يأتي بعد عمليتين اساسيتين وضروريتين: اولاهما تحليل الواقع تحليلاً يهدف الى الكشف عن بنيته، الى استخراج ثوابته ومتغيراته واستخلاص نموذجه الصوري، وثانيتهما: تحليل الصورة المرآوية المهشمة، اي صورة الواقع «العامية» كما تنعكس في وعي الناس ـ مطلق الناس ـ واعادة مفصلتها وترتيب العلاقات بين اجزائها لاستخلاص صيغتها «العالمة»، اي الصيغة التي تؤسس الوعي الطبقي الصحيح. انه بعد هاتين العمليتين التحليليتين، وبعدهما فقط، يصبح **الربط الجدلي** بين الفكر والواقع ممكناً، اما بدونهما فيبقى ربطاً مرآوياً ساذجاً، وفي احسن الاحوال ربطاً ميكانيكياً يتعامل مع الظواهر الانسانية المعقدة المتموجة المتطورة وكأنها ظواهر طبيعية صماء جامدة قارة(*)، ظواهر الجسم الصلب.

ومن ناحية اخرى، لا بد من التمييز في الفكر نفسه بين مستويات تتفاوت في استقلالها النسبي عن الواقع. ذلك لأنه اذا كان الربط الجدلي بين الفكر والواقع يقوم، كما اشرنا من قبل، على الاعتراف بنوع من الاستقلال النسبي للفكر، حتى في اكثر انواع الفكر اتصالاً بالواقع كالفكر السياسي والفكر الاجتماعي، فإن هناك مستويات اخرى من الفكر تفصلها عن الواقع مسافات كبيرة: اما على سلم التجريد واما على سلم الزمن والتاريخ. فالقضايا النظرية المجردة، كالقضايا المنطقية والفلسفية والرياضية تفصلها عن «الواقع» مسافات على سلم التجريد يصعب معها، ان لم يكن يستحيل، ربطها بأي واقع اجتماعي او فيزيائي معين. كما ان الايديولوجيا الدينية، وبصورة عامة المضمون الايديولوجي للتراث، يبقى هو هو على مدى مسافات زمنية طويلة وحقب تاريخية مختلفة، فيعتنقه الناس بعد ان يكون الاساس الطبقي الاجتماعي الذي انتجه او ساهم في انتاجه قد تغير تماماً عبر العصور والاحقاب. فالذين يعتنقون اليوم آراء فرقة من الفرق الكلامية المعروفة في الاسلام والتي ظهرت على اثر الصراع بين علي ومعاوية مثلاً يعتنقون ايديولوجيا بقيت حية عبر

(*) قارة تعني ثابتة او دائمة، وهي كثيرة الاستعمال في المغرب العربي الكبير ونادرة الاستعمال في المشرق العربي. (المحرر)

الزمن رغم زوال اسسها الاجتماعية الطبقية المباشرة لأنها تحولت الى عقيدة او مذهب فكري مستقل بنفسه، بمعنى انها لا تعبر عن الواقع الاجتماعي الطبقي الذي يؤطر معتنقها اليوم، ولا تعكس بالتالي اية مصالح طبقية معاصرة. هنا، يكون الاستقلال النسبي للفكر يميل نحو المائة بالمائة، كما في الحالة السابقة.

هناك حالات اخرى يكون فيها الاستقلال النسبي للفكر اقرب الى هذا المستوى، وهي حالات ما اسميه هنا بـ «الاشكالية النظرية». واقصد بـ «الاشكالية»، كما سبق ان حددتها، «منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر امكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل، من الناحية النظرية، الا في اطار حل عام يشملها جميعاً. وبعبارة اخرى، ان الاشكالية هي النظرية التي لم تتوافر امكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، اي نحو الاستقرار الفكري»(٣). وهذا الاستقرار النسبي لا يحصل الا بتجاوز الاشكالية، ليس بقيام نظرية تحل المشاكل المكونة للاشكالية ـ فمثل هذه النظرية لا توجد، والا لم تكن هناك اشكالية ـ بل انما يتم التجاوز بنقد الاشكالية القائمة وتفكيكها بصورة تمكن من كسر بنيتها وتدشين قطيعة معها، وتفسح المجال بالتالي لميلاد اشكالية او اشكاليات جديدة اكثر غنى واكثر استجابة لخط التطور والتقدم.

واشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي ـ في ما اعتقد ـ من هذا النوع، فهي اشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة بالمائة، وهي لا تقبل الحل الا بتجاوزها.

لنحلل هذه الدعوى المضاعفة.

- ٢ -

كثيراً ما تطرح اشكالية الاصالة والمعاصرة، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، على انها **مشكل الاختيار** بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة... الخ، وبين «التراث» بوصفه يقدم او بامكانه ان يقدم، نموذجاً بديلاً و«اصيلاً» يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة. ومن هنا تصنف المواقف ازاء هذا «الاختيار» الى ثلاثة رئيسية: مواقف **عصرانية** تدعو الى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كله، اي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخياً كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل. ومواقف **سلفية** تدعو الى استعادة النموذج العربي الاسلامي كما كان قبل «الانحراف» و«الانحطاط»، او على الاقل: الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي اسلامي اصيل يحاكي النموذج القديم في الوقت نفسه الذي يقدم فيه حلوله «الخاصة» لمستجدات العصر. ومواقف **انتقائية** تدعو الى الاخذ بـ «احسن» ما في النموذجين معاً والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الاصالة والمعاصرة معاً.

---

(٣) انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: دار الفارابي، [د.ت])، ص ٣٩.

وواضح ان الامر يتعلق ليس بثلاثة مواقف تفصل بينها حدود واضحة، بل بثلاثة اصناف من المواقف يضم كل صنف منها اتجاهات متعددة تتلون، في الغالب، بلون الايديولوجيات السائدة. وهكذا نجد، من بين دعاة المعاصرة، من يحملون ايديولوجيا ذات مضامين **ليبرالية**، وآخرين يبشرون بايديولوجيا **اشتراكية**، تطورية اصلاحية، او ماركسية لينينية، كما نجد فيهم صاحب **النزعة القطرية** الضيقة، وداعية **القومية العربية**، وقد يتفقان او يختلفان في المضمون الايديولوجي الذي يعطيه كل منهما لدعوته: ليبرالي، اشتراكي... الخ. اما دعاة الاصالة فتتوزعهم، هم كذلك، عدة اتجاهات: فمن **سلفيين رافضين** لكل نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته باعتباره عصر (جاهلية) يجب تركه جملة وتفصيلاً والعودة الى «النبع» الاصيل، الى اسلام السلف الصالح الذي يتحدد اساساً بعصر الرسول... الى **سلفيين معتدلين** يقبلون من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف احكام الشريعة الاسلامية او ما يمكن تبريره داخلها، وفي الوقت نفسه يوسعون من دائرة «السلف الصالح» لتشمل كل العصور الاسلامية المزدهرة، وبخاصة تلك التي كان الخليفة فيها «صالحاً» يعمل بأوامر الدين ويستشير «اهل الحل والعقد»... الخ، الى **سلفيين مؤولين**، اقصد اولئك الذين يدعون الى البحث في نظم الحضارة العربية الاسلامية وقيمها عن اشباه ونظائر لمؤسسات وقيم عربية اسلامية «اصيلة». هكذا تؤول النظم النيابية الليبرالية بالشورى الاسلامية، وتربط الاشتراكية بمعناها العام بفريضة الزكاة و«حق» الفقراء في اموال الاغنياء واعتراضات ابي ذر الغفاري... الخ. وقد نجد من بين هؤلاء واولئك صاحب النزعة القطرية الضيقة وداعية القومية العربية وداعية العالمية الاسلامية. اما **التوفيقيون** فهم اكثر تشعباً: منهم السلفي ذو الميول الليبرالية، ومنهم الليبرالي ذو الميول السلفية، ومنهم الماركسي الاممي، والماركسي العربي، والقومي الليبرالي، والاشتراكي القومي، والسلفي العروبي، والعروبي العلماني ذو الميول السلفية، والعلماني العروبي ذو الميول الليبرالية، او الماركسية، الى غير ذلك من التركيبات «المزجية» التي يمكن صياغتها من الالقاب المنتشرة في الساحة السياسية والفكرية العربية.

ماذا تعني هذه التصنيفات المتشعبة بالنسبة لموضوعنا؟

لنلاحظ ان الامر يتعلق، في الحقيقة، لا بتصنيف على مستوى واحد، بل بتصنيف على **مستويات ثلاثة**: هناك المستوى الذي يتحدد بالزوج **الاصالة / المعاصرة**، وهناك المستوى الذي يتحدد بالزوج **الليبرالية / الاشتراكية** وهناك المستوى الذي يتحدد بالزوج **القطرية / القومية**. وعلى الرغم من تداخل هذه المستويات وتشابكها في الساحة الفكرية العربية، واحياناً كثيرة في فكر الفرد العربي الواحد، فإنه من الضروري، على الاقل من الناحية المنهجية، الفصل بينها بصورة تجعل كل واحد منها ميداناً لنوع خاص من الاختيارات والاشكاليات. وهكذا، فإذا كان واضحاً ان المستوى الثاني، الذي يتحدد بالزوج الليبرالية / الاشتراكية، هو ميدان الاختيارات الايديولوجية، اي الاختيارات التي تعبر بصورة مباشرة عن المصالح الاجتماعية ـ الطبقية، فإن المستوى الثالث، الذي يتحدد بالزوج القطرية / القومية، هو ميدان القرار السياسي «العربي» باعتبار انه يطرح قضية «الدولة» في الوطن العربي: هل ينبغي ان تبقى قطرية؟ او انه يجب ان تكون واحدة او اتحادية؟ (ونحن نضع هنا هذه المسألة على المستوى السياسي لأننا نؤمن ان قضية الوحدة

العربية قضية سياسية في الدرجة الاولى، اي انها رهينة القرار السياسي. فلو ان استفتاء حراً نزيهاً اجري في الوطن العربي من المحيط الى الخليج حول هذه المسألة لاختارت الاغلبية الساحقة من الجماهير العربية دولة الوحدة على الدولة القطرية). اما المستوى الاول، الذي يتحدد بالزوج الاصالة / المعاصرة، وهو موضوع بحثنا، فهو في نظرنا لا ينتمي الى ميدان الاختيارات الايديولوجية ولا الى ميدان القرار السياسي، بل هو ينتمي الى ميدان آخر هو ميدان الاشكالية النظرية، بالمعنى الذي أعطيناه لمفهوم الاشكالية في مقدمة هذا البحث.

واذا نحن أخذنا بهذا الفصل المنهجي، على الاقل، بين هذه المستويات الثلاثة، اي اذا نحن انطلقنا في البحث والتحليل من **التمييز بين النظري والايديولوجي والسياسي**، فإننا سنجد انفسنا امام ضرورة اعادة النظر في الطرح السائد لقضية الاصالة والمعاصرة والذي يحدد المسألة، كما قلنا في بداية هذه الفقرة، على انها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي... وبين التراث... والواقع ان هذا النوع من الطرح اذا كان يقدم وصفاً تخطيطياً عاماً للاتجاهات التي يمكن رصدها بسهولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ازاء هذا المشكل، ويغري باقامة علاقات الانعكاس بين هذه الاتجاهات وبين الواقع الاجتماعي الطبقي، فإنه ـ اي هذا الطرح ـ لا يعبر عن مضمون الاشكالية، مضمونها التاريخي، ولا عن ابعادها الحضارية.

ومن اجل تجنب الانزلاق مع مثل هذه الطروحات المغرية، ومن اجل تحليل اعمق لمضمون وابعاد الاشكالية التي نحن بصددها، نقترح الانطلاق من وضع الطرح السائد موضع السؤال، فنقول: **هل يتعلق الامر فعلاً بـ «الاختيار»**؟ هل ما زلنا، نحن العرب في وضعية تسمح لنا بـ «الاختيار» بين ما نسميه «النموذج الغربي» وما نحلم به من نموذج «اصيل» نستعيده او نستوحيه من تراثنا الفكري الحضاري؟

اعتقد انه يجب الاعتراف بأننا **لا نملك** اليوم، واكثر من ذلك اعتقد اننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين ان نأخذ به وبين ان نتركه. لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الاوروبي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي، فرض نفسه علينا كنموذج «عالمي»، كنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد واجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة تماماً، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية... الخ. لقد فرض هذا النموذج الحضاري الجديد نفسه علينا بوسائله هو: فمن التبادل التجاري غير المتكافىء، الى التدخل في الشؤون المحلية بذريعة الدفاع عن حقوق اقلية من الاقليات، او حماية مصالح معينة، الى الحكم المباشر، الى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والايديولوجية. والنتيجة من ذلك كله: **غرس بنيات النموذج الغربي في بلداننا**، في العمران والفلاحة (الزراعة) والصناعة والتجارة والادارة والثقافة، وربطها بالبنية الرأسمالية ـ الام في اوروبا. هكذا وجد العرب انفسهم، كما وجدت الشعوب المستعمرة كلها نفسها، امام عملية «تحديث» كولونيالي لبعض القطاعات في المجتمع، وهي تلك التي تهم المستعمر اكثر من

غيرها، عملية «تحديث» لم تستنبت اسسها في الداخل بل نقلت من الخارج جاهزة وغرست غرساً، بالاغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر، في مجموعة من القطاعات التي اصبحت تشكل، بعد الاستقلال، الهياكل الاساسية للدولة الحديثة في بلداننا.

هذا من جهة. ومن جهة اخرى، فإذا كنا لم نختر النموذج الغربي بمحض ارادتنا فنحن بالاحرى لم نختر ما تبقى لدينا وفينا من النموذج «التراثي»، اعني الموروث من ماضينا: لم نختره لأنه ارث، والانسان لا يختار ارثه كما لا يختار ماضيه وانما يجره معه جراً، واكثر من ذلك يتمسك به ويحتمي داخله عندما يجد نفسه معرضاً لأي تهديد خارجي. وهل هناك من تهديد خارجي اكثر استفزازاً للذات واكثر خطورة على الهوية والاصالة والخصوصية من زحف نموذج حضاري على نموذج حضاري آخر؟ واذن فإلى جانب البنيات الحديثة المنقولة الينا من الغرب، والمغروسة غرساً في قطاعات معينة من حياتنا، بقيت هناك بنيات قديمة موروثة من ماضينا تحتفظ بوجودها، واحياناً بكامل قوتها وصلابتها، في قطاعات اخرى او داخل القطاع الواحد مما اصبح يطلق عليه، في بعض البلدان العربية على الاقل، اسم: «القطاع التقليدي». والنتيجة ان اصبحت مجتمعاتنا، ولربما كل اقطار العالم الثالث، تعاني من **ازدواجية صميمة على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية** والاجتماعية والادارية والثقافية، ازدواجية تتمثل بوجود قطاعين، او نمطين من الحياة الفكرية والمادية، اولهما «عصري» مستنسخ عن النموذج الغربي ومرتبط به ارتباط تبعية، وثانيهما «تقليدي» او «اصلي» او «اصيل» ـ ولا مشاحة في الاسماء، فالمسمى واحد ـ هو استمرار للنموذج (التراثي) في صورته المتأخرة المتحجرة المتقوقعة. نجد القطاعين معاً، منفصلين او متوازيين او متداخلين بعض التداخل، يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كما على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا.

واذن، فالمشكل الذي يواجهنا ليس مشكل ان نختار بين احد نموذجين ولا مشكل ان نوفق بينهما، بل ان المشكل الذي نعاني منه هو مشكل الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، **لا بل المشكلة في الحقيقة هي ازدواجية موقفنا من هذه الازدواجية**: نحن نقبل هذه الازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي فنبني مخططاتنا التنموية على اساس «تنمية» هذا الواقع المزدوج: نصرف على القطاعات «العصرية» من اجل تدعيمها وتوسيعها باسم «التحديث»، كما نصرف على القطاعات «التقليدية» من اجل الابقاء عليها واحياء المندثر منها، باسم «الاصالة» والحفاظ على «التقاليد»، ولكننا، في الوقت نفسه، نرفض هذه الازدواجية على صعيد آخر: صعيد الحياة الروحية والفكرية. فريق يدعو الى تبني القيم الفكرية العصرية التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من النموذج الحضاري الغربي، وفريق آخر يدعو الى التمسك بقيمنا التراثية وحدها، وفريق ثالث يلتمس وجهاً او وجوهاً للتوفيق، الشيء الذي يعني محاولة التخفيف من وقع هذه الازدواجية على الوعي، ليس الا.

نعم قد تظهر بين وقت وآخر مواقف جذرية **راديكالية** ـ ولكن على صعيد الخطاب فقط ـ بعضها يدعو الى رفض كل المظاهر الحديثة في حياتنا بل وفي العالم كله ويصفها بـ «الجاهلية» وبعضها الآخر يدعو الى التخلي عن كل المظاهر الموروثة من ماضينا وينعتها بـ «التخلف». . . . ،

غير ان هذه المواقف لا تعدو ان تكون مجرد ردود افعال غير مراقبة، ومن الخطأ الجسيم اعطاؤها اكثر مما تستحق، والنظر اليها على انها اكثر من مواقف وآراء «شاذة» تقع على هامش حركة التطور، وقد عرفتها وتعرفها جميع النماذج الحضارية بما في ذلك النموذج الاوروبي المعاصر نفسه الذي ما زالت تتردد فيه من حين لآخر اصداء لأصوات «الرفض» الشاذة المنبعثة من اليمين او من اليسار، وهي اصوات عرفتها الحضارة العربية الاسلامية في ازهى عصورها، اصوات «النوابت» ـ حسب تعبير الفارابي ـ التي لا يخلو منها اي مجتمع مهما كان راقياً متقدماً.

ونحن عندما نطرح المسألة التي نحن بصددها على انها مشكل ازدواجية مفروضة علينا بسبب تدخل عامل خارجي، وليست مسألة اختيار حر، فإننا لا نرمي من وراء ذلك قط الى تقديمها على انها قضاء وقدر لا مناص من الرضوخ له، بل اننا نريد من هذا الطرح الواقعي التاريخي للظاهرة موضوع بحثنا، تلمس الطريق نحو معالجة موضوعية والوصول بالتالي الى نتائج ايجابية، ان لم ترسم السبيل للكيفية التي يمكن بها تجاوز هذا المشكل، فهي ستعمل من دون شك على حصر نطاقه ضمن مستويات معينة وضمن حدوده الحقيقية.

لنعد، اذن الى فحص طبيعة المشكل المطروح بالرجوع اولا الى تاريخه، الى مكوناته ومحدداته.

ـ ٣ ـ

نحن نعرف، جميعاً، ان مسألة الاصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث لم تطرح ـ عندما طرحت لأول مرة في القرن الماضي ـ من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة ومظاهر الرقي والتقدم فيها، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية، بل على العكس لقد طرحت المسألة في اطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديث، السؤال الذي انتشر وذاع بالصيغة التالية: لماذا تأخرنا (نحن العرب، نحن المسلمين، نحن الشرق) وتقدم غيرنا (اوروبا المسيحية... الغرب...) وبالتالي: كيف ننهض؟ كيف اللحاق بالركب، ركب الحضارة الحديثة؟

ولكي نتبين العلاقة بين مضمون هذا السؤال النهضوي وبين اشكالية الاصالة والمعاصرة، موضوع بحثنا، لا بد من تحليل هذا السؤال نفسه، ذلك لأن المسألة التي نحن بصددها تقع في قلب اشكالية النهضة العربية الحديثة: منها انبثقت، وفي اطارها تشعبت وتعقدت.

لنبدأ اذن بتحليل طبيعة السؤال النهضوي بصورة عامة.

السؤال النهضوي سؤال ايديولوجي مشرع: انه ليس سؤالاً علمياً يحلل الواقع من اجل الوصول الى قانون يعبر عن ثوابته، بل هو سؤال ينشد التغيير ويشرع له في اطار حلم ايديولوجي، وبالتالي فهو لا يطرح الا اذا كان التغيير قد شق طريقه. او اخذ يشق طريقه، بفعل الصراعات الاجتماعية التاريخية، الامر الذي يجعل الحلم بالتغيير حلماً ايديولوجياً فعلاً: يعكس اتجاه التطور ويستعجل نتائجه، يبشر بها وكأنها متحققة او على وشك التحقق. ومن هنا كان الوعي بالنهضة يأتي

عادة عقب انطلاقها، او على الاقل مساوقاً لخطواتها الاولى الحاسمة، ومن هنا ايضاً يأتي السؤال النهضوي كشكل من اشكال التعبير عن هذا الوعي: يعكسه وفي الوقت نفسه ينظر للنهضة ويرسم الطريق الذي «يجب» ان تسير فيه، مما يجعل منه **سؤالاً - جواباً**، بمعنى ان **الرغبة في الادلاء بالجواب هي التي تدفع الى طرح السؤال**.

واذن، فالبحث في السؤال النهضوي، تحليله وبيان طبيعته، معناه البحث في طبيعة الجواب الذي يحرك ذلك السؤال، معناه بعبارة اكثر دقة البحث في آليات (ميكانيزمات) العملية النهضوية. وهذا ما سيكون علينا القيام به، باديء ذي بدء، حتى نستطيع ان نتبين بوضوح طبيعة الاشكالية التي نحن بصددها والكشف عن مكوناتها ومحدداتها، وتلمس الطريق بالتالي، نحو تجاوزها.

لنبادر الى القول، اولاً، انه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن «ميكانيزمات» النهضة في كل العصور والاوطان. ولكن مع ذلك يمكن للمرء ان يلاحظ بسهولة ان **جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبّرت، ايديولوجياً، عن بداية انطلاقها بالدعوة الى الانتظام في تراث، وبالضبط للعودة الى «الاصول»، ولكن ليس بوصفها كانت اساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من اجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، الملتصق به المنتج له المسؤول عنه، والقفز الى المستقبل**.

وان اردنا شرح هذا «الميكانيزم» النهضوي الايديولوجي، من خلال تموجات الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يؤسسه، امكن القول باختصار: انه عندما يبلغ الصراع بين «القديم» و«الجديد» في مجتمع ما درجة معينة من التطور، تعمد القوى الممثلة لـ «الجديد» المناضلة من اجله الى البحث في الماضي البعيد عن «اصول» **وتعيد قراءتها** بالشكل الذي يجعل مضامينها تبدو وكأنها تؤسس (الجديد) الذي تناضل من اجله، ويجعل الحاضر، وما يحمله من قيم واساليب في العمل والتفكير، يبدو وكأنه انحراف عن «الاصول» وخروج عنها، فيغدو مداناً ليس باسم المستقبل وحده، بل باسم الماضي كذلك. واذن **فالسؤال النهضوي**، وهو السؤال الحالم المتجه الى المستقبل بطبيعته، **لا يتنكر للماضي ككل**، بل بالعكس انه اذ ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب يحتمي بالماضي البعيد «الاصيل» ليوظفه لصالح النهضة، اي لصالح مشروعه المستقبلي. ان قوى «التجديد» تضيّق الخناق على قوى «التقليد» وتحاصرها من كل الجهات. انها اذ تحاربها بما يفرزه الصراع من عوامل التطور والتقدم تعمل جاهدة، وهذا هو الجانب الايديولوجي الرئيسي في العملية، ،على عزلها عن الماضي وسحب بساطه من تحتها، اذا جاز لنا هذا التعبير.

نجد هذا «الميكانيزم» النهضوي الايديولوجي واضحاً في النهضة العربية الاولى التي حققها الاسلام عند ظهوره اول مرة في الجزيرة العربية. اننا وان كنا لا نملك معلومات دقيقة ومفصلة حول الصراع الاجتماعي الذي عرفه مجتمع الجزيرة، مجتمع مكة وما حولها بصفة خاصة، فإن المصادر المتوافرة، والقرآن على رأسها، تؤكد انه كان هناك في الجزيرة العربية، قبل ظهور الاسلام، نوع من القلق الاجتماعي والميتافيزيقي معاً، عبر عن نفسه في شكل صراع حول العقيدة الدينية. اما طرفا هذا الصراع فهما الملأ من قريش، ساداتها واغنياؤها، من جهة، وافراد احتفظ لنا التاريخ باسماء

عدد منهم اطلق عليهم اسم «الحنفاء» من جهة اخرى. كان هؤلاء يمثلون التجديد ويدعون اليه ويشكلون قوته بينما كان المالكون للسلطة، سلطة المال والجاه والنسب والحسب ومن كان تحت نفوذهم من العامة يمثلون «التقليد»، يتمسكون به ويشكلون قوته. كانت عقيدة «التوحيد» التي كان يبشر بها الحنفاء تجديداً على مستوى الدين، اي خروجاً عن السائد المألوف، بينما كانت عبادة الاصنام التي تمسك بها الملأ من قريش تقليداً، اي احتفاظاً وتمسكاً بالموروث المباشر. ومع ان امور الدين لا تخضع دوماً للتفسير الاجتماعي، نظراً للاستقلال النسبي الواسع الذي يتمتع به كشكل من اشكال الفكر المجرد الذي لا يتقيد بزمان ولا بمكان، فإنه يمكن القول مع ذلك ان فكرة التوحيد التي كان يبشر بها الحنفاء كانت، بصورة ما، تعبيراً عن رفض سلطة الملأ من قريش التي كانوا يلتمسون السند لها من الاصنام التي كانوا يرعونها ويشدون العامة اليها. ان فكرة التوحيد التي كان يبشر بها الحنفاء والتي تربط كل انواع السلطة بإله واحد غير مشخص، ولكن موجود في كل مكان دون ان يتخذ لنفسه مكاناً معيناً، كانت تنطوي في واقع الامر على رفض كل سلطة مشخصة، ليس فقط تلك التي تنسب الى الاصنام بل ايضاً، وهذا هو المضمون الايديولوجي للدعوة، تلك التي كانت بيد «اصنام» من بني البشر احياء، وهم سادة قريش وزعماؤها.

ومهما يكن من شأن المضمون الاجتماعي الذي يمكن اعطاؤه لحركة الحنفاء قبيل الاسلام، فإنه مما لا شك فيه ان هؤلاء كانوا يمثلون قوى التجديد في محيطهم الاجتماعي التاريخي، وان خصومهم كانوا يمثلون قوى التقليد. وهذا ما أكده ما حصل في ما بعد، اعني ظهور الاسلام. لقد ذهب الاسلام بالدعوة الحنفية الى ابعد مداها، وأعطى لعقيدة التوحيد كل مضامينها، فدخل في صراع مكشوف وضار مع قوى التقليد، القوى المحافظة ذات السلطة في الحاضر والمتمسكة بالماضي القريب الذي يدعمه، اي بعقيدة الأباء، متخذين شعاراً لهم قولهم: ﴿... حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا...﴾(٤). وبدلاً من ان يتجه الاسلام الى المستقبل وحده ويحارب الماضي محاربته للحاضر، او يتنكر له جملة وتفصيلاً، طرح، على العكس من ذلك، شعار الرجوع الى «الاصل»، الى دين ابراهيم جد العرب، ولكن لا من اجل استعادته كما كان تاريخياً، بل من اجل الارتباط به كتراث «اصيل»، اي كما كان في الاصل قبل تحريفه، والارتكاز عليه لتحقيق قفزة تاريخية يتم من خلالها وبواسطتها تجاوز عبادة الاصنام الى دين جديد سيحطم اصحابه الاصنام ويقضون على سلطة حماتها بمجرد انتصارهم النهائي على الملأ من قريش، وفي ذلك تحطيم للعلاقة العضوية التي كانت قائمة بين السلطة الروحية التي كانت للاصنام والسلطة المادية التي كانت لحماتها وسدنتها والمكرسين لعبادتها.

وابتداء من هذا النصر الحاسم، فتح مكة، انطلقت النهضة العربية الاولى، بواسطة الاسلام وتحت رايته، تغزو الحاضر وتبني المستقبل.... وذلك بعد ان تم حل مشكلة الماضي باحتوائه احتواء، لا ككل وتفاصيل بل كـ «اصل». لقد تم تكثيف الماضي العربي كله في نقطة

---

(٤) **القرآن الكريم**، سورةالمائدة: الآية ١٠٤.

واحدة هي ﴿. . . ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل. . .﴾(٥). اما حياة العرب بعد ملة ابراهيم وابنه اسماعيل فـ «جاهلية»، والجاهلية في الاصطلاح الاسلامي لا تعني الجهل فقط، بل ايضاً كل ما يرافقه او يترتب عنه من فوضى في جميع الحالات، انها: العدم التاريخي، ان صح هذا التعبير. لقد انطلقت الدعوة الاسلامية والنهضة العربية الاولى من الانتظام في تراث، ولكن لا لتتثبت عنده جامدة ساكنة، بل لترتكز عليه في عملية تجاوز كل الموروث القديم وتشييد تراث جديد.

ذلك كان «ميكانيزم» النهضة العربية الاولى وآليتها الايديولوجية. واذا نحن انتقلنا الآن الى النهضة الاوروبية الحديثة وجدناها تتخذ الآلية نفسها، آلية العودة الى «الاصول» بداية لها ومنطلقاً، وهي العملية التي بدأت كما هو معروف مع القرن الثاني عشر الميلادي في صورة احياء الآداب الرومانية والاغريقية وما اعقب ذلك من قيام «النزعة الانسانية» (Humanisme) والثورة على الاخلاق المسيحية السائدة يومئذٍ، المكرسة للخضوع والتسليم، فكانت النتيجة هي الثورة على كنيسة القرون الوسطى وقيام حركة الاصلاح الديني المناهضة للرهبانية، الداعية الى العودة الى المسيحية في صفائها الاول واعتماد التوراة مرجعاً اعلى، مع ما رافق ذلك من حركة النهضة، كانت النتيجة ان تفككت بنية نظام القرون الوسطى الذي كان يشكل وحدة عضوية متكاملة فانفتح الباب امام انبثاق فكر جديد، فلسفة وعلوماً، وعاد «مركز السلطة الفكرية الى تجربة الفرد وعقله». وفي اطار العودة الى الماضي واحياء كنوزه، اكتشفت اوروبا العلوم العربية فكانت بصريات ابن الهيثم اول علم طبيعي حقيقي عرفه الفكر الاوروبي، فشيد عليها علم الفيزياء الذي انطلق كما هو معروف من البحث التجريبي في الضوء والبصريات. وقد رافق ذلك كله نشر الثقافات القومية في اقطار اوروبا مما أدى الى تبلور الوعي القومي وظهور الدول القومية المركزية وقيام فكر سياسي جديد. وبطبيعة الحال، لم تقم هاتان الحركتان اللتان اسستا اوروبا الحديثة: حركة النهضة وحركة الاصلاح الديني، في فراغ، بل كانتا معاً نتيجة النمو الاقتصادي الذي عرفته اوروبا في ذلك الوقت والذي أدى الى نشوء المدن وظهور قوى اجتماعية جديدة اخذت تعمل اول الامر ضمن الاشكال القديمة، حتى اذا بلغ التطور درجة كافية من النمو أخذت في تمزيق تلك الاشكال وانشاء صيغ جديدة للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي وتوطيد كيان الدولة القومية.

واضح اننا هنا لسنا بصدد دراسة اسباب النهضة الاوروبية وظروفها، ولا بصدد التأريخ لمسيرتها الطويلة المريرة الملتوية، كما اننا لم نكن نرمي من وراء التذكير ببعض المعطيات التي رافقت او سبقت النهضة العربية الاولى، دراسة هذه النهضة لذاتها. . . لقد اردنا من هذا وذاك، فقط، ابراز الكيفية التي تعاملت بها كل منهما مع الماضي: لقد انطلقت كل منهما من الانتظام في تراث، هو تراثها الخاص او ما تعتقد انه كذلك، ولكن لا لتقف عنده جامدة وراكدة بل لتتكىء عليه في عملية التجاوز النهضوي، تجاوز الماضي والحاضر عن طريق امتلاكهما وتصفية الحساب معهما في الوقت نفسه، والانشداد بالتالي الى المستقبل في توازن واتزان ودونما قلق او ضياع او خوف من تشوه الهوية

(٥) المصدر نفسه، سورة الحج: الآية ٧٨.

او فقدان الاصالة او ذوبان الخصوصية.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن، هو السؤال الذي سيعود بنا الى صلب موضوعنا، يمكن صياغته كما يلي: **لماذا لم تنجح النهضة العربية الحديثة، نهضة القرن الماضي والقرن الحاضر، في تحقيق هذا التجاوز النهضوي للماضي؟ لماذا ظل «التراث» عندنا، منذ بداية القرن الماضي الى اليوم، يوضع بطريقة او بأخرى مقابل «تحديات العصر»**. وبعبارة اخرى، لماذا بقيت اشكالية الاصالة والمعاصرة تمثل منذ ذلك الوقت الى اليوم، اي على مدى قرن ونصف، الاشكالية المحورية في الفكر العربي؟

اعتقد ان الخطوة الاولى نحو التماس الجواب لهذا السؤال تكمن في **قلبه**، اي في طرحه في ضوء المعطيات التي ابرزناها من قبل النهضتين، العربية الاسلامية الاولى والاوروبية الحديثة، على الشكل التالي: **لماذا لم تعان النهضة العربية الاولى** ولا النهضة الاوروبية الحديثة مما نعبر عنه اليوم بـ «اشكالية الاصالة والمعاصرة». او بما نسميه «التراث وتحديات العصر»؟

- ٤ -

انه سواء أنسبنا الحقيقة التاريخية التالية الى تدبير الله وحكمته او الى الظروف الموضوعية او الى مجرد الصدفة والاتفاق، فإن هذه «النسبة» تخص اعتقادنا نحن ولا تمس في شيء الواقعة التي نحن بصددها، في ذاتها، اي بوصفها حقيقة تاريخية. هذه الحقيقة التاريخية هي ان النهضة العربية الاولى التي انطلقت بظهور الاسلام، لتفتح البلدان المجاورة ولتشيد حضارة عربية اسلامية متميزة، من جهة اولى، وان النهضة الاوروبية الحديثة التي شقت طريقها عبر حركة «الاحياء» والاصلاح الديني ثم النهضة العلمية والصناعية، من جهة ثانية، قد قامتا في اعقاب **سقوط ما كان يمكن ان يشكل «الآخر» المنافس المضايق لكل منها**. لقد قامت النهضة العربية الاسلامية بعد ان استنزفت الحرب الطويلة كلاً من دولة الفرس ودولة الروم اللتين كانتا تقتسمان النفوذ على بلاد العرب وعلى البلدان المجاورة التي ستصبح، بعد فترة وجيزة، قواعد واطرافاً للدولة العربية الاسلامية: لقد كان هناك ما يشبه «الفراغ السياسي» في المنطقة، ومباشرة بعد قيام دولة الاسلام في المدينة، أجهز العرب بضربة واحدة على بقايا امبراطورية الفرس، ثم دفعوا بحدود دولة الروم بعيداً عن بلدانهم، بل بعيداً عن المجال الحيوي لدولتهم الفتية، فتخلصوا هكذا من الخصمين، المتخاصمين المتنافسين، اللذين كانا منفردين او مجتمعين، مرشحين تاريخياً، لو بقيا على قوتهما، لعرقلة نهضة العرب واجهاضها في مهدها. لقد تخلصت النهضة العربية الاسلامية من «الآخر» المنافس المضايق المعرقل، فانطلقت حرة طليقة داخل مجال حيوي فسيح جعلته عالمها الخاص ثم اخذت في ارتياد مجالات حيوية اخرى، غرباً وشرقاً، وشمالاً وجنوباً لتربطها بمجالها وعالمها.

وحدث مثل ذلك بالنسبة للنهضة الاوروبية الحديثة. لقد تزامنت انطلاقتها الاولى، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، مع بداية التراجع الخطير الذي عرفته الحضارة العربية الاسلامية بفعل عوامل داخلية متشابكة متضافرة، ثم سارت الامور بعد ذلك في الاتجاه نفسه، اذ

بمقدار ما كان مسلسل التراجع يعود بالعرب الى الوراء كان مسلسل النهضة والتقدم يخطو باوروبا خطوات الى الامام. وقد توج المسلسلان معاً، كل في اتجاهه، بسقوط الاندلس من جهة وانتقال العلوم العربية الى اوروبا من جهة اخرى، حيث ستدشن النهضة هناك انطلاقتها الثانية والحاسمة مع القرنين السادس عشر والسابع عشر، **متحررة من كل منافس او مضايق**، فأخذت تشق طريقها، هي الاخرى، حرة طليقة داخل مجال حيوي فسيح (القارة الاوروبية) جعلته عالمها الخاص ثم سرعان ما اخذت تطرق وتغزو مجالات حيوية اخرى غرباً وشرقاً وجنوباً لتربطها بمجالها الحيوي الخاص، المبني على الاحتكار، احتكار المال والعلم والتقنية.

هذه الحقيقة التاريخية التي ابرزناها، هنا، تكمل بل وتتكامل مع الحقيقة التاريخية التي ابرزناها في الفترة السابقة وهي: ان «ميكانيزم» «**الرجوع الى الاصول**»، **سواء في النهضة العربية الاولى التي قادها الاسلام او في النهضة الاوروبية الحديثة، ما كان يمكن ان يتخذ شكل الرجوع الى الماضي من اجل تجاوزه هو والحاضر الى المستقبل لولا غياب «الآخر» اي التهديد الخارجي. ذلك ان التهديد الخارجي، وخصوصاً عندما يكتسي شكل التحدي للذات المغلوبة، لمقومات وجودها وشخصيتها، يجعل هذه الاخيرة تحتمي بالماضي: تنتكس الى الوراء وتتثبت في مواقع خلفية للدفاع عن نفسها. انه «ميكانيزم» للدفاع معروف تعمل الذات، فرداً كانت او جماعة، على الدفاع عن نفسها بواسطته ضد الخطر الخارجي، وهو يختلف في طبيعته وتوجهاته واستراتيجيته عن «الميكانيزم» النهضوي، على الرغم من اشتراكهما في الاتجاه الى الماضي**: في: «ميكانيزم» الدفاع تلتجىء الذات الى الماضي وتحتمي به لتؤكد من خلاله وبواسطته شخصيتها، ولذلك يعمد الانسان الى تضخيمه وتمجيده ما دام الخطر الخارجي قائماً؛ اما في «ميكانيزم» النهضة، فالانسان لا يطلب الماضي لذاته بل يختزله في «اصول» يعيد احياءها، على صعيد الوعي، بالصورة التي تساعد على تجاوز الماضي والحاضر، على صعيد الوعي كذلك، والانطلاق الى المستقبل، تفكيراً وممارسة.

ونحن نعتقد ان **تعثر النهضة العربية الحديثة** وما نشأ عن هذا التعثر من مشاكل حضارية وفكرية، وعلى رأسها اشكالية الاصالة والمعاصرة موضوع بحثنا، اعتقد ان ذلك كله **راجع الى ان الظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من «ميكانيزم» النهضة فيها «ميكانيزماً» للدفاع ايضاً**. وبالتالي فعملية الرجوع الى «الاصول» و«احياء» التراث، التي تتم في اطار نقدي ومن اجل التجاوز في حال النهضة، قد تشابكت واندمجت في عملية الرجوع الى الماضي والتمسك بالتراث للاحتماء بهما امام التحديات الخارجية، فأصبح الماضي هنا مطلوباً ليس من اجل الارتكاز عليه والقفز الى المستقبل فحسب، بل ايضاً، وبالدرجة الاولى، من اجل تدعيم الحاضر، من اجل تأكيد الوجود واثبات الذات.

لماذا هذا الموقف المزدوج ازاء الماضي وما هي النتائج المترتبة عنه؟

لا شك ان المعطيات التي ابرزناها من قبل، في النهضة العربية الاولى والنهضة الاوروبية الحديثة، توحي بالجواب اذا ما اخذت مأخذ المقارنة، وذلك ما قصدناه بالفعل. ذلك لأنه اذا كانت النهضتان المذكورتان قد انطلقتا بفعل عوامل داخلية وتطورات ذاتية، بعيداً عن كل تهديد

خارجي، **فإن النهضة العربية الحديثة كانت اساساً، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي الاستعماري**. انه من الصعب جداً، بل ومن غير الصحيح تاريخياً، تفسير اليقظة العربية الحديثة بالعوامل الداخلية وحدها وعلى رأسها العوامل الاقتصادية والاجتماعية وصراع «الجديد» مع «القديم». بل ان دور العوامل الداخلية هذه، في اليقظة العربية الحديثة، كان ثانوياً ولم يكن محركاً اساسياً، لأن تلك العوامل كانت حيث ما وجدت في الوطن العربي الكبير، في مرحلة التكون، **مرحلة ما قبل تاريخها**. بل يمكن القول اجمالاً ان العامل الخارجي المتمثل في التحدي الاوروبي بمختلف اشكاله، هو الذي حرّك العوامل الداخلية، الاقتصادية منها والاجتماعية، التي كانت لا تزال في وضعية الكمون، وضعية التهيؤ للتفتح.

يصدق هذا على جميع الاقطار العربية، كما يصدق على جميع البدايات المقترحة لظهور التيارات النهضوية فيها. ذلك لأنه سواء أرجعنا بـ «البداية» ـ بداية اليقظة العربية الحديثة ـ الى بعض الاصداء التي ترددت للثورة الفرنسية في بعض الولايات العثمانية من البلدان العربية المشرقية كما ترددت في مركز الامبراطورية العثمانية نفسها، ام ربطناها بحملة نابليون على مصر او بدولة محمد علي او بحركة جمال الدين الافغاني ومحمد عبده وغيرها من الحركات المماثلة المعاصرة لها، سواء أرجعنا بالنهضة العربية الحديثة الى هذه «البداية» ام الى تلك، فإنه كان هناك دوماً، في جميع الاحوال، عنصر خارجي محدد، كان تدخله يزداد فعالية واتساعاً وعمقاً. انه بكلمة واحدة: **الغرب**.

وكما نعرف جميعاً، فإن هذا العالم الخارجي ـ الغرب ـ لم يكن يقدم نفسه في صورة واحدة، **بل لقد كان، ولا يزال، يحمل بالنسبة لمشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين: مظهراً يمثل العدوان** والغزو الاستعماري والاحتكار والهيمنة... الخ، **ومظهراً يمثل الحداثة** والتقدم بكل قيمها العصرية: المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية... الخ. ومن هنا كان الغرب، ولا يزال، بالنسبة للعرب: العدو الذي يجب الاحتراز منه والوقوف ضد مطامعه وسيطرته من جهة، والنموذج الذي يغري باقتدائه والسير في ركابه من جهة ثانية.

هذه الطبيعة المزدوجة للعامل الخارجي: العدو والنموذج في الوقت نفسه، قد جعلت **موقف النهضة العربية من الماضي ومن المستقبل معاً موقفاً مزدوجاً كذلك. فالتبس وتداخل فيها «ميكانيزم» النهضة** الذي قوامه الرجوع الى «الاصول» للانطلاق منها الى المستقبل، مع **«ميكانيزم» الدفاع** الذي قوامه الاحتماء بالماضي والتشبث في مواقع خلفية، كما بينا، **مما جعل قضية النهضة في الفكر العربي تتخذ وضعاً اشكالياً متواتراً** اعتدنا على التعبير عنه باشكالية «الاصالة والمعاصرة»، الاشكالية التي تعني في اذهاننا جميعاً وجود نوع من التوتر والقلق والالتباس في العلاقة بين الماضي والمستقبل، بين التراث والفكر المعاصر، بين الانا والآخر... الخ، **مما جعلها تبقى علاقة، لا تقوم لا على الاتصال ولا على الانفصال**، وانما على التنافر والتدافع، والنتيجة تشويش الحلم النهضوي في وعينا وتعتيم الرؤية في فكرنا.

هذا على صعيد الوعي والفكر، اما على صعيد **الواقع التاريخي والصراع الاجتماعي**، فإن

الحضور المستمر للعامل الخارجي وطابعه المزدوج المتناقض **قد جعل العلاقة بين قوى «التقليد» وقوى «التجديد» في المجتمع العربي، علاقة متموجة متداخلة لا تنمو في اتجاه التجاوز والانفصال.** بل على العكس تتحرك في تشابك، ذهاباً واياباً، مما جعلها اقرب الى الاستقرار والركود منها الى الدينامية والتقدم. ان العامل الخارجي وطابعه المزدوج ذاك قد مارس، وما زال يمارس، تأثيراً مباشراً واحياناً حاسماً، ليس فقط على دينامية الصراع واتجاه تطوره، بل ايضاً على القوى المتصارعة نفسها كذلك، على تركيبها وتوجهاتها وعلاقات اطرافها بعضها ببعضها الآخر. واذا اضفنا الى ذلك كله **طبيعة المجتمع العربي نفسه**، الذي يقوم على الكثرة والتعدد على الصعيدين الديني والاثني، ادركنا بأي وضع اشكالي ومعقد ستجد النهضة العربية نفسها فيه منذ انطلاقتها. ويهمنا هنا ابراز اهم جوانب التعقيد الذي يطبع النهضة في الوطن العربي ويجعلها في وضع مرتبك لم يسبق ان عرفت مثله اية نهضة اخرى.

ـ لعل اول ما ينبغي ابرازه، في هذا الصدد، هو ان الصراع في الوطن العربي لم يكن في القرن الماضي، ولا هو في هذا القرن، صراعاً بين قوى التجديد وقوى التقليد وحدها، بل لقد اخذ الصراع يتخذ، وما زال يتخذ، مظهراً آخر مزدوجاً ومعقداً **هو الصراع ضد الغرب ومن اجله في آن واحد**: ضد عدوانه وتوسعه من جهة، ومن اجل قيمه الليبرالية ومظاهر التقدم فيه من جهة ثانية. وهكذا، فبالاضافة الى علاقات **التناحر** التي تقوم بين هذه القوى وتلك، في اطار الصراع بين القديم والجديد، هناك الى جانبها، بل وفي داخلها، علاقات **التعاضد** التي تفرض نفسها على ابناء الوطن ككل، في عملية الدفاع عن الذات ومقاومة التهديد الخارجي.

ـ هذا من جهة، ومن جهة اخرى، وبفعل الطبيعة المزدوجة لـ «الآخر» ـ الغرب، لم يعد المتكأ عند قوى التجديد هو «الاصول» التراثية وحدها، بل اصبح النموذج الغربي نفسه يفرض نفسه كـ «اصل» جديد ومن نوع جديد، «اصل» ينتمي الى المستقبل وليس الى الماضي. ومن هنا برز نوع آخر من الصراع في الساحة النهضوية العربية هو الصراع من اجل «الاصول» و«النماذج»: فريق يتمسك بـ «الاصولية» التراثية العربية الاسلامية، وفريق يدعو الى «الاصولية» الحداثية الغربية.

ـ ولا بد من ان نلاحظ، من جهة ثانية، ان الغرب كان في الوقت نفسه خصماً للامبراطورية العثمانية التي كانت الاقطار العربية ـ باستثناء المغرب ـ تابعة لها. وبما ان قوى النهضة العربية، او جانباً منها على الاقل، كانت تربط النهضة بالتحرر من السيطرة العثمانية فلقد كان من الطبيعي ان تتجه بعض الانظار الى الغرب آملة منه المساعدة على التحرر من الهيمنة العثمانية. وهكذا **انقسمت القوى النهضوية العربية على نفسها، وعلى مستوى آخر**: فريق يعتبر الغرب هو الخصم الاول والاخير ويبحث بالتالي عن صيغة من الصيغ لتطوير الدولة العثمانية نفسها وتقوية الخلافة الاسلامية وتجديدها، وفريق آخر يعتبر الامبراطورية العثمانية هي الخصم التاريخي المباشر المسؤول عن وضعية الانحطاط ويبحث بالتالي عن صيغة من الصيغ للتحالف مع الغرب قصد الاستعانة به في التحرر من الحكم العثماني وبناء النهضة العربية.

ـ لقد عزز هذا التمزق على صعيد الاختيار السياسي، ذاك التمزق على الصعيد الايديولوجي الذي اشرنا اليه من قبل فأصبح **«الاختيار» الصعب، مع الغرب او ضده، يشمل الصعيدين معاً، السياسي والايديولوجي، ولكن دون ان يعني تطابقهما بالضرورة**. لقد كان هناك من كان مع الغرب ايديولوجياً وضده سياسياً، وكان هناك من كان معه سياسياً وضده ايديولوجياً، من جهة، كما كان هناك في الساحة العربية فريق ثالث كان مع «الاصولية» الاسلامية ايديولوجياً وضد الخلافة العثمانية سياسياً، وآخر رابع كان مع الخلافة العثمانية سياسياً وضد «الاصولية» التراثية ايديولوجياً، من جهة ثانية. وهكذا وجدت قوى النهضة العربية نفسها في وضعية معقدة، وضعية الصراع من اجل الاختيارات على الصعيدين الايديولوجي والسياسي، **وضعية كان من سماتها البارزة تحالف بعض فصائل قوى التجديد والنهضة مع خصمها التاريخي الداخلي المتمثل في قوى التقليد والمحافظة، وتحالف فصائل اخرى من القوى نفسها مع خصمها الوطني والقومي، الخارجي: الغرب**.

ـ ولا بد من ان نضيف، رابعاً، خصوصية التركيب الاجتماعي في الوطن العربي، في المشرق خاصة، وما كان له من تأثير على المواقف والاختيارات. ان الطبيعة الاستبدادية للحكم العثماني قد جعلت الاقليات الدينية والاثنية في الوطن العربي تربط النهضة بمطالبتها بحقوقها، او بما تعده كذلك. **فكان انبعاث الوعي الطائفي مقروناً بقيام الوعي النهضوي ونتيجة من نتائجه، مما زاد مشكل النهضة في الوطن العربي تعقيداً على تعقيد**: ذلك أنه لما كانت النهضة، اية نهضة، تنطلق من الانتظام في تراث والرجوع الى «اصول»، كما بينا من قبل، فإن التراث في المجتمع الطائفي ليس واحداً والاصول ليست هي هي، او على الاقل لا يتم الارتباط بها بالحماس نفسه ولا بالرؤية نفسها، بل كثيراً ما يحدث، وهذا ما حصل بالفعل، ان تعطى الاولوية ليس للصراع ضد «الآخر» او من اجل تجاوز الماضي الى المستقبل، **بل للصراع من اجل «الاصول» نفسها** لارتباطها بالمحافظة على «الهوية» والدفاع عن «الكيان». وهكذا تصبح عملية الرجوع الى «الاصول» مصدراً لتعقيد المشكل وليس وسيلة من وسائل تجاوز الماضي والحاضر معاً والانشداد الى المستقبل وحده.

ـ لنضف اخيراً، وليس آخراً، مظهراً آخر من مظاهر التعقيد في مشكل النهضة العربية. نعني بذلك انقسام الوطن العربي، امس واليوم، الى اقطار منفصل بعضها عن بعضها الآخر، اقتصادياً وسياسياً، اقطار يرتبط كل منها بـ «المركز» منفرداً، سواء يوم كان المركز هو عاصمة الامبراطورية العثمانية ام عندما اصبح احدى العواصم الاوروبية. والنتيجة من هذا التعدد في الكيانات السياسية العربية، ليس فقط **تكريس وترسيخ الدولة القطرية**، النقيض العملي لجانب اساسي من حلم النهضة العربية: الوحدة، بل ايضاً **تكريس وترسيخ التفاوت بين الاقطار العربية على سلم التحديث بكل ابعاده ومستوياته**، مما كانت نتيجته ليس اختلاف شروط النهضة واحلامها ومشاكلها، قليلاً او كثيراً، من قطر عربي الى آخر، بل ايضاً، وهذا اكثر وقعاً على مسيرة النهضة العربية في العصر الحاضر، تبادل الاخذ والعطاء بين الاقطار العربية الاكثر تطوراً والاقطار العربية الاكثر تخلفاً، مما يفتح المجال **لتوريد وتصدير الايديولوجيات المحافظة داخل الوطن العربي**

وبالتالي قيام انتكاسات على صعيد الوعي والفكر، كما على صعيد الصراع الايديولوجي والعمل السياسي.

كل هذه المعطيات قد جعلت قضية النهضة في الوطن العربي قضية معقدة جداً بحيث **لا يمكن ربطها ربطاً سببياً بجملة من المحددات، المضبوطة تأثيراً وعدداً**، وبالتالي لا يمكن ولا يجوز تفسير الاتجاهات والصراعات الفكرية التي تنتج عنها او ترافقها تفسيراً احادي الاساس او الاتجاه. ان تعدد المحددات واختلافها وتشابكها وتوالدها بالصورة التي ابرزناها من قبل قد عملت على تحويل الساحة الفكرية والايديولوجية في الوطن العربي الى حزم من الاتجاهات والتيارات تتقاطع وتتوازى، تلتقي وتفترق، ليس على مستوى واحد بل على مستويات مختلفة، مما يجعل من عملية تصنيفها على اساس ما يكون هناك من علاقة انعكاس او ارتباط بينها وبين الواقع الاجتماعي الطبقي، عملية اختزالية بالضرورة: **اختزال الفكر واختزال الواقع معاً**. وفي هذه الحالة، يصبح التصنيف موجهاً بالفكرة المسبقة التي يريد المصنف البرهنة على صحتها، وليس وسيلة اجرائية للتعرف على الموضوع من دون افكار مسبقة.

لنعرض بايجاز الى انواع الاختزال التي راجت، وما زالت تروج، في الخطاب «التنظيري» العربي المعاصر:

ـ هناك، اولاً، التصنيف الذي يمارس الاختزال بسذاجة وبساطة بدائيتين والذي يتلخص في القول ان دعاة الاصالة او «التراثيون» يمثلون او يعكسون بصورة مباشرة مصالح طبقة اجتماعية اقطاعية بينما يعبر دعاة المعاصرة او «الحداثيون»، وبصورة مباشرة كذلك، عن مصالح طبقةاخرى، طبقة برجوازية، هي النقيض التاريخي لتلك.

ـ وهناك من يحاول «تجنب» هذه البساطة الساذجة في التصنيف والربط بين الفكر والواقع، فيأخذ بعين الاعتبار بعض جوانب التعقيد في المسألة ويصنف دعاة الاصالة ضمن اتجاه ايديولوجي عام يسمه بـ «السلفية» او «الماضوية» وينظر اليه بوصفه يمثل **امتداداً** لأيديولوجيا الاقطاع القروسطوية في الواقع العربي الراهن، بينما يصنف دعاة المعاصرة او الحداثة ضمن اتجاه ايديولوجي كذلك يربطه بقوى التجديد في الوطن العربي، برجوازية كانت ام «بروليتارية».

ـ وهناك اخيراً، وليس آخراً من يلتمس تصنيفاً آخر، بسيطاً كذلك، معتمداً احد القوالب الجاهزة، فينظر الى اشكالية الاصالة والمعاصرة بوصفها تعبيراً عن «التذبذب» بين موقفين او طرفين متصارعين. وبما ان «التذبذب»، بهذا المعنى، سمة اساسية من سمات «البرجوازية الصغيرة»، فإن ما نسميه بـ «اشكالية الاصالة والمعاصرة» سيغدو في هذه الحالة مجرد مظهر من مظاهر «ايديولوجيا البرجوازية الصغيرة» في المجتمع العربي.

هذه الانواع من التصنيفات الاختزالية التي يأخذ بها الخطاب «التنظيري» العربي المعاصر لا تحل مشكلاً ولا تفسر واقعاً ولا تدفع بالبحث خطوات الى الامام، بل بالعكس تعمل على تجميد

الفعالية الفكرية ضمن قوالب جاهزة لم تتعرض لعملية امتحان لمدى اجرائيتها في ضوء معطيات الواقع العربي الملموس، قوالب توظف كما هي، اي بالمضمون نفسه الذي تحمله عن الواقع الذي، استخلصت منه اول مرة، الواقع الاوروبي. وهكذا فبدل ان تخضع هي لعملية تطويع مع واقعنا يعمد المصنف، على العكس من ذلك، الى تطويع الواقع العربي وتفصيله ـ في ذهنه ـ بالصورة التي يجعل ذلك الواقع «يقبل» التأطير داخلها. اننا نرفض مثل هذا المنهج الاسقاطي ـ اسقاط مفاهيم استخلصت من تحليل واقع معين على معطيات واقع آخر لم يسبق تشريحه وتحليله، والتأكد بالتالي من مدى تطابق معطياته الاساسية مع مضمون تلك المفاهيم ـ نرفض هذا المنهج الاسقاطي، ليس من موقع ايديولوجي معاد او مشكك، بل نرفضه باسم الاطار المرجعي المنهجي لتلك المفاهيم نفسها: **الديالكتيك**. ولذلك فنحن هنا لا نرى فائدة في مناقشة هذه التصنيفات الاختزالية و «الرد» على اصحابها. يكفي ما قلناه في مقدمة هذه الدراسة حول الاستقلال النسبي للفكر والواقع وشروط الربط الجدلي بينهما، وما ابرزناه في الصفحات الماضية من ضروب التعقيد الذي يتسم به الوضع التاريخي والاجتماعي والفكري الذي يؤطر المسألة التي نحن بصددها، مسألة الاصالة والمعاصرة.

لنكتف، اذن، بالتأكيد مرة اخرى ـ ولعل هذه هي الخلاصة العامة لما قمنا به حتى الآن من تحليل للمسألة موضوع بحثنا ـ **على ان العلاقة بين الصراع الطبقي واشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ليست علاقة سببية بصورة من الصور، وبالتالي فالمصالح الطبقية، سواء منها المتضامنة او المتصارعة، لا تفسر هذه الاشكالية**. وغني عن البيان القول ان وجود هذه الاشكالية لا ينفي وجود الصراع الطبقي ولا الانعكاس الفكري له: الصراع الايديولوجي.

لقد كان يمكن ان نقف بهذا البحث عند هذه الخلاصة، فهي تختم «المرافعة» ضد القضية الموكولة الينا. ولكن المرافعة ضد نوع معين من الطرح لقضية هي قضيتنا لا يعفينا من واجب التصريح، بالخطوة الاولى ـ على الاقل ـ للطرح الذي نعتقده اقرب الى الصواب. من اجل هذا نجد انفسنا مضطرين الى مواصلة النقاش.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، وبإلحاح، هو: اذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس ولا يفسر اشكالية الاصالة والمعاصرة كما تطرح في الفكر العربي الحديث والمعاصرة، فما الذي يؤسسها؟

انه نوع آخر من السؤال ـ الجواب. ذلك لأنه اذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس ولا يفسر هذه الاشكالية فليس هناك من «واقع» آخر يمكن ربطها به غير **الواقع الثقافي والفكري** نفسه. لنقل اذن بكل وضوح: ان اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر **اشكالية فكرية ثقافية محض**، بمعنى انها تجد اسسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري، العربي الراهن، في مكوناته وتناقضاته. فلنسلط بعض الاضواء على هذه الدعوى.

لعله من نافلة القول التأكيد هنا على ان المشكل الثقافي، كما تعاني منه شعوب العالم الثالث، مرتبط بالاستعمار واساليبه ونتائجه. لقد دمر الاستعمار ثقافة الشعوب التي استعمرها، او على الاقل عمل في اتجاه قمعها وتأزيم نموها، وفي المقابل قدم ثقافته، بل فرضها كثقافة عالمية، ثقافة للعالم «المتحضر»، فكان رد فعل هذه الشعوب، خلال الكفاح الذي خاضته من اجل استرجاع سيادتها واستقلالها، هو الاتجاه نحو احياء **الثقافة الوطنية** تأكيداً للهوية وحفاظاً على مقومات الشخصية. وبطبيعة الحال، فإن الوعي بهذا التدمير الثقافي الذي مارسه المستعمر كان، اولاً وبالدرجة الاولى، **وعي النخبة المثقفة**، كما ان رد الفعل ضد هذا التدمير والمتمثل في احياء الثقافة الوطنية، او البحث عنها، كان، اساساً، من **النخبة** نفسها. ونحن عندما نركز هنا على «النخبة» لا نلقي بالجماهير الى الهامش ولا نقلل من دورها، وانما ننظر الى النخبة في هذا المجال بوصفها الطليعة التي تمارس الريادة والقيادة على صعيد الفكر والثقافة، اي بوصفها انتليجانسيا تعبر عن وعي الجماهير، الصريح او الكامن، بوقوفها في موقع المعارضة للنظام السائد والمفروض، النظام الاستعماري بخاصة، وبطرحها للبديل الوطني، وبالتالي التشريع على اساسه للمستقبل.

ذلك هو **الاطار التاريخي العام** لاشكالية الاصالة والمعاصرة، بوصفها اشكالية فكرية، خاصة بالنخبة المثقفة اساساً، وتعم اقطار العالم الثالث كلها. ولكن هناك، داخل هذا الاطار العام، وضعيات تطبعها خصوصيات متميزة، كوضعية الوطن العربي. ذلك **ان الاستعمار، في البلاد العربية عموماً، لم يستطع تدمير الثقافة الوطنية العربية الاسلامية ولا طمس معالمها**، لأنها لم تكن مجرد بقايا او آثار لبنيات ثقافية قديمة شعبية بل كانت، ولا تزال، ثقافة «عالمة» حية، لغة وادباً وديناً وفكراً، متغلغلة في العقل والشعور، في الفكر والسلوك. اكثر من ذلك كانت، ولا تزال، ثقافة الماضي الممجد، الحاضر دوماً في الذاكرة مع كل مشاعر الاعتزاز والحنين، المتخذ كملجأ وحمى ضد اي تهديد خارجي. **وهذا وذاك، في الحقيقة، هو ما يجعل منها في وعينا، نحن العرب، «تراثاً» وليس مجرد** «ارث»، باعتبار ان الارث هو ما يرثه الابن عن ابيه بعد ان يموت هذا الاخير، فهو عنوان على **اختفاء** الاب وحلول الابن محله. اما التراث فهو ما يبقى حاضراً في الخلف من السلف، وبالتالي فهو عنوان على **حضور** السلف في الخلف. ومن هنا خصوصية وضع (Statut) اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: ان الثقافة القومية، العربية الاسلامية، التي طرحت نفسها في الامس القريب، كبديل للثقافة الاستعمارية والتي تطرح نفسها اليوم كبديل، او على الاقل كمنافس وشريك، لثقافة العصر، ثقافة الغرب اساساً، ليست مجرد نقوش او بقايا اطلال او مجرد رموز وعادات ورقصات واغان واعراف، **ليست بقايا ثقافة الماضي، بل هي «تمام» هذه الثقافة وكليتها**: انها العقيدة والشريعة واللغة والادب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات، وبعبارة اخرى **انها في آن واحد: المعرفي والايديولوجي واساسها العقلي وبطانتها الوجدانية.**

وإذن فخصوصية اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر كامنة في

كون العرب يمتلكون تراثاً ثقافياً حياً في نفوسهم وعواطفهم وعقولهم ورؤاهم وذاكرتهم وتطلعاتهم، في صدورهم وكتبهم . . . تراثاً هو من الحضور **وثقل الحضور على الوعي واللاوعي** بصورة قد لا نجد لها نظيراً في العالم المعاصر . وقد زاد من ثقل هذا الحضور، حضور التراث في الوعي واللاوعي معاً، ما سبق ان ابرزناه من قبل من تدخل العامل الخارجي، الغزو الاستعماري، وما اثار ذلك من ردود فعل تمثلت بصورة خاصة في **توظيف التراث، والدعوة الى الاخذ بالتراث، كسلاح ايديولوجي** لمقاومة تحديات التوسع الاستعماري، المادية منها والروحية، وليس فقط كميكانيزم في العملية النهضوية، بل ان استمرارية التهديد الخارجي للعملية النهضوية (اسرائيل والامبريالية العالمية) قد جعلت توظيف التراث كسلاح ايديولوجي ضد «الآخر» يطمس ويقمع المحاولات التي كانت ترمي الى توظيفه في العملية النهضوية، كتلك التي قامت بها سلفية الافغاني وعبده ومن سار على دربهما في المشرق والمغرب والتي تتمثل في محاربة الشعوذة والصوفية الطرقية والفكر الخرافي باسم الدين من جهة، وفي تضمين بعض المفاهيم التراثية مضامين عصرية ليبرالية، من جهة اخرى كتضمين «الشورى الاسلامية» وبعض تطبيقاتها، معنى الديمقراطية الحديثة ونظمها. . . الخ .

غير ان هذا الحضور الايديولوجي للتراث في الوعي العربي المعاصر، وبمعنى آخر استمرار الدعوة الى الاخذ به كسلاح ايديولوجي ضد التهديد الخارجي ليس الا وجهاً واحداً من العملة . اما الوجه الآخر، وهو الاكثر وقعاً وثقلاً على الوعي واللاوعي العربيين في العصر الحاضر، **فهو ذلك الشعور الدرامي بعمق الهوة التي تفصل بين التراث ومضامينه المعرفية والايديولوجية والمعيارية وبين الفكر العالمي المعاصر ومنجزاته العلمية والتقنية ومعاييره العقلية والاخلاقية .**

من هنا نستطيع القول ان ثقل التراث في الوعي العربي وشعور هذا الوعي بالهوة التي تفصل هذا التراث عن معطيات العصر الحاضر المادية والفكرية هو الذي يبرر ويفسر هذا القبول العام، بل هذا التجاوب الواسع الذي تحظى به على الساحة الفكرية العربية المعاصرة عبارة **التراث وتحديات العصر** . ويكفي للدلالة على هذا انعقاد ندوة تحت هذا العنوان، استجاب لها هذا الحشد الكبير من المثقفين الذين هم من ابرز عناصر النخبة المثقفة العربية ان لم يكونوا صفوتها . بل لعل الذي يجعلنا نلمس بصورة اكثر قوة انشدادنا الى هذا الموضوع وخصوصية حضوره الاشكالي في وعينا هو ان هذه العبارة (التراث وتحديات العصر) **تفقد كل دلالتها اذا ما حاولنا ترجمتها الى لغة اجنبية** كالفرنسية او الانكليزية او الالمانية . . . اننا في هذه الحالة سنلاحظ ان كلمة (تراث) العربية لا تقبل الترجمة بالكامل، اذ لا نجد لها مقابلاً في اللغات الاجنبية يحمل كل ما نضيفه عليها من معنى، كما اننا سنلاحظ ان اية عبارة نوفق الى تركيبها باحدى اللغات الاجنبية كترجمة لعبارتنا العربية «الاصيلة» «التراث وتحديات العصر» ستكون في نظر اهل تلك اللغة **من قبيل العبارات الفارغة التي لا تحمل معنى مضبوطاً**، وبالتالي فهي **لن تثير فيهم تلك «الشجون» الفكرية والعاطفية التي تثيرها فينا** . واذا سألناهم عن سبب هذا «البرود» الذي يقابلون به هذه العبارة، فالغالب ان جوابهم سيتضمن ما يفيد ان الربط بين «التراث؟» و«تحديات العصر» لا معنى له .

لنتساءل اذن، لماذا كان الربط بين التراث وتحديات العصر ذا معنى، ومعنى درامي عميق،

بالنسبة الينا نحن العرب، ولماذا كان غير ذي معنى بالنسبة لهم، اعني الاوروبيين؟

- ٦ -

واضح ان الاختلاف بيننا وبينهم في هذه المسألة سيكون راجعاً اما الى «التراث» واما الى «تحديات العصر» واما اليهما معاً.

لنبدأ بـ «التراث» ولنقارن بين حاله عندنا وحاله عندهم.

اذا نحن نظرنا الى تاريخ الفكر الاوروبي الحديث، وبكيفية خاصة منذ بيكون وديكارت (القرن السابع عشر)، وجدناه عبارة عن سلسلة من المراجعات لـ «التراث»، التراث مفهوماً على انه فكر الماضي وفكر الحاضر معاً. فمنذ ان دعا بيكون الى التحرر من جميع الاوهام (اوهام القبيلة، واوهام الكهف، واوهام السوق، واوهام المسرح) واعتماد التجربة منطلقاً ومعياراً، ومنذ ان تبنى ديكارت الشك منهجاً واعلن عن ضرورة «مسح الطاولة» والتحرر من جميع السلطات المعرفية والاعتماد على سلطة العقل وحده، سلطة البداهة والوضوح... منذ بيكون وديكارت، والفكر الاوروبي يعيد قراءة تاريخه على اساس من **الانفصال والاتصال**، من النظر واعادة النظر، من النقد ونقد النقد. **ان الانفصال عن التراث كان من اجل تجديد الاتصال معه، والاتصال به كان من اجل تجديد الانفصال عنه**. وهكذا فما من فكرة جديدة يقول بها هذا المفكر او ذاك، سواء في ميدان العلم والفلسفة او في ميدان الادب والفن، الا وكانت تسجل نوعاً من الانفصال عن التراث، عن فكر الماضي ومعاييره وقيمه. ولكن ما ان تستقر تلك الفكرة وتثبت قدرتها على الصمود امام ردود الفعل التي تثيرها، حتى تتحول الى جسر جديد يتم عبره نوع جديد من الاتصال بالتراث قصد اعادة قراءته واعادة ترتيب العلاقة بين اجزائه ومن ثم البحث عن «الجديد» بين احشائه والعمل على اعادة ترتيب العلاقة بينه وبين الحاضر وهمومه، بصورة تجعل الواحد منهما يغني الآخر ويوضحه ويلهم الفكر الخلاق ويؤسسه. **فكان الفكر الاوروبي، ولا يزال، يتجدد من داخل تراثه وفي الوقت نفسه يعمل على تجديد هذا التراث: تجديده بإعادة بناء مواده القديمة واغنائه بمواد جديدة.**

هكذا أعاد الاوروبيون، خلال القرون الثلاثة الاخيرة، كتابة تاريخهم الحضاري العام بمختلف جوانبه بصورة **تجعل منه تاريخاً، اي صيرورة**. لقد رتبوا تاريخهم الثقافي حسب القرون وجعلوا من كل قرن حقبة تتميز بخاصية معينة او بجملة خاصيات تجعل منها وحدة ثقافية، ولكن غير منفردة وغير معزولة، بل حلقة من سلسلة متصلة، السابق فيها يفسر اللاحق ويؤسسه، واللاحق فيها يغني السابق ويوضحه. لقد عملوا على سد الثغرات وابراز عناصر الوحدة في تاريخهم الثقافي، مبرزين منه ما يستجيب لاهتماماتهم. مهمشين ما لا يستجيب، مستعملين «المقص» لاضفاء المعقولية على صيرورته وتموجاته، لجعل العقل يسود التاريخ وجعل التاريخ يحرك العقل، هدفهم من ذلك كله، هدفهم «الدفين» على صعيد الوعي واللاوعي معاً، هو اقامة استمرارية تشكل اطاراً مرجعياً ثابتاً وواضحاً ترتب فيه الافكار والمذاهب ترتيباً منطقياً وتاريخياً في آن واحد، بحيث يسهل الفصل فيه بين «ما قبل» و «ما بعد».

بهذه الطريقة استطاع الاوروبيون ان يتخلصوا من ثقل ماضيهم عليهم، فأصبح هذا الاخير، يحمل نفسه بنفسه، لا يثقل عليهم ولا يشدهم اليه بل يسندهم ويدفع بهم الى الامام. وسواء أكانت هذه الاستمرارية التي اقاموها في تاريخهم الثقافي تعبر عن حقيقة تاريخية ام عن مجرد وهم، وسواء افسروا هذه الاستمرارية على انها تمت بحركة متصلة ام عبر قطائع، فإن المهم هو **وظيفتها على صعيد الوعي**: انها تنظم التاريخ بصورة تجعل من المستحيل عليهم التطلع، حتى على صعيد الحلم، الى عودة ما قبل ليحل محل ما بعد، ولذلك تجدهم يتجهون الى المستقبل يواجهونه ويسائلونه بل ويسابقونه دون ان يتنكروا لماضيهم او يجعلوا منه صورة لمستقبلهم. ان الماضي، في هذه الحال، يحتل مكانه الطبيعي من التاريخ، وايضاً، وهذا هو المهم، من الوعي بالتاريخ. ونتيجة ذلك كله هي ان الاوروبي عندما يقرأ تاريخه، يقرأ فيه المنطق والعقل فيكتسب من قراءته تلك نظرة الى المستقبل تقوم بدورها على المنطق والعقل.

اما ما نسميه نحن بـ «تحديات العصر»، فهي بالنسبة اليهم ليست تحديات، آتية من خارج، بل هي بنت حاضرهم ونتيجة لمسلسل التطور الذي يربط، في وعيهم، بين ماضيهم وحاضرهم. ان «العصر» لا يتحداهم لأنه عصرهم، بل على العكس هم يسابقونه ويستشرفون آفاق المستقبل ويتنبأون بمشاكله ومستجداته فيأخذون في تكييف حاضرهم، وبالتالي ما تبقى فيهم من ماضيهم وتراثهم، مع متطلبات الغد الذي ينظرون اليه على انه آت لا ريب فيه. وبعبارة اخرى، ان التراث، في وعيهم، لا يدخل في علاقة تغاير واصطدام مع معطيات العصر وآفاق المستقبل لأنهم اعادوا، ويعيدون ترتيبه في الزمان؛ والزمان عندهم خط متصل صاعد لا مجال فيه للكر والفر والاقبال والادبار... وتلك هي **التاريخانية** التي تشكل مع **العقلانية** الدعامة الاساسية للفكر الاوروبي الحديث والمعاصر. والتاريخانية والعقلانية سلوكان فكريان لا ينفصلان. العقلانية هي جعل العقل حاضراً في التاريخ ينظمه على صعيد الوعي ويحركه على صعيد الممارسة، والتاريخانية هي جعل التاريخ حاضراً في العقل يلهمه الدروس والعبر، ويحمله، من حين لآخر، على مراجعة تصوراته وفحص مبادئه وطريقة انتاجه.

تلك، في خطوطها العامة، صورة الوعي الاوروبي منظوراً اليه من زاوية علاقة الماضي بالحاضر فيه... فعلاً لقد ابرزنا فيها الجوانب التي تعكس الاستقرار والطمأنينة واهملنا جوانب الاضطراب والقلق، ليس لأننا اردنا بناء نموذج يخدم قضيتنا، بل لأن الوعي الاوروبي الحديث والمعاصر هو كذلك بالفعل. اما مظاهر الاضطراب والقلق، فلم تكن فيه منذ القرن السادس عشر الى اليوم اكثر من مظاهر مؤقتة تعكس حالات ازمة من ازمات النمو، سرعان ما يتم تخطيها، او تعبر عن حالات نادرة من الشذوذ الذي يؤكد القاعدة. ومهما يكن من تأثير هذه المظاهر المؤقتة في مسيرة الفكر الاوروبي، فإنها لم تبلغ في يوم من الايام المستوى الذي يجعله يشعر بثقل تلك الهوة التي يشعر بها الوعي العربي المعاصر، الهوة بين الماضي والحاضر، التي تجعل اقامة التعارض والتقابل بين «التراث وتحديات العصر» عملاً مبرراً مثقلاً بالمعنى. (نستثني هنا حالة المانيا في القرن الثامن عشر التي ساد نخبتها المثقفة نوع من الوعي بالتأخر، ازاء فرنسا وانكلترا. ولكن ذلك لم يدم طويلاً، اذ سرعان ما اندمجت في فلك الثورة الصناعية).

لننتقل الآن الى **حالنانحن**.ولنركز على جملة المعطيات التي تجعل التراث في وعينا يدخل في علاقة تغاير مع «تحديات العصر».

هنا لا بد من التمييز بين مستويين: **التغاير الموضوعي** بين علم الماضي وعلم الحاضر، بين فلسفة الامس وفلسفة اليوم... وهذا النوع من التغاير لا نناقشه هنا لأنه ليس خاصاً بنا، بل هو قوام تاريخ الفكر البشري بعامة. بل يمكن القول ان تاريخية الفكر الاوروبي انما تقوم على وضوح هذا التغاير وتمايز اطرافه. ما يهمنا اذن هو ذلك **التغاير الذي يقع على مستوى الوعي**، وعينا نحن، **والذي تبدو فيه العلاقة بين التراث والفكر المعاصر مفصومة مقطوعة**، لا يربطها جسر ولا يصلها خيط، وذلك الى درجة ان الواحد منا قد يصرخ، بانفعال ولكن بحسن نية، منادياً: (اني لأقولها صريحة واضحة: اما ان نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته واما ان نرفضه ونوصد الابواب لنعيش تراثنا.. نحن في ذلك احرار لكننا لا نملك الحرية في ان نوحد بين الفكرين)(٦).

ولكن هل صحيح حقاً اننا لا نملك الحرية في ان (نوحد) بين الفكرين:

اذا كان الامر يتعلق بـ «التوحيد» على المستوى الاول، مستوى علم الحاضر وعلم الماضي وفلسفة اليوم وفلسفة الامس... الخ، فهذا غير ممكن، لا لنا ولا لغيرنا، وليس هناك، لا عندنا ولا عند غيرنا، من يطالب باحلال علم الامس وفلسفة الامس محل علم اليوم وفلسفته (اما الدين فهو عند الجميع هو هو لا يتغير، وانما يتغير نوع فهمه والارتباط به).

اما اذا كان الامر يتعلق بـ «التوحيد» بين التراث، تراثنا نحن، وبين الفكر العالمي المعاصر **على صعيد وعينا** فهذا امر آخر. ان المسألة هنا ليست مسألة احلال الماضي محل الحاضر او القديم محل الجديد، بل هي اولاً واخيراً **اعادة بنية الوعي بالماضي والحاضر والعلاقة بينهما**، وهي عملية تتطلب التخطيط في آن واحد لثقافة الماضي وثقافة المستقبل: التخطيط لثقافة الماضي معناه اعادة كتابة تاريخها، وبالتالي اعادة تأسيسها في وعينا، واعادة بنائها كتراث لنا نحتويه بدل ان يحتوينا. اما التخطيط لثقافة المستقبل فمعناه توفير شروط المواكبة والمشاركة: مواكبة الفكر المعاصر والمشاركة في اغنائه وتوجيهه، وذلك هو معنى «المعاصرة».

نحن مطالبون اذن باعادة كتابة تاريخنا، باحياء الزمنية والتاريخية بين مفاصله وفي اصوله وفروعه. ولعل الملاحظات التالية ستجعلنا نلمس الى اي حد يفتقر تاريخنا الثقافي الى اعادة كتابة وتأسيس:

---

(٦) زكي نجيب محمود، **تجديد العقل العربي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ١٨٩. هذا، ولا بد من الاشارة الى اننا نستعيد، هنا، في هذه الفقرة بعض الافكار والعبارات من: محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١: **تكوين العقل العربي**، الفصلان ٢ و٣. ومن البحث الذي سبق ان ساهمنا به في احدى ندوات «التخطيط الشامل للثقافة العربية» التي نظمتها بالكويت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٨٢.

ـ التاريخ الثقافي العربي السائد الآن هو في مجمله مجرد اجترار وتكرار واعادة انتاج، بشكل رديء، للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه اجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها، وفي حدود الامكانيات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة عندهم. واذن فنحن ما زلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج التي وجهتهم، مما يجرنا، دون ان نشعر، الى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، الى جعل حاضرنا مشغولاً بمشاكل ماضينا، وبالتالي النظر الى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي والحاضر معاً.

ـ والتاريخ الثقافي العربي كما نقرأه اليوم في الكتب والمدارس والجامعات هو تاريخ «فرق» وتاريخ «طبقات» وتاريخ «مقالات»... الخ. انه تاريخ مجزأ، تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي. نعم ان طريقة القدماء هذه كانت مبررة تماماً في عصرهم، ولذلك فلا معنى للومهم او انتقادهم، وانما اللوم كل اللوم لانقيادنا الاعمى لما كان نتاجاً لظروف تاريخية خاصة، ولتعاملنا معه وكأنه حقيقة مطلقة.

ـ والتاريخ الثقافي العربي، كما هو سائد اليوم، هو تاريخ علوم وفنون من المعرفة منفصلة بعضها عن بعضها الآخر، تاريخ زمنه راكد وممزق لا يقدم لنا صورة واضحة ومتكاملة عن كلية الفكر العربي ولا عن صراعاته ومراحل تطوره، بل يقدم لنا «معرضاً» او «سوقاً» للبضاعة الثقافية الماضية وكأنها تحيا زمناً واحداً، زمناً يعاصر فيه القديم الجديد مثلما تعاصر البضاعة القديمة البضاعة الجديدة خلال فترة المعرض او السوق. والنتيجة في ذلك تداخل الازمنة الثقافية في وعينا بتاريخنا الثقافي مما يفقدنا الحس التاريخي ويجعل حلقات الماضي تترى امامنا كمشاهد متزامنة وليس كمراحل متعاقبة. هكذا يتحول حاضرنا الى «معرض» لمعطيات ماضينا، فنعيش ماضينا في حاضرنا هكذا جملة واحدة، من دون تغاير من دون تاريخ.

ـ وكما يتسم تاريخنا الثقافي بتداخل الازمنة الثقافية يتسم كذلك بتداخل الزمان والمكان فيه. ان تاريخنا الثقافي يرتبط في وعينا بالمكان ربما اكثر من ارتباطه بالزمان: تاريخنا الثقافي هو تاريخ الكوفة والبصرة ودمشق وبغداد والقاهرة والقيروان وفاس وقرطبة... مما يجعل منه تاريخ **جزر ثقافية**، منفصلة بعضها عن بعضها الآخر في الزمان انفصالها في المكان. والنتيجة حضور هذه الجزر الثقافية في الوعي العربي المعاصر حضوراً لا على التعاقب ولا على التزامن بل حضوراً لا زمانياً.... الشيء الذي يجعل وعينا التاريخي يقوم على التراكم وليس على التعاقب، على الفوضى وليس على النظام.

ـ واخيراً، وليس آخراً، لا بد من ملاحظة ما يسود العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي من اضطراب وانقطاع، وذلك على حساب تاريخنا وعلى حساب دوره ومكانته في التاريخ الثقافي العالمي. لقد بني التاريخ الثقافي الاوروبي على الاستقلال الذاتي، فهو يبدأ من اثينا لينتقل الى روما ثم الى فلورنسا وباريس ومنهما الى باقي انحاء القارة الاوروبية. والعملية قائمة كلها على غبن العرب، على الاستغناء عن تاريخهم الثقافي، على اقصاء تعسفي لدور الثقافة العربية الاساسي في التاريخ الثقافي العالمي. واذا مال بعض المستشرقين الى «الانصاف» صرحوا بأن العرب كانوا

حلقة وصل بين اليونان واوروبا، وهم يجعلون حلقة الوصل هذه «مؤقتة» استغنت عنها اوروبا سريعاً للعودة الى الاصول اليونانية. هذا في حين ان الثقافة العربية لم تكن في الواقع مجرد حلقة وصل بين الثقافة اليونانية والثقافة الاوروبية الحديثة بل لقد كانت بالفعل اعادة انتاج لجانب مهم من الثقافة اليونانية (العلوم والفلسفة) وكانت الثقافة الاوروبية الحديثة اعادة انتاج للثقافة العربية فلسفة وعلوماً. واذن فحضور الثقافة العربية في التاريخ الثقافي العالمي «الاوروبي» هو حضور المؤسس وليس مجرد حضور الوسيط المؤقت. وعلينا نحن ان نثبت ذلك، ليس بمجرد الادعاء والتنويه الذاتي، الرومانسي، بل بالعمل على اعادة كتابة تاريخنا الثقافي واعادة ترتيب العلاقة بين اجزائه من جهة وبين التاريخ الثقافي من جهة اخرى، وعلى اسس علمية وبروح نقدية(٧)

- ٨ -

اذا كانت الملاحظات السابقة قد أكدت ضرورة اعادة كتابة تاريخنا الثقافي، فإن ذلك لا يعني ان علينا ان ننقطع الى ثقافة الماضي وحدها ونهمل بالتالي الحاضر ومشاكله والمستقبل وممكناته، كلا. ان الزمان لا يقف وتراكمات الحياة تزداد تعقيداً وتضخماً اذا لم تعمل فيها باستمرار يد المتابعة والتشذيب والمراجعة والتصحيح. اكيد ان مشاكل الحاضر في ساحتنا الثقافية الراهنة، ترجع في جزء كبير منها، ان لم يكن في معظمها، الى مشاكل الماضي. وهل الحاضر شيء آخر غير عطاء الماضي؟ ومع ذلك فلا بد من الفصل في تلك المشاكل بين ما يستمد الحياة من الماضي وحده وبين ما يتغذى ايضاً من الحاضر ومعطياته.

لقد ركزنا في الصفحات الماضية على ابراز الحاجة الى اعادة كتابة تاريخنا الثقافي وعلينا الآن ان نهتم ببعض مشاكل حاضرنا الثقافي. ولنبدأ اولاً باحدى تلك المشاكل التي يوظف فيها الماضي بصورة سيئة، في نظرنا، مما يزيد من ثقلها على الحاضر والمستقبل معاً.

يتعلق الامر بمفهوم **الثقافة القومية العربية** في ارتباطها بظاهرة التعدد الثقافي التي لا يخلو منها بلد من بلدان العالم اليوم. ان الثقافة العربية كما تشكلت تاريخياً مقوم اساسي من مقومات الشخصية العربية وعنصر اساسي كذلك في وحدة الامة العربية. هذا مما لا شك فيه. غير ان الوحدة الثقافية على صعيد الوطن العربي، وهذا هو العنصر المؤسس لمفهوم الثقافة القومية العربية، لا تعني قط فرض نمط معين على الانماط الثقافية الاخرى المتعددة والمتعايشة، عبر تاريخنا المديد، داخل الوطن العربي الكبير. ان التعدد الثقافي في الوطن العربي واقعة اساسية لا يجوز القفز عليها، بل بالعكس لا بد من توظيفها بوعي في اغناء واخصاب الثقافة العربية القومية وتطويرها وتوسيع مجالها الحيوي.

هناك على صعيد الوطن العربي ثقافات قطرية، عربية في لغتها وجذورها ومضمونها، هي

---

(٧) في هذا الاطار تندرج اعمالنا الصادرة مؤخراً وبالاخص كتابنا: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، و **نقد العقل العربي**، ج ١: **تكوين العقل العربي**.

قوام الثقافة العربية القومية الواحدة. وهناك، كما هو الشأن في اقطار اخرى في العالم، ثقافات «اقوامية»، ثقافات اقليات اثنية او دينية او لغوية تعيش مع الثقافة العربية التي تشكل في كل الاقطار العربية الثقافة الرسمية، اعني ثقافة الاغلبية او بالاحرى الثقافة «العالمة». والحل لمشكلة «التعدد الثقافي» الراجع الى تعدد الاقليات في الوطن العربي لن يكون حلاً قومياً حقاً الا بتوسيع دائرة الثقافة العربية القومية كيما تضم بين جنباتها الثقافات «الاقوامية» تلك. وهذا يتطلب مراجعة مفهوم «الثقافة العربية القومية». فكيف ينبغي ان تتم هذه المراجعة؟

يميل التصور السائد اليوم للثقافة العربية القومية الى جعل نقطة بدايتها في **العصر الجاهلي**. وهذه في نظرنا **نقطة بداية ضيقة جداً تحرم الثقافة العربية من مجالها الحيوي التاريخي، بل تقطعها عن اصولها وفصولها**. ان الحياة الفكرية والادبية في «العصر الجاهلي» لم تكن سوى مظهر من مظاهر ثقافة اوسع، بل لقد كانت مجرد امتداد خافت لحقل ثقافي واسع وعميق وغني تمتد جذوره الى المصريين القدماء والسومريين والفينيقيين واليمنيين القدماء والسريانيين وسكان المغرب العربي الامازيغ. واذا كان العصر الجاهلي العربي قد اكتسى اهمية كبرى في تاريخنا الثقافي «الرسمي» المكتوب فليس ذلك بسبب من امكانياته الثقافية الذاتية بل بسبب ما اضفي عليه من اهمية حينما جعله بعض المفسرين الاوائل اطاراً مرجعياً لغوياً لفهم القرآن. على ان العصر الجاهلي لم يكتس كل تلك الاهمية التي ظل يحظى بها الى الآن إلا بفضل ما تم في عصر التدوين من تأسيس شامل للثقافة العربية في كافة المجالات الدينية واللغوية والعلمية والفلسفية.

وفي نظرنا، فإن البداية الفعلية للثقافة العربية القومية، الثقافة العربية الاسلامية بوصفها المقوم الاساسي للشخصية العربية وللوحدة العربية، كما نتحدث عنها حالياً، انما هي عصر التدوين وليس العصر الجاهلي. ففي هذا العصر، عصر التدوين، شهدت الثقافة العربية اول تخطيط شامل لها، ولقد كان اول تخطيط شامل للثقافة في تاريخ الانسانية كله. لقد تم في هذا العصر تقعيد اللغة العربية، اي رفعها الى مستوى اللغة القابلة لأن تتعلم بأساليب عملية وعلمية، الشيء الذي لم يكن متوفراً في العصر الجاهلي. وفي عصر التدوين ايضاً، اعيد بناء العصر الجاهلي نفسه: ادبه واخباره وايامه، فضلاً عن تدوين العلوم الاسلامية من حديث وتفسير وفقه وتنظير للعقيدة الدينية. وفي عصر التدوين كذلك، تم دمج الموروث القديم الضخم، المتعدد المتنوع، الذي خلفته الثقافات القديمة: البابلية والفينيقية واليونانية والسريانية والمصرية الاسكندرانية، في الثقافة العربية الاسلامية الواحدة، وذلك بواسطة الترجمة والتلخيص والشرح والتعقيب. وبعبارة اخرى، لقد اسهمت في هذا العصر شعوب الوطن العربي الاسلامي كلها، بثقافاتها وخبراتها وكفاءاتها، في صنع الثقافة العربية التي اصبحت منذ ذلك الوقت الاطار المرجعي العام لكل ثقافة داخل الوطن العربي. وكان لهذه الاسهامات المتعددة المتنوعة ان تعددت وتنوعت، داخل الثقافة العربية الواحدة، المذاهب والرؤى والاستشرافات سواء في مجال الدين او العلم او الفلسفة، بما في ذلك فلسفة اللغة العربية نفسها، مما كان عامل اغناء واخصاب للثقافة العربية، وربما ايضاً احد عوامل بقائها وخلودها.

واذن، يمكن القول بصفة عامة ان ما كان قد تبقى من العناصر الحية او القابلة للحياة في الثقافات القديمة السابقة على الاسلام قد اندمج ، بصورة او باخرى، في الثقافة العربية الاسلامية خلال عصر التدوين وبعده. واذن فنحن نعتقد انه لا معنى، تاريخياً، للحديث عن ثقافة فرعونية او فينيقية في العصر الحاضر كثقافة يمكن الارتباط بها. هذا من جهة، ومن جهة اخرى يجب ان نعي تمام الوعي ان قوة الثقافة العربية، نقصد بالخصوص مفعولها القومي الوحدوي، انما يرجع الى ما تم في عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العربي العام، وليس الى العصر «الجاهلي» الذي يشكل بالنسبة للعرب، كما اصبحوا بعد عصر التدوين، «ما قبل تاريخ» هم.

نعم لقد شهد عصر التدوين غلياناً ثقافياً كان من جملة مظاهره ما يعرف تاريخياً بـ «الحركة الشعوبية». ولكن وحدة الثقافة العربية انما صنعت خلال ذلك الصراع الثقافي الايديولوجي الذي شهده عصر التدوين والذي كان من ورائه ظروف موضوعية هي جزء من التاريخ العربي، تقع داخله لا خارجه. والمهم في الاحداث، عندما تصبح في ذمة التاريخ، هو نتائجها وليس دوافعها. ونحن نعرف ان النتيجة الاساسية التي انتهى اليها ذلك الغليان الثقافي الذي شهده العصر العباسي الاول بخاصة هو هذه الثقافة العربية الاسلامية الواحدة الموحدة. اما دوافع ذلك الغليان، اقوامية كانت ام طبقية ام سياسية، فقد ماتت مرة واحدة والى الابد بعد ان أدت وظيفتها. فمن الخطأ، اذن، نقل مشاكل الماضي الى الحاضر والانخراط فيها، بوعي او من دون وعي، حتى ولو كان الهدف منها هو الدفاع عن «الاصالة القومية». ان الاصالة القومية في الثقافة العربية لا ترجع لا الى العصر الجاهلي وحده، ولا الى ما بعده دون ما قبله، ولا حتى الى عصر التدوين بمفرده رغم غناه وخصوبته. ان الاصالة القومية، سواء في مجال الثقافة ام في غيرها من المجالات هي تلك التي صنعها ويصنعها العرب كل يوم، بل كل ساعة. فالاصالة ليست «ركازاً» او كنزاً، ليست معطى خاماً بل الاصالة سمة تطبع كل عمل فيه خصوصية وابداع. والخصوصية والابداع ليسا وقفاً على فترة معينة، لا في التاريخ العربي ولا في تاريخ الشعوب الاخرى. واذا كانت بعض الفترات من تاريخنا قد شهدت من الاعمال الابداعية الاصيلة اكثر مما عرف غيرها فنحن لا نظن ان احداً يجادل في ان عصر التدوين كان الفترة الذهبية في التاريخ الثقافي العربي. فلنستلهم، اذن، ما تم في هذا العصر من تخطيط شامل للثقافة العربية لتدشين عصر تدوين جديد نقوم فيه بإعادة بناء شاملة للثقافة العربية القومية، التي يجب ان تشمل اليوم كما شملت في الماضي، كل الثقافات المحلية والشعبية داخل الوطن العربي مع التفتح الواسع ازاء الثقافات الاجنبية. ومن دون شك فإن التواصل والمثاقفة في جو من الحرية والديمقراطية سيفتحان المجال للاحتفاظ بصورة طبيعية وجدلية بالعناصر الحية في التعددية، وبالتالي بتجاوز هذه الاخيرة لصالح ثقافة قومية اكثر انصهاراً وخصوبة.

هناك الى جانب مفهوم «الثقافة القومية» ـ ولا نقول في مقابلها ـ مشكلة اللغة، لغة بعض الثقافات المخلية. ونحن نعتقد ان الحل الطبيعي التاريخي لهذه المشكلة يجب ان يمر عبر تعميم التعليم وتعريبه ونشر المعرفة العلمية. ان لغة العلم في الوطن العربي، من الخليج الى المحيط لا يمكن ان تكون الا اللغة العربية وحدها دون غيرها، ليس فقط لأنها كانت كذلك في الماضي، وهي

كذلك الى حد ما في الحاضر، بل ايضاً لأن اية لغة او لهجة اخرى داخل الوطن العربي لا تستطيع ان تتحول الى لغة علمية تطول اللغة العربية، فضلاً عن انتشار هذه الاخيرة واحتلالها مكانة مرموقة بين اللغات الحية في العالم. فالتعددية في هذا المجال تنفي نفسها بنفسها، **وتبقى اللغة العربية هي وحدها القادرة على الاحتفاظ بالتعددية وتجاوزها**. وفي اطار هذا الاحتفاظ بالتعدد من اجل تجاوزه لا بد من تعميم منتجات الثقافات «الاقوامية» المحلية والشعبية في الوطن العربي، ولتعميمها لا بد من تعريبها، وفي تعريبها تجاوز لها، وبالتالي ازالة صفة «الاقوامية» عنها، الصفة التي ترتبط غالباً بما هو سلبي في كيان الاقليات، اي ما يبعث فيها روح الانكماش والتثبت في مواقع ضيقة.

ومن القضايا التي نرى من المناسب الاشارة اليها في هذه العجالة قضية «المعاصرة»، لقد ركزنا اهتمامنا حتى الآن على ما يتصل بجانب «الاصالة» و«الخصوصية» في ثقافتنا وسكتنا عما يربطها عادة بجانب «المعاصرة». وبعبارة اخرى، تناولنا بعض المشاكل الداخلية في ثقافتنا ولم نتعرض بعد لقضية العلاقة مع ثقافة (الآخر) الذي يفرض نفسه علينا في كافة المجالات، ثقافة «الغرب».

والحق ان ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا «الآخر» وتابعة له بقدر ما هي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، اعني تراثنا العربي الاسلامي. ونحن نعتقد ان التحرر من التبعية للآخر لا يمكن ان تتم الا من خلال العمل من اجل التحرر من التبعية للماضي، ماضينا نحن. وبعبارة اخرى، ان التحرر من الانبهار بل الاستلاب لثقافة الغرب لا يمكن ان يتم الا عبر ـ ومع ـ التحرر من هيمنة «التراث». والتحرر من التراث لا يعني الهروب منه ولا الإلقاء به في سلة المهملات، كما ان التحرر من ثقافة الغرب لا يعني الانغلاق دونها. **ان التحرر من الغرب ـ ونحن نتحدث هنا في دائرة الثقافة والفكر ـ معناه التعامل معه نقدياً، اي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وايضاً التعرف على اسس تقدمها والعمل على استنباتها في تربتنا الثقافية، وهي بصفة خاصة العقلانية والروح النقدية**. ذلك لأنه اذا كنا نعاني اليوم من كثير من مظاهر الاستلاب ازاء الغرب، فلأننا نأخذ منه النتائج والثمرات ونعرض عن المبادىء والاسس: نستورد منه لنستهلك وليس لنغرس ونستنبت. ومن دون شك فإن النجاح في عملية الغرس والانبات يتوقف على اعداد التربة الصالحة، **والتربة الصالحة لا تستورد**. ولذلك قلنا ونكرر القول بإعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية، لأنه من خلال ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا نكتسب عقلانية اصيلة وجديدة، عقلانية ستكون هي التربة الصالحة، الغنية الخصبة، التي تستطيع حمل مبادىء العلم المعاصر واسسه. وبطبيعة الحال، فالتعامل النقدي العقلاني مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة. ولذلك، كان من الضروري، لنا، سواء من اجل حل مشاكل ماضينا في وعينا ام من اجل بناء مستقبلنا الثقافي، **العمل على نشر الثقافة العلمية** والفلسفية وتكريس اساليب البحث العلمي ومناهجه، نظرياً وممارسة، في ساحتنا الثقافية الراهنة. انه الشرط الضروري لتدشين عصر تدوين جديد يؤسس المستقبل بما يستجيب لمتطلباته ويفي بحاجياته.

وبعد، فلقد فضلنا التعامل مع موضوعنا في عموميته، أعني من خلال مظهر العام فيه، فعالجنا اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ليس ضمن معطيات قطر عربي بعينه، بل ضمن معطيات الثقافة العربية ككل في المرحلة الراهنة من تاريخها. ان هذا الاختيار الذي جاءت خطوات البحث ومراحله كتبرير ضمني له، قد جعلنا نضع الاطروحة المقترحة علينا موضع السؤال منذ البداية: هل اشكالية الاصالة والمعاصرة كما يعيشها الفكر العربي الحديث والمعاصر وكما يجسم مضمونها عنوان هذه الندوة: «التراث وتحديات العصر»، هل هي انعكاس ايديولوجي لصراع طبقي في المجتمع العربي ام انها على العكس من ذلك، اشكالية ثقافية تعبر عن الهوة التي يشعر بها المثقف العربي، من اية طبقة اجتماعية كان، الهوة بين ثقافته القومية التي ما زالت في جملتها ثقافة الماضي، وبين الفكر المعاصر الذي ما زال في جملته فكر الغرب مطبوعاً بطابعه، بمكوناته ومشاكله وطموحاته؟

ومن اجل الحسم في هذه المسألة، ومن اجل تبرير هذا الحسم من الناحية النظرية ومن الناحية التاريخية معاً، انطلقنا من مناقشة نظرية لعلاقة الفكر بالواقع وشروط الربط الجدلي بينهما مؤكدين على ضرورة الفصل المنهجي بين السياسي والايديولوجي والنظري في الساحة الفكرية العربية الراهنة حتى يصبح بالامكان السيطرة، نوعاً ما، على تشعب الاتجاهات الفكرية فيها وتداخل مستوياتها ومناحيها، ثم ربطنا الاشكالية التي نحن بصددها بالمستوى النظري، المستوى الاكثر بعداً عن الواقع الاجتماعي وصراعاته الظرفية. وحتى لا نحلق بالاشكالية موضوع، بحثنا، في سماء الفكر المجرد، بعيداً عن ظروف تكونها وعوامل تطورها، عمدنا الى الفصل في مسألة اساسية تتعلق بطريقة طرح الموضوع، فأكدنا على الحقيقة التاريخية التالية، وهي ان اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لم تكن، ولا هي الآن قضية «الاختيار» بين النموذج الغربي وبين النموذج الذي يمكن تشييده انطلاقاً من التراث العربي الاسلامي، بل هي على العكس من ذلك قضية واقع فرضه الغرب علينا في اطار توسعه الاستعماري وما رافق ذلك من تعميم نموذجه الحضاري على العالم اجمع، مما كانت نتيجته غرس بنيات عصرية رأسمالية الطابع في مجتمعاتنا، في اطار «التحديث» الكولونيالي اولاً ثم في سياق التبعية لمراكز الهيمنة الامبريالية ثانياً، الشيء الذي كرس ويكرس فينا ازدواجية صميمة في كافة مجالات حياتنا، وفي مقدمتها المجال الثقافي نفسه. ومن هنا انتهينا الى النتيجة التالية، وهي ان اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث تجد أصلها وغذاءها في هذه الازدواجية نفسها، وبالتالي فهي الى ان تكون تعبيراً عن الوعي بهذه الازدواجية اقرب منها الى ان تكون انعكاساً لصراع اجتماعي طبقي معين.

ولما كانت هذه الازدواجية تتمثل، على الصعيد الثقافي، في كون الفكر العربي الحديث والمعاصر ظل، وما زال، ينوس بين التراث والفكر الغربي، ولما كانت هذه الظاهرة قد ارتبطت تاريخياً بقضية النهضة وشروطها، فقد رأينا من المفيد التذكير بكيفية التعامل النهضوي مع التراث، التعامل الذي كان قوامه الارتباط بـ «الاصول» من اجل تجاوز الحاضر والماضي القريب الذي

يدعمه والانطلاق بالتالي نحو المستقبل عبر مسلسل جدلي من الاتصال والانفصال عن الماضي والحاضر معاً، وضربنا لذلك مثلاً بمعطيات النهضة العربية الاولى وملابسات النهضة الاوروبية الحديثة. وفي هذا الاطار، ابرزنا كيف ان العملية النهضوية تتم في الظروف الطبيعية عبر الصراع بين قوى التجديد وقوى المحافظة والتقليد اللتين يفرزهما التطور العام للمجتمع، الشيء الذي يسمح فعلاً بامكانية رصد نوع من الارتباط، او العلاقة الانعكاسية، بين الفكر والواقع الاجتماعي الطبقي باعتبار ان قوى المحافظة والتقليد تدافع عن مصالحها المرتبطة بالحاضر والماضي الذي يسنده بينما ترتبط مصالح قوى التجديد بالمستقبل الذي تريد ان تدفع به في الاتجاه الذي يخدم تطلعاتها ويحقق احلامها، باحثة في الماضي البعيد عن «الشرعية التاريخية» لهذه المطامح والاحلام رافعة شعار العودة الى «الاصول» كسلاح ضد خصمها «المقلد» و«المنحرف».

هنا، في مثل هذه الوضعية يصح القول ان الصراع بين التجديد والتقليد، على صعيد الفكر والايديولوجيا، هو بصورة ما، انعكاس للصراع الطبقي على الصعيد الاجتماعي. غير ان وضعية النهضة في الوطن العربي الحديث والمعاصر تختلف عن وضعية النهضة العربية الاولى والنهضة الاوروبية الحديثة في مسألة اساسية، وهي انها لم تكن محكومة بمعطياتها الداخلية وتطوراتها الذاتية وحدها، بل كانت، ولا تزال، واقعة تحت وطأة عامل خارجي ثقيل الوزن مزدوج الشخصية: انه الغرب، غرب التوسع والعدوان، وغرب التقدم والقيم الليبرالية. ان حضور الغرب بوجهيه في الصراع من اجل النهضة في الوطن العربي قد اضاف الى التعقيدات المحلية، سواء الراجعة منها الى الحكم العثماني ومخلفاته ام الى مظاهر التعدد في المجتمع العربي نفسه، تعقيدات جديدة عملت على قيام تحالفات سياسية وتيارات فكرية تقاسمت قوى المحافظة وقوى التجديد سواء بسواء، كما حولت التناقض من تناقض اجتماعي الى تناقض بين «الانا» الوطني القومي و«الآخر» الاجنبي المستعمر، الشيء الذي كان من بين نتائجه التحول من توظيف التراث كميكانيزم نهضوي في افق تجاوزه، الى توظيفه كسلاح ايديولوجي من اجل المقاومة وتأكيد الذات والمحافظة على الشخصية، مما جعله يتحول الى هدف في ذاته، فازداد ثقل حضوره في الوعي العربي بازدياد التحدي الخارجي، وما زال الامر كذلك الى اليوم.

نعم لقد كان يمكن ان نربط بين قضية الاصالة والتحديث، وبين التطورات الاجتماعية والسياسية نوعاً من الربط لو اننا اخترنا معالجة المسألة ضمن تجربة قطرية معينة كما فعلنا في مناسبة سابقة(٨)، لأن التحليل حينئذٍ يكون تحليلاً لواقع مشخص يشكل احدى الحالات الخاصة التي يتكون منها ـ اعني مما هو عام فيها ـ الاطار العربي العام للقضية. ان التركيز حينئذٍ سينصب على ابراز الخصوصية. ولم يكن هذا موضوعنا. ان القضية المطروحة علينا في اطار «التراث وتحديات العصر» يطغى فيها البعد القومي على الابعاد القطرية، بل يمكن القول انها قضية قومية اساساً، وذلك باعتبار ان التراث في جميع الاقطار العربية تراث قومي من حيث انه الثقافة العربية الاسلامية

(٨) انظر: محمد عابد الجابري، «تطور الانتليجانسيا المغربية: الاصالة والتحديث في المغرب،» **دراسات عربية**، السنة ٢٠، العددان ١ و ٢ (تشرين الثاني / نوفمبر ـ كانون الاول / ديسمبر ١٩٨٣)، ص ٣ ـ ٣٩.

التي لا يمكن ربطها بقطر عربي بمفرده. وبالاضافة الى هذا الطابع القومي ـ اللااقليمي ـ للتراث العربي الاسلامي فإن «تحديات العصر» هي هي بالنسبة لجميع الاقطار العربية، وهي تؤول كلها الى منجزات العقل الاوروبي الحديث العلمية والتكنولوجية. واذن فالتفكير في اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بوصفها الوجه الآخر لمشكل «التراث وتحديات العصر»، سيكون قومياً بالضرورة، سواء على مستوى التحليل او على مستوى النتائج.

من هذا البعد القومي، اذن حللنا الاشكالية التي نحن بصددها بوصفها اشكالية الثقافة العربية وبالتالي اشكالية النخبة المثقفة في الوطن العربي التي تعيش المشكل وتعي ابعاده الراهنة والمستقبلية اكثر من غيرها. لقد نظرنا الى المشكلة في مظهرها الثقافي الفكري الذي يتلخص في شعور المثقف العربي بالهوة التي تفصل بين تراثه الثقافي القومي وبين الفكر العالمي المعاصر: فكر الغرب اساساً. ومن اجل جلاء الموقف عمدنا الى المقارنة بين الصورة التي يحملها وعي المثقف الاوروبي عن تراثه والصورة التي يحملها وعي المثقف العربي عن موروثه الثقافي الذي لم يمتلكه بعد كتراث له. لقد ابرزنا كيف ان التراث في وعي المثقف الاوروبي متصل بحاضره وبمشروع مستقبله وبالتالي فهو لا يشعر به كطرف مستقل بنفسه منفصل عنه يدخل في علاقة تباين او تناقض مع حاجات الحاضر ومتطلبات المستقبل، بينما يشعر الواحد منا نحن المثقفين العرب ان التراث العربي الاسلامي بمضامينه ومشاكله الفكرية في واد، والعصر الحاضر وحاجاته والمستقبل ومتطلباته في واد آخر. فكان لا بد من ان ينتهي بنا التحليل الى ان ما هو مطروح علينا ليس التخطيط لمستقبلنا الثقافي وحده، بل «التخطيط» كذلك لماضينا الثقافي بصورة تجعله معاصراً لنفسه باعادة الزمنية والتاريخية اليه، ومعاصراً لنا باضفاء المعقولية عليه، بإعادة ترتيب العلاقة بين اجزائه من جهة وبينه وبين اهتماماتنا المعاصرة والمستقبلية من جهة اخرى.

في هذا الاطار، ادلينا بجملة من الملاحظات التي تجعل اعادة كتابة تاريخنا الثقافي بروح نقدية ورؤية عقلانية تاريخية ضرورة ملحة، ليس فقط من اجل امتلاك تراثنا والتحرر من ثقل حضوره، بل ايضاً من اجل اعداد التربة الصالحة الضرورية لاستنبات اسس التقدم والتطور في فكرنا وثقافتنا المعاصرة، الشرط الضروري لتأصيل «المعاصرة»، اعني تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل والاستنساخ الى معاصرة قائمة على المواكبة والمساهمة انتاجاً وابداعاً. ولم يكن من الممكن، ونحن نتحدث عن التخطيط لثقافة الماضي وثقافة المستقبل، ان نسكت او نتغافل عن مشاكل حاضرنا الثقافي، ولذلك رأينا من المناسب الادلاء بجملة من الملاحظات تدور حول اعادة تأسيس مفهوم «الثقافة العربية القومية» من جهة وضرورة التعامل النقدي مع الثقافة العالمية المعاصرة، ثقافة الغرب اساساً.

لنختم بالقول مرة اخرى ان الحاجة تدعو العرب الى تدشين «عصر تدوين» جديد، الى تدشين منطلق نهضوي جديد، يبدأ هذه المرة ليس من الدعوة الى تبني نموذج معين او الاحتماء به، بل من نقد النماذج كلها، لا بل من نقد السلاح، سلاح العقل العربي نفسه.

تعقيب ١

السيد يسين

مقدمـــة

كاتب هذا البحث عن اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي ام مشكل ثقافي؟ د. محمد عابدالجابري من ابرز المفكرين العرب الذين ظهروا في السنوات الاخيرة، في مجال الدراسات الخاصة بالتراث والمعاصرة. وبالرغم من تعدد الكتابات في هذا المجال، الا اننا نستطيع ان نفرد فئة خاصة منها تتسم بأهمية كبرى، تلك هي الكتابات التي يبدعها اصحاب المشاريع الفكرية المتكاملة. ولدينا في هذا الصدد عدد من المشاريع تختلف في المنهج الذي تصدر عنه في قراءة التراث. لدينا مشروعان يقومان على القراءة الماركسية للتراث هما مشروع حسين مروة ومشروع الطيب تيزيني[١]، ويعلن تيزيني ان مشروعه سيخرج في اثني عشر جزءاً. اضافة الى ذلك لدينا مشروع ألفي آخر هو مشروع حسن حنفي[٢] وهو بمثابة مقدمة للاجزاء التالية. ومشروع حسن حنفي قراءة، هي مزيج من القراءات الاسلامية والماركسية والفينومونولوجية. ويقرر حسن حنفي في مقدمته ان الجزء الاول من مشروعه سيكون عنوانه من **العقيدة الى الثورة**، وهي «محاولة لاعادة بناء علم اصول الدين التقليدي كايديولوجية ثورية للشعوب الاسلامية تمدها بأسسها النظرية وتعطيها توجيهات للسلوك».

مشروع عابد الجابري هو المشروع الرابع ـ بحسب ظهوره ـ في قائمة هذه المشاريع.

---

(١) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، ط ٤، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١)، والطيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة**، ٢ ج، ج ١: **من التراث الى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**، ط ٣ (دمشق: دار دمشق للطبع والنشر، ١٩٧٩)، وج ٢: **الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى** (دمشق: دار دمشق للطبع والنشر، ١٩٨٢).

(٢) حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠)، ج ١.

وقد بدأت مقدمات المشروع بمقدمة منهجية مهمة[٣]. في هذه المقدمة ظهر الجابري لأول مرة باعتباره كاتباً قرر ان ينضم الى قائمة اصحاب المشاريع الفكرية المتكاملة في دراسة التراث. غير ان المحاولة الكاملة جاءت في كتابه الاخير[٤].

واذا كان العرضُ السابق اهتم بوضع كتابات الجابري في اطار المشاريع الفكرية العربية للقراءة الجديدة للتراث، الا انه من المهم ان نتوقف قليلاً عند نهج الجابري قبل الانتقال الى مناقشة افكاره في البحث المقدم الى هذه الندوة.

تتسم كتابات الجابري بالدقة الشديدة وبالصرامة المنهجية. لقد قرر منذ البداية ـ فيما يبدو ـ ألا يكون من اصحاب المشاريع الألفية، وهو لذلك ـ وهذا مما يحمد له كثيراً ـ يقتصد في العبارة، ولا يميل الى الاستطراد، ويكتب باسلوب مركز ومكثف، مما يدعو قارئه الى ان يبذل مجهوداً فكرياً حقيقياً حتى يستطيع ان يتتبعه. وأهم من ذلك كله ان الجابري ـ كما يبدو من كتاباته ـ ملم إلماماً دقيقاً بالتراث، في الوقت نفسه الذي يعرف بدقة اهم انجازات الفلسفة المعاصرة، وفتوحها المنهجية والنظرية. تتردد في كتاباته اصداء كانجيم، وباشلار، وميشيل فوكو، وبارت، وكريستييفا. غير انه اتخذ قراراً منهجياً مهماً يمكن مناقشة مدى شرعيته: لقد قرر ان يستعين بمصطلحات هؤلاء المفكرين في دراسة اشكاليته الخاصة بالتراث العربي، بغير ان يلتزم بالتعريفات التي اعطاها هؤلاء المفكرون لهذه المصطلحات. فهو حين يستخدم مثلاً مفهوم «النظام المعرفي» Epistemê وهو من المصطلحات الاساسية التي يستخدمها ميشيل فوكو يقرر: «اننا . . لا نحذو حذو النعل بالنعل كما يقال، بل نلمس لعملنا مفاهيمه وتوجيهاته من طبيعة موضوعه الخاص: الثقافة العربية»[٥]، واهم من ذلك انه قرر الا يطبق اطاراً نظرياً مرجعياً جاهزاً، سواء أكان ذلك الاطار الماركسي او غيره، على قراءة التراث العربي، لأن هذه الاطر ـ في رأيه ـ هي نفسها تحتاج لاختبار مدى صلاحيتها، وبالتالي فهي لا تصلح الآن كاداة لهذه القراءة. ومن هنا ـ وان صح التعبير ـ فقراءته قراءة من الداخل، ونعني بذلك محاولة الغوص في التراث نفسه، واعادة تكوين الظروف التاريخية والاجتماعية التي احاطت بنشأته وتطوراته. ولعل السؤال هنا: هل هناك قراءة من الداخل، يمكن ان تتحرر من هدي موجهات نظرية محددة، ام ان الباحث سيستعين بغير بناء نظري متماسك، بما في ترسانة العلوم الاجتماعية المعاصرة من مفاهيم ومصطلحات ونظريات، ينتقي منها ما يشاء، ويدع منها ما يشاء، وما هو ضمان الاتساق النظري في هذه الحالة؟ هذه نقطة تستحق ان نقف عندها.

ولعل الملمح الثالث من ملامح منهج الجابري انه ـ بحكم تكوينه الفلسفي ـ تقوم كتابته

---

(٣) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٤) محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١: **تكوين العقل العربي**.

(٥) المصدر نفسه، الفصل ٢، ص ٥٥، هامش ١.

على اساس «معماري» دقيق. فهو يبدأ بالوضع الدقيق لمشكلة البحث، ثم هو من بعد ـ عادة ـ ما يتبنى مسلمة اساسية او عدة مسلمات، ثم يمضي بدأب شديد لاثبات هذه المسلمات، حتى يصل الى نتائج اساسية. وهو في هذا المسار يقود القارىء في الدروب الوعرة والمسالك الشائكة، حريصاً على ان يسدّ جميع المنافذ فلا يبقى امام القارىء الا التسليم اخيراً بنتائجه التي توصل اليها.

محمد عابد الجابري اضافة الى كونه كاتباً مبدعاً هو كاتب خطر في الوقت نفسه! وخطورته تتمثل في انه يجيد صياغة الانساق المغلقة. وفي النسق المغلق تبدو خطورة في انه اذا كانت المسلمة الاساسية التي يصدر عنها الباحث ليست صحيحة، او ليست هي المسلمة الوحيدة، فإن كل البناء بعد ذلك يمكن التساؤل عن مدى متانته. ومن سمات النسق المغلق ايضاً القطعية الشديدة في وضع الفروق بين المفاهيم وبناء مجموعات متكاملة من النتائج بناء على هذه الفروق التي قد لا تكون صحيحة.

وخطورة النسق المغلق اخيراً، في انه قد يكون تدريباً فكرياً راقياً في حد ذاته، ولكنه قد يتسم بسمة اللاتاريخية. لقد قرر الجابري مثلاً ان الفكر النهضوي العربي يمكن النظر اليه باعتباره كلاً قابلاً للدراسة، ما دمنا في الثمانينات ما زلنا نطرح الاسئلة نفسها التي طرحناها من بداية عصر النهضة العربية. هذا الطرح يتجاهل الممارسة التاريخية وتأثيرها على نوعية الاسئلة ذاتها التي تطرح الآن. هل حقاً نحن نطرح الاسئلة نفسها التي طرحها رفاعة الطهطاوي؟ وهل يمكن ذلك بعد ان مرّ المجتمع العربي بحقبة ليبرالية كاملة، امتحنت فيها الافكار الليبرالية، ووضعت المؤسسات الليبرالية على محك التطبيق؟ وهل يجوز ذلك بعد حقبة الاشتراكية العربية التي قادتها الناصرية، والتي ادت الى تغيرات كبرى على صعيد الفكر والممارسة؟

وكمثال آخر: هل نستطيع ان نقنع ـ كما فعل الجابري في دراسته للخطاب العربي المعاصر ـ بالتركيز على قضية التناقض في الخطاب او مدى تناسقه الداخلي، بدون ان ندرس الظروف التاريخية لنشأة الخطاب، والصراع الذي دار بين اصحاب «الخطابات» المختلفة، ومدى القبول الجماهيري لخطاب ما في لحظة تاريخية معينة، واسباب ذلك؟ (كجماهيرية الخطاب الديني في الوقت الراهن؟).

كانت كل هذه ملاحظات ضرورية عن منهج الجابري، فإنه ليس باحثاً عادياً، ولذلك كان من المهم التأمل العميق في كتاباته السابقة حتى نستطيع ان نؤسس ملاحظاتنا على ورقته.

يبدأ الجابري ورقته بأن القضية التي سيحاول اثباتها هي «ان اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا تعكس بالضرورة وضعاً طبقياً ولا تعبّر بالضرورة عن مصالح طبقية. وبعبارة اخرى ان المواقف المختلفة ازاء هذه الاشكالية ليست بالضرورة جزءاً ولا مظهراً من الصراع الايديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، اي الصراع بين ايديولوجيات تعكس مصالح طبقية متناحرة».

وقد قرر ذلك على اساس ان الفكر يتمتع باستقلال نسبي عن الواقع، وفي بعض هذه

الحــالات يتحـوّل الفكـر الى عقيدة او مذهب فكـري مستقـل بنفسـه، ومن هذه الحـالات «الاشكاليات النظرية» مثل اشكالية الاصالة والمعاصرة، فهي في نظره يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة بالمائة.

١ ـ فلنحـاول ان نـاقش المسلمة الاساسية للبحث، كيف يمكن التدليل على ان اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث تعكس او لا تعكس بالضرورة وضعاً طبقياً او لا تعبر عن مصالح طبقية؟ ليس لدينا من سبيل ـ فيما اتصور ـ الا التحليل التاريخي لنشأة الاشكالية وتطوراتها عبر الزمن، واهم من ذلك اجراء تحليل اجتماعــي معرفي متعمق لنسبة كل تيار داخل الاشكالية الى الجماعات الاجتماعية المختلفة التي تبنته في لحظة ما، او طورته، او هجرته (ولتكن هذه الجماعات الاجتماعية فئات او شرائح او طبقات اجتماعية).

ولن يعنينا في هذا الصدد اي تحليل منطقي حتى ولو كان في دقة تحليلات الجابري. وحتى لا يطول بنا الحديث في هذه النقطة، ألم يكن طرح اشكالية الاصالة والمعاصرة في الحقبة الناصرية طرحاً طبقياً؟ الم ترفع راية الأصالة الجماعات والطبقات التي كانت مصالحها الطبقية تتناقض مع تطبيق الاشتراكية، ألم يرفع شعار تناقض الاسلام مع الاشتراكية، كمحاولة لمنع تبني الاشتراكية كمنهج فكري في تحليل المجتمع وكتطبيق؟ (ونستطيع ان نرجع هنا الى التقرير الذي أعدته لجنة مؤتمر القوى الشعبية بصدد الميثاق الذي طرحه عبد الناصر).

ولا يعني ذلك بطبيعة الاحوال اننا نستطيع في كل حقبة تاريخية اقامة صلة عضوية بين المصالح الطبقية واشكالية الاصالة والمعاصرة، ذلك انه في حقبة معينة كالحقبة التي نعيشها الآن، قد يصعب الربط المباشر بين الدعوة للاصالة المنتشرة بين فئات وطبقات اجتماعية شتى وبين المصالح الطبقية.

غير ان التأكيد القاطع للجابري ان الاصالة والمعاصرة كاشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو مائة بالمائة، تأكيد محل نظر، وقد لا يصمد طويلاً امام التحليل الدقيق.

٢ ـ وفي مجال الحديث عن الاستقلال النسبي للفكر عن المجتمع قرر الجابري ان «... الايديولوجيا الدينية، وبصورة عامة المضمون الايديولوجي للتراث، يبقى هو هو على مدى مسافات زمنية طويلة، وحقبة تاريخية مختلفة، فيعتنقه الناس بعد ان يكون الاساس الطبقي الاجتماعي الذي انتجه او ساهم في انتاجه قد تغير تمـاماً عبر العصور والاحقاب». وبالرغم من صحة هذه المقولة بالنظر الى النشأة التاريخية لحقيقـة فكـرية ما، ومن ساندها من طبقات اجتماعية، الا ان الجابري لم يلتفت الى اهمية التحليل الطبقي لمن يتبنى هذه العقيدة في الوقت الراهن، وهذه مسألة مختلفة عن المسألة الاولى! حين يقرر الجابري ان المضمون الايديولوجي للتراث يعتنقه «الناس» بعد غياب اصوله الطبقية، فهو لم يتوقف ليسأل نفسه: اي ناس؟ وهؤلاء الناس الا يمكن تصنيفهم طبقياً؟

٣ ـ حين تعـرض الجابري الى تصنيفات المواقف المختلفة من التراث: او ما اطلق عليه «العصرانية» و«السلفية» و«الانتقائية» قرر ـ وهو محق ـ ان في هذا التصنيف تبسيطاً مخلاً، وانه ينبغي اقامة التصنيف على مستويات ثلاثة:

ـ المستوى الذي يتحدد بالزوج الاصالة/ المعاصرة.

ـ المستوى الذي يتحدد بالزوج الليبرالية/ الاشتراكية.

ـ المستوى الذي يتحدد بالزوج النظرية/ القومية.

وقرر الجابري ان كل مستوى من هذه المستويات ـ من الضروري على الاقل من الناحية المنهجية الفصل بينها بصورة تجعل كل واحد منها ميداناً لنوع خاص من الاختيارات والاشكاليات. وبناء على ذلك قرر: ان المستوى الاول هو ميدان الاشكاليات النظرية وان المستوى الثاني هو ميدان الاختيارات الايديولوجية وان المستوى الثالث هو ميدان الاختيارات السياسية.

وفي تقديرنا ان هذه التفرقة بين الاختيارات النظرية والايديولوجية والسياسية تفرقة تعسفية ولا اساس لها. فالجابري يظن ان فئة الليبرالية/ الاشتراكية هي وحدها ميدان الاختيارات الايديولوجية اي الاختيارات التي تعبر بصورة مباشرة عن المصالح الاجتماعية ـ الطبقية.

وهو لذلك ينفي عن المستوى الثالث ونعني القطرية/ القومية تأثير المصالح الطبقية! ولكن هل هذا صحيح؟ الا نعرف جميعاً ان القرار السياسي الذي يكرس القطرية، او ينزع نحو القومية هو قرار تتخذه نخبة سياسية لها ـ بالضرورة ـ مصالح طبقية محددة تحاول الدفاع عنها؟ ونستطيع ان نسوق مثل الانقلاب السوري الذي ادى الى انهاء الجمهورية العربية المتحدة، وتعبير قادة الانقلاب عن المصالح الطبقية للرأسماليين السوريين والذي كان قرار الوحدة، طعنة موجهة الى مصالحهم الطبقية المستغلة. ومن هنا فإن تفريغ القرار السياسي العربي من مضمونه الطبقي لا يبدو صحيحاً.

وخلاصة ذلك ان التفرقة بين النظري والايديولوجي والسياسي لا اساس لها، وإن هناك تشابكاً شديداً بين كل هذه الميادين. (ويكفي للتدليل على ذلك انه حتى في العلوم الطبيعية التي كان يظن انها متحررة من تأثير العوامل الايديولوجية، لا يمكن دراسة تاريخها وتطوراتها بغير ان تدخل العوامل الايديولوجية في الحسبان. ويمكن ان نشير بهذا الصدد الى دراسة شهيرة لمؤرخ العلم الفرنسي المعروف كانجييم عن **الايديولوجيا العلمية**).

٤ ـ تعرض الجابري الى نقطة اساسية صاغها كما يلي: «اعتقد انه يجب الاعتراف بأننا لا نملك اليوم، واكثر من ذلك اعتقد اننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين ان نأخذ به وبين ان نتركه».

وفيما يتعلق بالشق التاريخي في العبارة فهو صحيح. لقد فرض علينا ـ من خلال الاحتلال والاستعمار ـ النموذج الغربي، ولكن ماذا عن قدرتنا على الاختيار اليوم بعد الاستقلال؟ يقرر الجابري أن القضية ليست الاختيار وانما هي مشكلة الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية. والقضية التي تستحق التأمل هنا، انه، بالرغم من الاعتراف بالازدواجية التي اشار اليها الجابري ـ وهي حقيقة ـ فما زالت قضية الاختيار مطروحة في تقديرنا، ليس بين نموذج

غربي (لأن النموذج الغربي تتعدد صوره تعدداً شديداً) وبين نموذج اصولي (غامض الملامح وغير محدد القسمات). ولكن قضية الاختيار مطروحة على اساس **اعادة صياغة المشروع الحضاري العربي** في ضوء التحليل النقدي لممارساتنا النظرية والعملية في العقود السابقة. والاختيار هنا يعني بكل وضوح استخلاص وصياغة مجموعة متناسقة من القيم الحضارية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، تكون هي اساس استراتيجية النهضة العربية، ومعبرة عن طموح الجماهير العربية العريضة. ان عملية الصياغة الخلاقة لن ترتضي قيمة لمحض كونها مستقاة من التراث، ولن ترفض قيمة اخرى لمحض كونها وافدة من الغرب. ان هذه الصياغة لا بد لها من ان تنأى عن المواقف المتطرفة التي تمجد الذات وتنفي الآخر، او التي تقدس الآخر وتلغي الذات. هناك خبرة انسانية طويلة وعريضة لا يمكن ان ننفصل عنها، وهناك خبرة عربية اسلامية مسجلة في حوليات تاريخنا لا يمكن ان نتجاهلها، ومن هنا قضية الاختيار ما زالت من وجهة نظرنا قائمة، بشرط ان نحدد مضمونها ونطاقها بدقة. ونحن نعلم يقيناً ان موضوع التبعية والاستقلال بالنسبة للعالم الثالث قضية معقدة وتحتاج الى مناقشات شتى ليس هنا مجالها.

ويكفي ان نشير هنا الى دراسة تأملية من اذكى ما نشر في الموضوع للباحث المعروف في الدراسات الافريقية علي مزروعي[٦].

٥ ـ وحتى لا يطول بنا الحديث ـ وان كان قد طال فعلاً ـ نقنع بأن نشير الى المقولة الاساسية التي يتبناها الجابري في الجزء الثاني من ورقته: اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصرة اشكالية فكرية ثقافية محض، بمعنى انها تجد اسسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري العربي الراهن في مكوناته وتناقضاته.

في هذا الجزء قدم الجابري تحليلات ممتازة عن كيف حلت اوروبا قضية الاصالة والمعاصرة، كما انه اشار الى اهمية كتابة تاريخنا الثقافي.

غير اننا نرى ان تأكيد الجابري ان اشكالية الاصالة والمعاصرة هي اشكالية فكرية ثقافية محض، وبالرغم من ان هذه الفكرة هي امتداد لمحاولته نفي تأثرها بالصراع الطبقي، الا ان وضع المسألة بهذه الصورة انما هو وضع مثالي بحت، بالمعنى الفلسفي للكلمة. فهو يعلي من الافكار على حساب الواقع بكل ما يمر به من تفاعلات وصراعات. وكأن هناك مشكلات يمكن ان توصف بأنها فكرية، تكون محصّنة من تأثير الواقع عليها. وكأن الافكار يمكن ان تتفاعل مع بعضها البعض في انعزال عن الواقع.

نحن بحاجة الى تبني اطار اوسع لعلاقة اشكالية الاصالة والمعاصرة بالواقع. ونستطيع ان نسترشد في هذا الصدد باطار اقترحه الفيلسوف الفرنسي جان يوسل في صدد دراسة تاريخ الفلسفة حين اقترح دراسة ثلاثة مستويات:

---

(٦) Ali A. Mazrui, «Exit Visa from the World System: Dilemmas of Cultural and Economic Disengagement,» *Third World Quarterly*, vol. 3, no. 1 (January 1981), pp. 62-76.

ـ دراسة العلاقات بين الوقائع وبعضها البعض.

ـ دراسة العلاقات بين الوقائع والافكار.

ـ دراسة العلاقات بين الافكار وبعضها البعض[٧].

دعونا اذن نوسع اطار البحث، ولا نؤكد كما فعل الباحث ان اشكالية الاصالة والمعاصرة اشكالية فكرية ثقافية محض. ولنحاول ان نحوّل النسق المغلق ـ الذي يحاول الجابري بكل ما يمتلكه من موهبة فذة ان يجعلنا نتبناه ـ الى نسق مفتوح يسع وضع الاعتبارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في موضعها الصحيح.

---

(٧) J. Pucelle, «Limités et ambiguïtés de l'histoire de la philosophie,» dans: *L'homme et l'histoire, actes du VIcongrès de sociétés des philosophie de langue Française* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952), pp. 375-383.

تعقيب ٢

د. اسعد عبد الرحمن (*)

عالج د. الجابري «العلاقة» بين الصراع الطبقي واشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر منتهياً الى القول بأنها «ليست علاقة سببية بصورة من الصور، وبالتالي فالمصالح الطبقية، سواء منها المتضامنة او المتصارعة، لا تفسر هذه الاشكالية». وفي مجال آخر، بذل الكاتب جهده في تسليط الاضواء على دعوة قوامها «ان اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر **اشكالية فكرية ثقافية محض** بمعنى انها تجد اسسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري العربي الراهن، في مكوناته وتناقضاته». وفي ذلك يلجأ الباحث اكثر من مرة الى اسلوب طريف ـ ومفيد بالتأكيد ـ جوهره «قلب» او «عكس» المواضيع والاسئلة المثارة موضوعياً في متن البحث. فمثلاً، بدل ان يبرهن المؤلف على الكيفية التي «يؤسس او يفسر» فيها الواقع الاجتماعي الطبقي اشكالية الاصالة والمعاصرة، نراه يسعى ـ في ضوء معلوماته ومحصلة قناعاته الذاتية ـ للبرهنة على انعدام العلاقة بينهما. كذلك، يقوم الكاتب، في معرض اجابته عن اسئلة معينة، بالاجابة عن اسئلة «مقلوبة» موظفة في خدمة الغرض او الهدف الاصلي المقصود من طرح الاسئلة. فمثلاً، يتحول السؤال: لماذا بقيت اشكالية الاصالة والمعاصرة تمثل منذ القرن الماضي الى اليوم ـ اي على مدى قرن ونصف ـ الاشكالية المحورية في الفكر العربي؟... يتحول الى سؤال «مقلوب» نصه: لماذا لم تعاني النهضة العربية ـ الاسلامية الاولى ولا النهضة الاوروبية الحديثة مما نعبر عنه اليوم بـ «اشكالية الاصالة والمعاصرة» او بما نسميه «التراث وتحديات العصر»؟

في هذا السياق يعكس د. الجابري المهمة الموكولة اليه ويبادر الى تنفيذ مهمة مختلفة قوامها «المرافعة» ضد القضية المحالة إليه... فيتحول، بذلك، من «محام» مطلوب منه اثبات مقولة محددة الى «مدع عام» يجاهد من اجل تفنيد تلك المقولة. وما ذلك الّا نتيجة اقتناع

(*) استاذ في قسم العلوم السياسية بجامعة الكويت، ومدير عام مؤسسة عبد الحميد شومان ـ عمان.

الباحث بأن «الفكر يتمتع باستقلال نسبي عن الواقع» في حالات معينة، وبأن «إشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا تعكس بالضرورة وضعاً طبقياً ولا تعبر بالضرورة عن مصالح طبقية». . رغم. . . «كون المواقف الفكرية المختلفة كثيراً ما تكون عبارة عن صراع طبقي على الصعيد النظري»(*). وضمن الاطار نفسه، وفي معرض المناقشة النظرية لعلاقة الفكر بالواقع وشروط الربط الجدلي بينهما، يرفض الباحث على نحو حاسم التفسير او الربط الميكانيكي القاصر الذي يقع فيه البعض، تماماً مثلما يرفض كل ما من شأنه جعل العلاقة بين الفكر والواقع علاقة مطلقة. . . دون مراعاة لحالات ـ يشرحها الباحث ـ مؤكداً فيها على الاستقلال النسبي للفكر. وفي هذا الصدد، ينتهي المؤلف الى القول بأن درجة الاستقلالية النسبية (عن الواقع) الخاصة «باشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر» هي درجة تميل «نحو المائة في المائة، وهي لا تقبل الحل الا بتجاوزها».

ثم كي يحصّن بحثه ومعالجته للاشكالية ضد التحليق في «سماء الفكر المجرد»، ومن اجل ربطها بظروف تكوينها وعوامل تطورها، ينتقد الباحث الاساليب الرئيسية الثلاثة التي تطرح موضوع الاشكالية على اساس انها مواقف «اختيار» حاسم بين «النموذج الغربي». . . وبين «النموذج السلفي». . . وبين «النموذج الانتقائي» التوفيقي الذي يحاول الجمع بين افضل ما في النموذجين الاولين. وهنا، يوضح الكاتب ان المسألة لا تتعلق بثلاثة مواقف محددة المعالم بقدر ما تتعلق بثلاث مجموعات من المواقف والاتجاهات المتشابكة المتداخلة المعقدة. وبذلك ينجح الباحث، وبالذات عندما يتحدث عن تداخل المستويات الثلاثة، في تجنيب نفسه الوقوع في مستنقع النمطية ـ الانقسامية ـ الثنائية (Dichotomy) سواء أكان التشعيب على اساس الزوج الاصالة/ المعاصرة او الزوج الليبرالية/ الاشتراكية او الزوج القطرية/ القومية. غير ان صياغة الباحث هنا (على عكس ما يفعله بدقة في الصفحة الاولى) لا تحميه تماماً من كل التباس. ذلك انه يكتفي، تحت وطأة اعتبارات فصل هذه الاتجاهات من الناحية المنهجية، بوسم الزوج الثاني (الليبرالية/ الاشتراكية) بأنه ميدان الخيار «الايديولوجي»، ودمغ الزوج الثالث (القطرية/ القومية) بأنه ساحة الخيار «السياسي»، وتصنيف الزوج الاول (الاصالة/ المعاصرة) بأنه ميدان الاشكال «النظري». ومثل هذا الطرح ربما يوحي للمرء وكأن الكاتب قد اغفل كلياً كون القرار السياسي المتعلق بالزوج القطرية/ القومية مثلاً يرتبط كذلك بالاختيارات الايديولوجية التي تعبر بدورها، بصور مباشرة وغير مباشرة، وفي اكثر من واحد من جوانبها، عن مصالح اجتماعية ـ طبقية محددة. كذلك، فإن الطرح ذاته ربما يوحي للمرء وكأن الكاتب قد قطع، في مجال الحديث عن الزوج الاصالة/ المعاصرة، بأنه دائماً مجال نظري صرف معزول تماماً عما هو ايديولوجي وما هو سياسي.

ولذلك، يحتاج القارىء الى متابعة القراءة ليشهد مسارعة د. الجابري الى قطع الطريق على اساءة فهم المقاصد الحقيقية عندما يجزم بأن المسألة ليست مسألة «اختيار» بين النموذجين

(*) التشديد من قبل المعقب.

«الغربي» و«الاسلامي» وانما هي، من جهة، قضية واقع زحف النموذج الحضاري الغربي المعاصر المفروض على الوطن العربي، وعلى العالم الثالث المستعمر كذلك، والذي إن لم يكن قد نجح في سلب الجميع «حرية الاختيار» فإنه كاد، على الاقل، ان ينهش كامل جسد تلك الحرية. وهي ايضاً، من جهة ثانية، قضية «عدم اختيار» ذلك الموروث من ماضينا. وكل ذلك - يتابع الباحث بعد ان يحسن الاستعانة بالجانب الثابت من حقائق نظرية التحديث (Mo-dernization theopry) - افرز حالة من «الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية». وبذلك، تصبح «المشكلة في الحقيقة هي ازدواجية موقفنا من هذه الازدواجية» وبخاصة حين نقبلها في مجالات ونرفضها في مجالات اخرى. بل انه كان من المحبذ لو اضاف المؤلف حقيقة كون ازدواجية ذلك الموقف تنمي، من الناحية العملية، وبطاقة جديدة اضافية، واقع الازدواجية المضاعفة الذي ما فتيء يحكم واقعنا وموقفنا.

وفي معرض استكمال فحصه لطبيعة المشكل المطروح بالرجوع الى تاريخه والى مكوناته ومحدداته، يقدم د. الجابري تشريحاً دقيقاً لطبيعة ومعنى وواقع السؤال النهضوي المحوري المطروح في الفكر العربي الحديث منذ القرن الماضي. وهو هنا يبرز ما يسمّيه آليات، ميكانيزمات العملية النهضوية» سواء في النهضة العربية الاولى التي حققها الاسلام او في النهضة الغربية الاوروبية الحديثة. وفي مجال تعاملهما مع الماضي، يبرز الكاتب كيف «انطلقت كل منهما من الانتظام في تراث، هو تراثها الخاص، او ما تعتقد انه كذلك، ولكن لا لتقف عنده جامدة او راكدة بل لتتكىء عليه في عملية التجاوز النهضوي، تجاوز الماضي والحاضر عن طريق امتلاكهما وتصفية الحساب معهما في الوقت نفسه، والانشداد بالتالي الى المستقبل في توازن واتزان ودونما قلق او ضياع او خوف من تشوه الهوية او فقدان الاصالة او ذوبان الخصوصية».

ومع تأكيدنا من جديد على النوعية المتميزة والمتفوقة لهذه الدراسة، ننهي هذا التعقيب بطرح «التساؤلات» الثلاثة التالية تاركين المجال لامكانية تلافيها او تحولها الى «اعتراضات» على الدراسة في ضوء الاجوبة التي نرجو ان يقدمها د. الجابري:

اولاً: يقول الباحث في بحثه ان الزوج الاصالة/ المعاصرة «لا ينتمي لا الى ميدان الاختيارات الايديولوجية ولا الى ميدان القرار السياسي» بعد ان يفسر ان الزوج القطرية/ القومية هو ميدان القرار السياسي العربي وان قضية الوحدة العربية «هي قضية سياسية في الدرجة الاولى، اي انها رهينة القرار السياسي». والسؤال هو: هل هذا الفصل والتصنيف الحاد - عند الحديث عن الزوج الاصالة/ المعاصرة - نابع فقط من اعتبارات منهجية مقصودة اقتضاها التحليل ام انه - في رأي الباحث - تعبير عن حقيقة الواقع كما يراه؟ وبالتالي: اليس ثمة بعد «سياسي» و«ايديولوجي»، ولو ضئيل، في قضية المعاصرة والاصالة وبخاصة عندما ترتبط الاصالة بالدين؟ والا كيف نفسر ما حدث في «ايران الاسلامية» منذ مطلع الثمانينات يوم اتخذ قرار سياسي بجعل «الدين»... «كل شي» في حياة ذلك البلد السياسية وغير السياسية. كذلك، كيف نفسر المحاولات الجارية مؤخراً في السودان.. ناهيك عن لجوء القيادات السياسية في بعض الاقطار العربية وغيرها الى «اتخاذ

قرار سياسي» بجعل (او التظاهر بجعل) الدين بكليته... في صلب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية للبلدان المعنية؟ وهذا التساؤل الاول مرتبط بالتساؤل اللاحق الثالث.

ثانياً: يقول الباحث «نعم قد تظهر بين وقت وآخر مواقف جذرية «راديكالية» ـ ولكن على صعيد الخطاب فقط ـ بعضها يدعو الى رفض كل المظاهر الحديثة في حياتنا بل وفي العالم كله ويصفها بالجاهلية». ومجدداً، في ضوء المثل الايراني وغيره من قوى سياسية حاكمة باسم الدين، هل يرى الباحث ان هذه الوقائع والحقائق القائمة مجرد اصوات «رفض شاذة»... «على صعيد الخطاب فقط»... ومندرجة ضمن اصوات «الثوابت» التي تحدث عنها الفارابي؟

ثالثاً: يقول الباحث: «ان اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر **اشكالية فكرية ثقافية محض**... » ثم يتابع، مؤكداً على ان المشكل الثقافي في العالم الثالث مرتبط بالاستعمار واساليبه، ويرتبط كذلك بعمليات احياء «الثقافة الوطنية»... وبوعي «النخبة المثقفة» في بلدان العالم الثالث... وان ردود الفعل المقاومة ضد تدمير الثقافة الوطنية كان من «النخبة نفسها» التي «تمارس الريادة والقيادة على صعيد الفكر والثقافة». والسؤال هو: ما دام لهذه «النخبة» هذا الدور المهم... وما دامت (وبالذات في دول العالم الثالث وفي مراحل التحرير الوطني على وجه الخصوص)،نخبة تنتمي في الغالب الى الطبقة الاقطاعية والبرجوازية الصاعدة... كيف نوفق بين هذا كله... والقول بأن إشكالية الاصالة والمعاصرة هي «اشكالية فكرية ثقافية محض»... والاعتراض هنا اساساً على كلمة «محض»؟

تعقيب ٣

د. الحبيب الجنحاني (*)

الفكـرة الاولى التي نريد الـوقـوف عنـدها في هذه الدراسة تتعلق بعدم اقتناع الباحث بامكانية، ولا جدوى تفسير اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر باعتبارها تعكس بالضرورة وضعاً طبقياً، ولا تعبر بالضرورة عن مصالح طبقية عكس الفرض الذي قدمتـه ورقة العمل تحت عنوان: «الصراع الايديولوجي والطبقي حول الاصالة والمعاصرة في الوطن العربي».

لذا فقد سعى منذ البداية ان يثبت عكس ذلك: فبالرغم من تأكيده من انه لا يشك في كون المواقف الفكرية المختلفة كثيراً ما تكون عبارة عن «صراع طبقي على الصعيد النظري» فهو يؤمن بأن الفكر يتمتع باستقلال نسبي عن الواقع. ويعلل هذا الموقف بسببين:

اولاً: يعتـرف بأن الـربط الجـدلي بين الفكر والواقع ممكن بعد الانتقال بصورة الواقع «العامية» الى صيغتها «العالمية». والا فإن الربط سيبقى مرآوياً ساذجاً. . . لكن التيار المؤمن بالربط الجدلي، وبأن الفكر يعكس الواقع لا يعني ذلك عنده عكساً ميكانيكياً مرآوياً، وانما هو عكس جدلي، وعندما نقول: جدلي، فذلك يعني التحليل والترتيب الذي وضعه الباحث شرطاً. . .

اما الفكرة الثانية فتحتاج الى وقفة اطول، فالباحث يشير الى الايديولوجيا الدينية، وبصورة عامة الى المضمون الايديولوجي للتراث؛ فهو «يبقى على مدى مسافات زمنية طويلة، وحقب تاريخية مختلفة، فيعتنقه الناس بعد ان يكون الاساس الطبقي الاجتماعي الذي انتجه، او ساهم في انتاجه قد تغيّر تماماً عبر العصور والاحقاب».

يذكر الباحث بأن هذا المضمون الديني قد انتجته اسس اجتماعية طبقية مباشرة. ولكنه

(*) استاذ تاريخ في كلية الآداب في الجامعة التونسية ـ تونس.

لا يعبر عن الواقع الاجتماعي الطبقي الذي يعيش فيه معتنق هذا المذهب او ذلك، فهو ـ اذن ـ قد تحوّل الى مذهب فكري مستقل بنفسه. اننا نؤمن بأن الواقع الاجتماعي الطبقي الذي انتج الرؤى المذهبية والسياسية غداة الصراع بين علي ومعاوية ،غيّر الواقع الاجتماعي الطبقي لفئة من مسلمي اليوم يتمسك افرادها بالرؤية الاسلامية التي مثلها في التاريخ العربي الاسلامي الامام علي، ثم ابنه الحسين، او فئة اخرى تناصر الحزب الذي مثله معاوية، والذي يمكن تلخيصه في تحويل مؤسسة الخلافة الشورويّة الى كسرويّة وراثيـة(*) سواء أكانت مناصرة هذا الاتجاه، او ذاك عن وعي، او عن غير وعي.

ان الاتجـاهين يعبـران عن واقـع اجتمـاعي طبقي، دون ريب، ولكن معتنق المذهب السياسي والاقتصادي والاجتماعي لأحد الاتجاهين يعبر باعتناقه ايضاً عن واقع اجتماعي طبقي يعيش فيه اليوم، فما دام المضمون الديني او المذهبي الفكري حياً متجدداً فإنه يحافظ على تعبيره عن واقع اجتماعي طبقي متجدد.

ثم هل اصبح الواقع الاجتماعي الطبقي الذي انتج الرؤية الدينية السياسية الاقتصادية التي مثلها يزيد بن معاوية وعبيد الله بن زياد، او الرؤية التي مثلها الحسين بن علي وحجر بن عدي الكندي فعلاً واقعاً تاريخياً لا صلة له البتة بمعطيات الواقع الاجتماعي الطبقي اليوم؟

من ابـرز سمـات التـراث العربي الاسلامي هذه الاستمرارية لا في المستوى الفكري النـظري فحسب، بل في بقايا الظروف الاجتماعية التي انتجته، وقد اشار الباحث نفسه الى «بنيات قديمة موروثة من ماضينا تحتفظ بوجودها، واحياناً بكامل قوتها وصلابتها». ويذكر هو نفسـه في فقرة لاحقـة ان القـوى الممثلة (الجديد) المناضلة من اجله تعمد «الى البحث عن الماضي البعيد عن (اصول) تعيد قراءتها بالشكل الذي يجعل مضامينها تبدو وكأنها تؤسس (الجديد) الذي تناضل من اجله».

إنّ هذه العملية الواعية الهادفة تعكس في نظرنا واقعاً اجتماعياً طبقياً، وان كان يختلف عن الواقع الذي انتج تلك «الاصول».

تطرح الدراسة السؤال التالي: لماذا لم تعاني النهضة الغربية الاولى، او النهضة الاوروبية الحديثة مما نعبر عنه اليوم بـ «اشكالية الاصالة والمعاصرة»؟

اولاً: لأن النهضتين ولدتا نتيجة تطور منسّق، وظروف منسجمة، اما الوضع اليوم فمختل، تداخل وتناقض في البنى، ازدواجية في شتى مجالات الحياة... الخ.

ثانياً: كانت لهما امكانية الاختيار، فاختارتا «الاصول» المطلوبة للانطلاق نحو المستقبل، وتركتا الباقي.

هنالك صراع من اجل «الاصول» نفسها، ولا سيما في المجتمع الطائفي؛ لأن التراث في

(*) لمـا قـدم عمـر بن الخطاب الى بلاد الشام لقيه معاوية في ابهة الملك وزيّه من العديد والعدة فاستنكر ذلك، وقال «اكسـرويّة يا معاوية».

هذا المجتمع ليس واحداً، والاصول ليست هي هي، وهكذا تصبح عملية الرجوع الى (الاصول) مصدراً لتعقيد الشكل، وليس وسيلة من وسائل تجاوز الماضي الحاضر معاً والانشداد الى المستقبل وحده.

هذه القضية تزيد، دون شك، في تعقيد مفهوم «الاصالة» وتشعّبه، فليس هنالك اتفاق على مفهوم «الاصالة»، ولا حتى على «الاصول» التي يجب العودة اليها، خلافاً لما كان عليه الامر فيما يطلق عليه الباحث بالنهضة العربية الاولى، و النهضة الاوروبية. وهنا نجد تأثير الحضارة الحديثة ومدارسها الفكرية ومناهجها المختلفة واضحاً فيما تتسم به نظرة الفكر العربي الحديث والمعاصر الى «الاصول»، واذا كان الباحث قد حصر الصراع من اجل «الاصول» في المجتمع الطائفي حيث التراث فيه ليس واحداً، فإنني اعتقد ان الامر يمسّ ايضاً الاقطار العربية الاسلامية ذات الاصول التراثية المنسجمة، والتي لا تعاني من المشكل الطائفي، فليس هناك اتفاق ايضاً على التراث العربي الاسلامي الذي تجب العودة اليه، فمن يمثل «الاصول» الحقة، المعتزلة ام الاشاعرة؟ ابن رشد ام الغزالي؟ ابن خلدون ام الامام ابن عرفة؟

انه لم يتضح لي لماذا ينفي الباحث ان تكون «اشكالية الاصالة والمعاصرة» ضرباً من ضروب الصراع الايديولوجي المعبّر عن صراع طبقي. ويحصر الاشكالية في مستوى فكري نظري بحت؟ لو حللنا الشرائح الاجتماعية المناصرة للمعاصرة في قطر عربي معين لوجدناها كلها، او جلّها تنتسب الى فئات اجتماعية معينة، لها رؤية اجتماعية طبقية معينة. ولو حللنا الفئات والشرائح المدافعة عن «الاصالة» السلفية لوجدناها تنتسب الى فئات اجتماعية معينة، وليس بالضرورة ان تكون هي واعية بذلك، وهذه الفئات تعتبر نفسها المدافعة الصادقة عن الثقافة الشعبية العربية الاسلامية، اننا نذهب اكثر من هذا فنميل الى القول: ان «العنف الديني» يحمل بين طياته صيغة جديدة من صيغ الصراع الاجتماعي الطبقي، وهو يحمل شعار الدفاع، عن «الاصالة» ايضاً.

تعقيب ٤

د. عزيز العظمة (*)

مهمة التعليق على بحث د. الجابري شأن ليس بالسهل، نظراً لثراء البحث وخصوبة الافكار الواردة فيه والابعاد الكثيرة التي اجتمعت بين دفتيه.

اشكر الباحث على طرح الكثير من النقاط الاساسية التي غالباً ما اهملت او طرحت في نصاب غير سليم. اشكره اولاً على رفض طرح قضية التراث والمعاصرة على انها قضية خيار: هي بالاحرى شأن لا خيار فيه، اذ انها تتناول انماط التعامل مع واقع قائم، يأباه البعض، هو ان التفاعل مع الغرب في القرن المنصرم قد ادى الى انهيار الكثير من البنى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية العربية، وان ما بقي منها يقاوم الزمن اصبح هامشياً مقطوع الصلة مع غيره من البنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية القائمة، وان حل الصراعات والمشكلات الناجمة عن هذا الوضع لا يكمن في الحلم باستعادة ماضٍ اصبح متخفياً: بل يكمن في التعامل مع الواقع القائم.

لا شك ان الباحث محق في اصراره على التمييز بين الشؤون النظرية والايديولوجية والسياسية، تلك الشؤون التي يؤدي الخلط فيما بينها الى الكثير من الالتباس والتمويه اللذين يطبعان مناقشة قضية التراث والمعاصرة. ولا شك في صحة ما يؤكد عليه من الصعوبة البالغة للتحليل السببي الملزم للمواقف المختلفة والمتباينة بشأن قضية الاصالة والمعاصرة في تعقيداتها وتشابكاتها المذهلة التي يشير الباحث الى الكثير منها. ولكنني لست واثقاً من تبسيط واحد يجري في البحث، تبسيط تترتب على ابعاده البعض من الملاحظات التي اود الاشارة اليها.

لست واثقاً من مفهوم اساسي ودارج يستخدمه الباحث، هو مفهوم الهوية او الاصالة. عندي ان الاصالة والهوية علامة، تشير الى وحدة بشرية، دون ان تؤدي معنىً فعلياً. عندما نقول

(*) استاذ محاضر في قسم الدراسات العربية والاسلامية بجامعة اكستر في انكلترا.

مثلاً ان فلاناً عربي، نشير الى انتمائه الى مجموعة واسعة، دون ان يؤدي هذا القول بنفسه اياً من المعاني التي تجتمع في ظل علاقة العروبة هذه: العربي قد يكون دمشقياً او قفصياً او ريفياً، وقد يكون فلاحاً او تاجراً او صحافياً، كما قد يكون ليبرالياً او مسيحياً او ملحداً. وفي هذا الاطار، ليست الاصالة هوية ما هو موروث من الماضي، بل هذا الموروث اضافة الى المستجد، في وضعهما وعلاقاتهما الحالية. لذلك ليست العروبة، او الاسلام بمعناه الاجتماعي، من الامور التي يمكن لنا التحدث عنها بصورة جدية ومقنعة دون اضافات وتحديدات. نتيجة هذا انه من العسير الكلام عن «الهوية» التي تصطدم بالغرب وتتعرض للانكسار، دون ان يكون هذا الكلام ناتجاً عن اهواء ايديولوجية تروم استصلاح مفهوم الهوية في سبيل بناء تاريخ اسطوري، واستطراداً، حاضر اسطوري. لا بأس في فترات النهوض السياسي والثقافي استخدام الاسطورة الايديولوجية في ميدان السياسة، بل ان هذا يبدو وكأنه من سنن الحياة السياسية العام. ولكن يجب عدم مزج المفهوم السياسي للهوية، بالمفهوم التاريخي لها، خصوصاً وان مفهوم الهوية قد يستخدم في سبيل بناء مجتمع قومي حق، على انقاض ما انهدم في القرنين الماضيين، ولكنه قد يستخدم، كما يستخدم اليوم من قبل اصحاب الاصالة والسياسيات الاسلامية، في سبيل الدفاع عن اطر اجتماعية وفكرية وخلقية متخثرة، متخفية في الواقع.

تحدثت عن الهوية لأنها من صلب تحليل الباحث لانشطار الحاضر العربي الى قطاع تقليدي وقطاع حديث. اصل هذه النظرية حسبما اظن، النظريات المبكرة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وهي نظريات تم تجاوزها، رغم انها تعبر عن واقع مرئي، ولو انه ليس بالواقع الاساسي. لكل من قطاعات الاقطار العربية ادوار مستجدة في علاقات التبعية العالمية، وعندي ان الشأن المهم في انشطار المجتمعات العربية لا يتناول القطاع التقليدي والقطاع الحديث، بل ان القطاعات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية في الاقطار المختلفة تتحول بوتائر مختلفة، دون تشابك ضروري فيما بينها، بحيث اننا نرى الوطن العربي وكأنه قد تعرض لبلقنة تجاوزت مجال الحدود الجغرافية، واصبحت بلقنة اجتماعة وفكرية وثقافية واقتصادية ايضاً. ليست هناك اذن قطاعات معينة اجتماعياً او جغرافياً موسومة بالاصالة واخرى بالحداثة. لو نظرنا الى الفئات المدينية المتوسطة مثلاً، لوجدنا ان عدداً لا بأس به من المنتمين اليها ومن ذوي الثقافة التقنية الحديثة، يتجهون الى المفهوم الاسطوري للاصالة المتضمن في ايديولوجية المجموعات السياسية الاسلامية.

والحال كذلك، فإنني اشكر الباحث على رفضه تبسيط قضية التراث الذي يحيلها مباشرة الى الطبقات وصراع الطبقات. ولكنني لا اعتقد انه من المبرر الانتقال من هذا الرأي الاختزالي الى اختزال آخر، يصار به احالة اختلاف الافكار الى انشطار اجتماعي وثقافي بين الحداثة المعاصرة، والى اختزال الموقف الفكري لكل قطاع من هذين القطاعين الى موضعه في وضع الانشطار. ليست النخبة الثقافية وحدة اجتماعية او ثقافية ترتبط بالمجتمع (او بشطري المجتمع المنشق الى حداثة وتراث) برباط ميكانيكي، ليست الانتليجنسيا ضرورة ما يعبر عما اطلق عليه الاستاذ الجابري عبارة «وعي الجماهير، الصريح او الكافي» ـ ذلك انه في الوطن

العربي، حيث لا توجد ثقافة قومية متأصلة ومهيمنة، وحيث المجتمع والثقافة يخضعان للبلقنة التي اشرت اليها، لا يمكن القول بأن المثقفين يمثلون الجماهير، خصوصاً وان ثقافات الجماهير ما زالت في كثير من الاحيان ثقافات محلية مغرقة في محليتها، وثقافة المثقفين نتاج التحولات التربوية في الوطن العربي منذ قرن ونصف.

انني افترض اذن انه لا علاقة عضوية فعلاً بين المثقفين وبين الجماهير ـ هذا افتراض ربما وجد عبارته الابلغ في فشل الاقطار العربية الوطنية والتقدمية في تحويل مجتمعاتها الى مجتمعات قومية فعلاً. لا اعتقد ان المجتمع ـ او الشطر منه ـ كلٌّ عضوي متكامل مترابط ضرورة، ولذلك لا اعتقد ان تفسير النكوص الثقافي والاجتماعي الحاصل اليوم باسم الاسلام، بالرجوع الى مقولة الذات ودفاع الذات عن نفسها، هو بالتفسير الكافي او المقنع. بذلك ليست النهضة وميكانيزماتها التي يصف لنا الباحث بعضها وصفاً متميزاً، ليست نزوع كل اجتماعي نحو النهوض، بل هي حركة قامت من قبل فئات اجتماعية مختلفة وفي ظروف مختلفة في الاعوام المائة والخمسين الماضية.

من هذا الباب نعود الى السياسة بمعناها التاريخي الواسع، وليس بما هي فهم محدود لصراع الطبقات. **ما اود التأكيد عليه هنا هو ان قضية التراث والحداثة ليست بمشكلة ثقافية بحتة كما يرى الباحث**، وان السبب الرئيسي في ذلك هو عدم انعكاس المجتمع في الثقافة بسبب الخصائص الاجتماعية للمثقفين العرب، وعدم تعبير الثقافة عن المجتمع، خصوصاً في ظل الدولة الاستبدادية، هذا اضافة الى سبب عام، وهو تمايز كل ثقافة عن كل مجتمع ما عدا في البعض من المجتمعات المسماة بالبدائية والتي لا تنفصل فيها الثقافة كناحية متميزة من نواحي الحياة التي تستدعي وجود سلك خاص بها.

اما في المجتمعات الاخرى، فتنفصل الثقافة العليا، عن الثقافة المسماة فولكلورية، عن الايديولوجيات (وهذه تستخدم عناصر من الثقافة)، وعن فنون السياسة. في المجتمعات القومية الديمقراطية الحقة، ينعقد الاجتماع بقدر كبير من التطابق الجوهري بين الثقافات والايديولوجيا، وتكمن السياسة في اقامة هذه التطابقات والعمل على استمرارها عن طريق النظم التربوية وغيرها اما في المجتمعات المتسمة بتزاوج الانخلاع التاريخي والاستبداد السياسي، فإن الانزياحات بين مستويات الكل التاريخي تصبح هي الشأن الاساسي والجوهري، اذ انها تصبح في عنفها الاجتماعي والثقافي احد المجالات الاساسية للسياسة ـ خصوصاً وان الدولة في وضع متفكك كهذا تبدو وكأنها ميكانزم ضبط التنافرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وضبط التفاوتات في وتائر التحول (او البلقنة الزمانية)، وذلك بشكل يحافظ على الوحدة الجغرافية ـ السياسية التي تبدو مصطنعة الى حد كبير ـ من هنا الاستبداد.

في وضع كهذا، يبدو ان اختصار قضية التراث والمعاصرة الى قضية ثقافة بحتة شأن غير مجدٍ. صحيح ان التراث والمعاصرة كقضية فكرية، خاصة بالمثقفين. ولكنها تتعداهم ليس بكونها تعبّر من خلالهم عن شطري المجتمع، التقليدي والحديث، بل بوصفها قضية تجد

ابعادها في الاطر الاوسع للثقافة، اي في علاقاتها، بالغة التعقيد بتفاوتات وتنافرات الوطن العربي المعاصر. قد يكون صحيحاً ان قضية التراث ـ ولكن بمعزل عن المعاصرة ـ كانت قضية ثقافية بحتة، حملها البعض من المثقفين ذوي الوظائف الدينية والفقهية، بالتحالف مع بعض القوى المدينية المحافظة ـ المثال على ذلك جمعية المقاصد في بيروت وجمعية التمدن الاسلامي في دمشق، خصوصاً (في الاخيرة) في الثلاثينات والاربعينات من هذا القرن. ولكن قضية التراث اليوم قضية سياسية، ولو كانت غير ذات صلة مباشرة بقضية الطبقات، الا انها ذات صلة بالدولة وبالمجتمع. وقد اشار الباحث، بحق وبدبلوماسية، الى اثر الثقافة النفطية على تفشّي قضية التراث ـ وأذكر بأن الطروحات الاساسية لهذه القضية تمت بالشكل الذي نعرفه اليوم (المعادي للافكار المستوردة) في اطار الصراع السعودي ـ الناصري في الستينات. واود ان اضيف الى هذا الاثر الخارجي، الانزياحات داخل كل مجتمع عربي واثر الدولة الذي سبق ان اقترحت البعض من مواصفاته.

لذلك اختلف مع د. الجابري عندما يقول «من هنا نستطيع القول ان ثقل حضور التراث في الوعي العربي وشعور هذا الوعي بالهوة التي تفصل هذا التراث عن معطيات العصر الحاضر المادية والفكرية هو الذي يبرر ويفسر هذا القبول العام، بل هذا التجاوب الواسع الذي تحظى به على الساحة الفكرية العربية المعاصرة عبارة التراث وتحديات العصر». ليست هذه القضية قضية وجودية، ولا هي محنة ذات، كما ان اساسها ليس الشعور المعرفي والفكري بالبون بيننا وبين الحضارة الكونية. فكل شعور بالبون يرجع الى اطاره الاجتماعي، كما انه ليست ثمة ترجمة مباشرة بين الشعور والخطاب. ان الطرح الحاد في يومنا هذا لقضية التراث والمعاصرة بشكل خيار بينهما، شأن يرجع الى الاوضاع السياسية الراهنة، خصوصاً الى تزاوج ضوضاء الفئات السياسية الاسلامية مع فشل الانظمة القومية في اقامة مجتمعات قومية، وتوريد ثقافة النفط وامواله الى المجتمعات العربية المركزية والمحورية ـ الضوضاء السياسية الاسلامية في مجتمعات فرّغها الاستبداد من السياسة السوية.

احيّي العقلانية المرهفة للاستاذ الجابري، وازكّي دعوة الباحث لعصر تدوين جديد. ولكنني لا ارى في التمثل الثقافي والتاريخاني للتراث حلاً لطرحه السياسي الحاد، ولو انني اتوسم في هذا التمثل احد العناصر الضرورية في هذا الحل المنشود.

المناقشات

١ ـ حسين جميل

أبدأ القول بأني مؤيد لورقة الباحث، مؤيد له في المنهج الذي اتبعه في بحث الموضوع وعرضه، وفي تحليله لاشكالية الاصالة والمعاصرة، وفي تفسيره للمظاهر المختلفة لمواقف الفكر العربي الحديث والمعاصر من التراث وكيفية التعامل معه. ومع هذا فإني ارى ان اعقب على نقطتين جاءتا في هذا البحث.

النقطة الاولى بشأن الاقتراح بإعادة كتابة تاريخنا الثقافي. ان ما يجب اعادة كتابته ليس التاريخ الثقافي فقط، وانما يجب إعادة كتابة تاريخنا السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فكتب التاريخ الاسلامي الصفة الغالبة فيها انها تاريخ الخلفاء والملوك والامراء والوزراء والقادة، والصفة الغالبة فيها الانحياز الى الحكم والتشهير بحركات المعارضة والخارجين على السلطان.

النقطة الثانية تتعلق بتصنيف الباحث للمواقف من مشكل الاختيار بين النموذج الغربي وبين التراث. وقد صنف الباحث المواقف من هذا الاختيار الى ثلاثة رئيسية: عصري وسلفي وانتقائي. واعتقد اننا يجب ان نقف عند الاحسن مما في النموذجين «العصري» و«العربي الاسلامي».

٢ ـ حامد ربيع

لاحظنا أن الباحث قد تجاهل كلية ان هناك محاولات اخرى للاجابة عن الاستفهام موضع هذه الاشكالية، وهو ما يقدم ردوداً سلوكية لا انطباعات شخصية. واذكر على سبيل التحديد مدرسة ادورنو المشهورة والى عرض تفصيلاتها في كتابه **الشخصية المتسلطة**. الباحث اكتفى بالحديث الانشائي المعتاد ونعتقد ان هذا قد آن له ان ينتهي في تحليلنا لمشاكلنا.

٣ ـ ابو بكر السقاف

اوافق الباحث على فكرة الاستقلال النسبي للفكر، ولكن الاستفادة من هذه الفكرة عند ممارسة التحليل والتركيب النظري غير ممكنة بتحول النسبي الى مطلق. نحن بذلك نقضي على فكرة الاستقلال النسبي للافكار.

واذا كانت الاشكالية الثقافية كما يعرضها الباحث في حياتنا العربية ذات استقلال نسبي عن الواقع يميل نحو المائة بالمائة، فما الذي يبقى من علاقة الفكر بالواقع التي لم يرفضها الباحث بل أقر بها في مقدمة حديثه ولكن بدرجة عالية من التجريد. وما كلمة «يميل» إلا محاولة لتخليص يُطلق الباحث من روح المطلق، والمطلق هنا هو ما اشار اليه السيد يسين في تعقيبه عندما تحدث عن النسق المغلق، ونحن نعرف ان العلم يتميز بكونه نسقاً مفتوحاً.

وتبقى كلمة عن القطيعة المعرفية، التي تحتل مكاناً محورياً في تفكير الباحث. ولكن الجابري وكذلك باشلار وفوكو لا يقولون لنا لماذا تتعاقب القطعيات المعرفية في تاريخ العلم والفكر؟

واذا كان الباحث اخيراً يريد ان يكمل مناقشة البنية العلوية قبل مناقشة وتحليل البنية السفلية للمجتمع العربي، فأخشى ان يصل الباحث الى الواقع التاريخي منزوع السلاح، اذا ما واصل السير في طريقه بهذا النهج. واريد هنا ان اشير الى ان تعقيب السيد يسين اتسم بالوضوح والاحاطة والاهتمام بالمسائل الاساسية دون الضياع في التفاصيل.

٤ ـ المطران جورج خضر

عند د. الجابري ملاحظة تبدو جزئية في الاطروحة ولكنها اساسية في حياتنا القومية وهي رئيسية في الاشكالية. يقول في بحثه: «ما كان قد تبقى من العناصر الحية او القابلة للحياة في الثقافات القديمة السابقة على الاسلام قد اندمج في الثقافة العربية الاسلامية خلال عصر التدوين». هذه الثقافات التي اشار اليها استمرت حية واستمر اصحابها احياء من بعد عصر التدوين. وهذه الثقافات مرتبطة بمصادر إلهام من خارج الحضارة الاسلامية ولكنها بقيت تعمل في ديار العرب وهي حية خلاقة، ولم تدون في الثقافة العربية الاسلامية لأنه حسب انها متوازية والحضارة الاسلامية، وان هذه الحضارة تستغني عنها.

٥ ـ سلمى الخضراء الجيوسي

ان الأدب العربي المعاصر، لا سيما الشعر، لم يعد يعمد الى تضخيم التراث والماضي وتأكيده في عملية الابداع، بل انه على الاجمال رفضٌ للماضي، لأن توق الأدب العربي المعاصر (وأتكلم دائماً عن الأدب الطليعي) هو الى المستقبل. وهذا يدل على ان الأدب الابداعي المعاصر لم يدخل في ميكانزم الدفاع الذي تحدث عنه د. الجابري. والتراث موجود حيّ في الشاعر العربي الطليعي: انه حاضر في اللغة، وفي اللهجة، وفي جزء من الرؤيا، هذه الرؤيا التي بعكسها حتى اكثر الشعراء الطليعيين اهتماماً بالحداثة.

٦ ـ عبدالله النفيسي

لقد وضع د. محمد عابد الجابري يده على قاع المسألة المطروحة حين دعانا الى تدشين «عصر تدوين» جديد من منطلق نهضوي جديد. وهو بذلك يؤكد مسؤولية النخبة المثقفة في الوطن العربي مسؤولية تاريخية ازاء قضية التراث والموقف منها.

الموقف التقديسي من التراث كما الموقف الرافض الشامل للتراث، كل يولد نتائج غاية في السلبية.

لقد ارتفعت في الغرب بعض الاصوات تنادي بضرورة مراجعة نظرية المركزية الاوروبية للحضارة، وهو النداء نفسه الذي يرفعه د. الجابري.

٧ ـ محمد عمارة

يتحدث د. الجابري في بداية بحثه عن ان المشكل ليس «الاختيار» بين النموذج الغربي والنموذج الاصيل، فليس لنا خيار، وانا اقول أن تميز الواقع بالازدواجية لا ينفي امكانية الاختيار، بل وضرورته عندما نفكر في مشروعنا الحضاري المستقبلي.

وهناك فكرة خطرة يتحدث عنها الباحث حين يقرر ان الدعوة الاسلامية والنهضة العربية الاولى انطلقت من الانتظام في تراث لتتركز عليه في عملية تجاوز كل الموروث القديم وتشييد تراث جديد. وانا اتحفظ كثيراً على كلمة «كل». واتساءل: هل حقاً تجاوزت الدعوة الاسلامية الاولى كل الواقع الموروث؟ ان هذه الدعوة هي التي قررت ان شريعة من قبلنا هي شريعتنا ما لم تنسخ. ان هناك اصول وثوابت صالحة للاستمرار والعطاء، ولا سبيل الى الحديث عن تجاوزها، والا كان التطور والنهوض مرادفاً ومستلزماً للانقطاع الحضاري.

٨ ـ مراد وهبة

ثمة اشكاليتان في بحث د. الجابري. يقرر الباحث تماثل «ميكانزم» «النهضة العربية الاولى» مع ميكانزم النهضة الاوروبية الثانية، بدعوى ان كلاً منها يعود الى الاصول. ولكني اختلف معه، ذلك ان ميكانزم النهضة العربية الاولى ينطوي على الانتقال من «نسق عبادة الاصنام» الى «نسق التوحيد» والنسقان متناقضان ولا يلتقيان. اما ميكانزم النهضة الاوروبية الحديثة فهو مقيد بنسق واحد لا يخرج عنه، ولكنه يعمل على تطويره من خلال حركة الاصلاح الديني.

اما الاشكالية الثالثة فتتعلق بما يقرره د. الجابري من ان الصراع في الوطن العربي في القرنين الاخيرين هو صراع ضد الغرب ومن اجل الغرب في آن واحد. وهذه اشكالية تنطوي على تناقض يصعب حله. ذلك ان الحضارة الغربية ليست مجرد علم وتكنولوجيا كما يرى د. الجابري، وانما هي حضارة «علمانية» في حدها الادنى و«رأسمالية او اشتراكية» في حدها الاقصى، في حين ان الوطن العربي لا هو علماني في حده الادنى ولا هو رأسمالي او اشتراكي

في حده الاقصى. فكيف اذن يمكن الصراع من اجله. افهم فقط انه يمكن الصراع ضده.

٩ ـ محمود امين العالم

لاحظت ان بعض الزملاء ينتقدون دلالات بعض عبارات د. الجابري التي يستخدم فيها كلمة «التجاوز» على اساس انها تعني الرفض المطلق او الالغاء المطلق. والحق ان مفهوم التجاوز ـ كمصطلح علمي وفلسفي ـ لا يعني النفي المطلق وانما الاستيعاب والارتفاع الابداعي الى مستوى ارقى. ومن ناحية اخرى ارى ان الجابري يعرض لمفهوم العلاقة بين الفكر والواقع على نحو غير دقيق. وهو يتحدث عن العلاقة السببية بين الواقع والفكر ولا يتحدث عن الوظيفة الفاعلة للفكر في الواقع. وارى في تحليل الباحث تحليلاً يفتقد الى الرؤية التاريخية.

وإن كنت احيي دائماً ما يؤكده الباحث من ضرورة الارتكان الى النهج العقلاني النقدي على اني اخشى ان اقول انه يفتقد هذا المنهج في تبنيه المطلق لمنهج ميشيل فوكو. واقول له مع كل تقديري له: حذار من فوكو!

١٠ ـ نوري حمودي القيسي

ان البحث في هذ الموضوع يحمل الدارسين على اعادة دراسة التجارب التي مر بها تراثنا وهو يقف مواقف موضوعية قريبة من حيث الواقع مع عصرنا، ابان تعرضه لأخطر التحديات التي اوشكت ان تهز العقيدة، وتعرضه لأخطر ما كان يفكر به المجتمع الاسلامي في القرن الثاني الهجري والقرنين الثالث والرابع الهجريين مثل مشكلة خلق القرآن والقضاء والقدر والجبر والاختيار وغيرها من القضايا التي اثارت الجدل والنقاش، وما ترتب عليها من قدرة التراث على تجاوز هذه المرحلة الضيقة باستيعاب لما طرح بشكل موضوعي وعلمي مقبول.

١١ ـ وليم سليمان قلادة

اعتقد ان احد عناصر الاصالة الاسلامية هو احترام التعدد. ولقد أثبتت الممارسة في الدولة الاسلامية والعربية بعد ذلك احترام هذا المبدأ. ففي مواجهة التحديات التي كانت تواجه الدولة، كانت جميع مكونات الجماعة تقف موقفاً موحداً، ولم يكن لاختلاف الدين بين المسلمين والمسيحيين اثر في هذا الموقف الموحد. ولذلك فكتابة التاريخ العربي لا بد من ان تأخذ في الاعتبار هذه الخصوصية الاساسية. بل انه لا بد من ان يعاد النظر في الاحكام التي تضمنتها كتب التاريخ والفقه السابقة، على ضوء ما اظهرته العصور اللاحقة من طبيعة اصيلة ومتجذرة للحياة المشتركة في الوطن العربي على اساس مبدأ الوحدة من خلال التعدد.

١٢ ـ خير الدين حسيب

ذكر د. الجابري انه من خلال استقرائه للتاريخ بأن الحضارة العربية الاولى والحضارة الغربية الحالية تميزت بظاهرة مشتركة، ذلك انهما نشأتا ونمتا في وقت كان الآخر المنافس ضعيفاً وفي مرحلة الاضمحلال. في الحالة الاولى، كان الاخر المنافس للحضارة العربية هما الحضارتان الفارسية والرومانية وكانتا في مرحلة الضعف والانحدار. وفي حالة الحضارة الغربية،

كان الآخر وهو هنا الحضارة العربية في طريق الاضمحلال او انها اضمحلت. وتساؤلي **هو الا يمكن من استقرائنا للتاريخ ايضاً من خلال المئة سنة الاخيرة ان نأخذ تجربة اخرى هي تجربة اليابان التي جمعت بشكل من الاشكال بين ما نسميه التراث وتحديات العصر او الاصالة والمعاصرة في وقت كان الآخر، وهو هنا اوروبا الغربية وامريكا الشمالية، ذات شأن وفي مرحلة صعود، وبالتالي قد يكون هذا المثال اكثر فائدة على تحفيزنا واعطائنا املاً في المستقبل بأن من الممكن تحقيق نهضة عربية مع وجود الآخر المنافس القوي، وان ضعف واضمحلال الآخر المنافس قد يكون عاملاً مساعداً ولكنه ليس شرطاً ضرورياً دائماً كما تشير اليه تجربة اليابان.**

١٣ ـ محمد عابد الجابري يرد

اشكر الزملاء والاصدقاء الذين كلفوا انفسهم من الجهد ما جعلهم يقدمون هذه التعقيبات والمناقشات الغنية المفيدة حول دراستي المبتسرة، التي تضم افكاراً اعتبرها مؤقتة ونيئة، فساعدونا جميعاً على انضاجها، او على الاقل، على السير في اتجاه انضاجها، ولذلك فأنا لن اقدم هنا ردوداً، لأني في الحقيقة لا املك رأياً نهائياً في الموضوع، ولذلك سأقتصر على تناول نقطتين، فقط، بالتوضيح:

النقطة الاولى تتعلق بمسألة الربط بين الفكر والواقع. والنقطة الثانية تتعلق بالملاحظة المهمة التي ابداها زميلي وصديقي الاستاذ السيد يسين حول مسألة الانغلاق في المنهج، اعني حرصي على اغلاق خطابي. وانا اتفق معه في هذا، وسأبرر ذلك. اما بخصوص مسألة الربط، فيمكن ان الاحظ اننا قد دأبنا منذ ربع قرن على الاقل، على الربط بين الفكر والواقع بصورة مبتسرة ومتسرعة، وفي الغالب كنا نفعل ذلك تحت وطأة تيار فكري عالمي كان هو السائد. وكنا في حاجة اليه وما زلنا. ولكن الذي يؤرخ لهذه المرحلة بكل ايجابياتها وسلبياتها يلاحظ، او على الاقل هذا ما لاحظته انا شخصياً، اننا ربطنا وربطنا اكثر مما حللنا.

لم يسبق لنا ان حلَّلنا البنية العليا (الفكرية) ولا البنية التحتية (الاجتماعية ـ الاقتصادية)، لم يسبق لنا ان قمنا بنقد «الايديولوجيا الالمانية»، اعني ما يوازيها عربياً، ولا بتحليل «البنية الرأسمالية الاوروبية»، واعني ما يوازيها عربياً، كما فعل ماركس، ثم لنربط اخيراً بين البنيتين. لا، لقد بدأنا بالربط بدون توفير شروطه. وفي هذه الحالة اضطررنا، احياناً موفقين، واحياناً غير موفقين، الى استنساخ قوالب جاهزة، صدقت ولم تصدق حيناً، وكانت النتيجة هي اننا الآن، وبعد ربع قرن، نجد انفسنا مطالبين بإعادة النظر في منهجيتنا وفي طريقة تعاملنا مع واقعنا.

ولا بد من التأكيد هنا انه ما دمنا لم نحلل الواقع العربي، الاجتماعي الاقتصادي التاريخي تحليلاً علمياً نستخلص منه ثوابته ومتغيراته، قوانينه وأسسه وهيكله العام، وما دمنا لم نحلل الفكر العربي ككل، منذ تكونه الى اليوم، لأن هناك استمرارية قائمة، ما دمنا لم نقم بتحليل هذين المستويين: البنية العليا، او ما يُسمى كذلك، والنبية التحتية، او ما يُسمى هكذا، ما دمنا لم نحلل هذين المستويين تحليلاً علمياً منطقياً وموضوعياً، بتوظيف المناهج الحديثة ـ نعم ـ ولكن مع تبيئتها عربياً، تبيئتها محلياً، اي اعطائها مضموناً محلياً، ما دمنا لم نقم بهذه المهمة

الضرورية، فأنا شخصياً احجم عن القيام بـ «الربط».

لماذا احجم عن هذا؟ لأن الامور في السياسة، كما في البحث العلمي، بنتائجها. الامور في هذا الميدان ليست بالنيات. النيات في هذه المجالات بالاعمال لا العكس. سنصل في النهاية الى القول مثلاً: هذا الموقف في التراث ينتمي الى ايديولوجية الاقطاع، وهذا الموقف الاخير يعبر عن تذبذب البرجوازية الصغيرة.. وهذا ينتمي او يعبر عن.. لست ادري.

ولكن ماذا بعد؟ سنكون قد فسرنا.. ليكن. ولكن يجب ان نأخذ بعين الاعتبار ان تفسير الواقع تفسيراً طبقياً لا قيمة له اذا لم يكن له دور يؤديه في التاريخ. التفسير هنا له وظيفة يجب ان يؤديها والا انقلبت الى عمل سلبي. عندما نكون بصدد اجتياز مرحلة تاريخية معينة، مرحلة يكون فيها التاريخ يسرع الخطى لشق طريق معين، وعندما تكون الفرصة مواتية لاستحثاث واستعجال حركة التاريخ حتى تسرع اكثر، حتى تحقق طفرة، في هذه الحالة يجب علينا ان نربط الفكر بالواقع ربطاً طبقياً لتأجيج الصراع وتجنيد القوى التي ستقوم بالتغيير، وحينئذٍ تصبح الفكرة، اعني التحليل الطبقي والربط الطبقي... الخ قوة مادية تساعد على انجاز التغيير والدفع به في الاتجاه الذي يخدم التقدم. اما عندما تكون الاوضاع في حالة ركود، او شبه ركود، فإن الربط بين «الحيّ الدائم» الذي هو الفكر، وبين الواقع الراكد، لن يؤدي الا الى اليأس: ننتظر قيام طبقة برجوازية، ننتظر طبقة بروليتارية، نلعن البرجوازية الصغيرة... الخ. وعلى كل حال، وعلى ضوء طبيعة المرحلة التاريخية التي نجتازها الآن، لا أرى ما يجعلنا في حالة استعجال، ما يدفعنا الى الربط بين شيئين توجد العلاقة بينهما في ما يشبه النقطة الميتة، فضلاً عن اننا لم نحلل بعد كل مستوى منهما على حدة. بل بالعكس اعتقد ان المهام المستعجلة المطروحة علينا هي تحليل الفكر، وتحليل الواقع، ثم بعد ذلك نربط، وسيكون الربط حينئذٍ ربطاً اصيلاً، اكثر منه ربطاً استنساخياً.

نعم، هناك إمكانية للربط بين الفكر وبين الواقع السياسي وتطوراته المتعرجة الملتوية لو كان موضوعنا يتعلق او يخص قطراً عربياً واحداً. عنوان الندوة: «**التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**». فلو كلفت بإنجاز بحث حول التجربة المغربية مثلاً لربطت كما سبق ان فعلت في دراسة انجزتها قبل واشرت اليها في البحث.. لربطت بين التطورات السياسية والتواءاتها وبين الموقف من التراث عند هذا الفريق او ذاك. ولو كلف زملاء بالربط ما بين تطور الفكر العربي في مصر وبين الواقع المصري في حقبة تاريخية معينة، لقاموا بالربط المطلوب، لأنه حينئذٍ سيكونون امام امكانيات موضوعية للقيام بمثل هذا الربط، ما بين السياسي والفكري، ومع الواقع الذي يؤسسهما. اما وقد اخترنا ان ننظر الى القضية المطروحة على مستوى الوطن العربي كله، كقضية.. «التراث» العربي في عموميته والمجتمع العربي في عموميته، فإنني احجم عن القيام بمثل هذا الربط وبهذا الشكل.

هذا عن النقطة الاولى، اما المسألة الثانية فتتعلق بـ «انغلاق نسق» خطابي. فعلاً، انا اميل، وبوعي، الى التزام العمل باغلاق خطابي، انا اجتهد في تقديمه كخطاب مغلق، اي

بدون ثغرات منطقية. انا ارى، وهذا رأي قابل للمناقشة، ان الابيستيمي Épistemê العربي، او النظام المعرفي الذي يؤسس العقل العربي الراهن، هو ابيستيمي، او نظام، مفتوح. وهذا «الانفتاح» على صعيد العقل والمنطق، الذي يعني وجود ثغرات، وجود فراغات، في الفكر العربي والثقافة العربية، اعني بالانفتاح هذا، الباب المفتوح، هو المسؤول، ولو جزئياً، عما سبق ان سميته في دراسة منشورة بـ «الترحال الثقافي»، في الساحة الفكرية العربية: من موقع الى موقع، من يسار الى يمين، من يمين الى يسار، من خلف الى قدام ومن قدام الى خلف.. ليس هناك التزام بمنطق، ليس هناك التزام بخطة معينة. انا اتمنى ان نصل الى اليوم الذي يصبح فيه الفكر العربي نسقاً مغلقاً لكي نعمل على فتحه بعد ذلك، ثم نغلقه ثم نفتحه، وبذلك يتم التقدم، يتم الانتقال من مرحلة الى مرحلة.

الفصل الثاني

اشكاليّة الاصالة والمعاصرة في الوطن العربي

د. الطيب تيزيني (*)

- ١ -

لعل احد اوجه التقدم النسبي، الذي تم على صعيد البحث المعاصر في الفكر العربي الحديث، يكمن في ان ذلك البحث استطاع ان ينفذ الى هذا الاخير بطريقة التحديد السلبي. والمقصود بهذه الطريقة ان نعاين الحدث المطروح على بساط البحث من حيث هو وضعية متأزمة على نحو عام، اي من حيث حضوره الاشكالي. والوجه الآخر من التقدم النسبي العتيد يبرز من خلال النظر الى الفكر العربي الحديث عبر مداخل متعددة يراها قادرة على استقصاء واقع الحال البنيوي في الفكر المذكور.

ان تلك الطريقة وهذا النظر يتّضحان ـ والحال كذلك ـ بمثابتهما خطين متوازيين ومتشابكين، في آن. اما التوازي فينهض على ان الاولى تحدد سلباً، في حين ان الثاني يقرر إيجاباً. لكن هذا التوازي يتوارى لصالح التشابك حين نلاحظ ان حركة البحث العلمي من شأنها، في احد احتمالاتها، ان تتجه من السلب الى الايجاب، من الحدث في بنيته السلبية الناجزة الى الحدث في تحلله البنيوي، من التركيب الى التحليل، واخيراً من المنطقي القطعي الى التاريخي الاحتمالي.

ومن هنا،كان البحث في «إشكالية الاصالة والمعاصرة» في الفكر العربي الحديث بحثاً في «الإشكالي المحدد». ان هذه النتيجة ذات اهمية منهجية خاصة بالنسبة الى الفكر العربي الحديث نفسه اولاً، وبالنسبة الى تحديد المستوى المعرفي النظري (الابستيمولوجي) للباحثين المنحدرين من الفكر العربي المعاصر ثانياً. بتعبير آخر نقول ان ذلك ذو منهجية خاصة على صعيد العلاقة بين موضوع البحث والباحث كليهما. بيد ان الموقف المشار اليه ليس الا واحداً

(*) استاذ في كلية الآداب بجامعة دمشق. لم يستطع حضور الندوة وقدّم د. معن زيادة البحث نيابة عنه. (المحرر)

من اثنين. اما الوجه الثاني فيتضح في الاقرار بوجود احتمالات النظر الى ذلك الإشكالي المحدد على انه «إشكالي مشكل». ولعل هذا الكلام يثبت مصداقيته النظرية المعرفية حالما نحلّل موضوع «إشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث»، اذ في هذه الحال، يقدم لنا مصطلحا «الاصالة والمعاصرة» نفسيهما في الفكر اياه من حيث هما الاكثر اشكالية ضمن اصطلاحية الفكر العربي الحديث. وهكذا نغدو امام ضرورة كشف الوهمي فيما يظهر حقيقة، والايديولوجي فيما يبدو حائزاً على شرائط الصحة المعرفية.

- ٢ -

ولا بد ونحن عازمون على تقصي «اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث» من ضبط المرحلة التاريخية التي يمثلها هذا الفكر، وذلك على نحو اولي. ان انجاز هذه المهمة قمين ان يتيح لنا الدخول في عالم الفكر المشار اليه، اي في بنيانه الداخلي. واذا كنا قد وضعنا ذلك نصب اعيننا فليس من اجل معالجته تفصيلاً، وانما في سبيل استجلاء المعالم الاساسية الناظمة لتلك الاشكالية.

في سبيل الوصول الى الهدف المشار اليه، لا بد من ان نعلن ان الفترة الاخيرة من انصرام القرن الثامن عشر كانت قد حملت آفاقاً جديدة لم يعهد الوطن العربي مثيلاً لها من قبل. كان ذلك قد تمثل بحملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨. ان تلك الآفاق تجلت بنشوء امكانات واحتمالات جديدة للنظر الى قضية «الاصالة والمعاصرة» في ذلك العالم. فلقد احدثت حملة نابليون تلك منعطفاً جديداً في تاريخ العلاقة بين «الشرق» و«الغرب»، ومن ثم بين العرب وهذا الاخير.

ولكن، ما هي تلك الحملة النابليونية؟ انها، في اساس الامر، حملة الثورة البرجوازية الصاعدة ولكن المتعثرة، ومن ثم، فهي حملة الاستعمار الباحث عن مصادر جديدة للانتاج وللتسويق. وهذا يُرني ان «الجديد» في المسألة يكمن في ان الحملة المذكورة رفعت مستوى العلاقة بين الغرب والشرق العربي الى مستوى التقدم، ألا وهو مستوى العلاقة بين غرب استعماري رأسمالي من طرف، وشرق عربي تهيمن فيه العلاقات الاقطاعية وما قبل الاقطاعية اضافة الى ارهاصات اولى على طريق العلاقات الرأسمالية من طرف آخر. نقول هذا ونشير الى ان مصر وسوريا الجغرافية كانتا في طليعة السائرين من البلدن العربية على ذلك الطريق. ولا بد من اننا نلاحظ ان مستوى الاحتكاك بين الطرفين تجاوز المستوى السابق الذي تبلور في اثناء الحروب الصليبية وما بعدها.

ان نقطة الجذب في الموقف تتضح في ذلك النمو الهائل الذي طرأ على حساسية العلاقة بين الطرفين المعنيين في هذا البحث. لقد تصاعد الاحساس بـ «الآخر» على نحو نوعي. فـ «الغرب» لم يعد، في ذهن العربي عموماً والعربي المثقف بصورة مخصصة، ذلك الآخر «البعيد»، ذلك الذي يقبع وراء البحار او الذي يظهر بين الحين والآخر سائحاً مستهجناً او متدخلاً همجياً (اقطاعياً) يخرج بعد ان يكون قد حصد الزرع والنسل، او حاول أن يفعل ذلك، دون

ان يترك حقل تماسّ انبهار حضاري. لقد اكتسب مع غزو نابليون الثورة والاستعمار بعداً جديداً انطوى على سمتين اثنتين: العنف المنظم ومن موقع التفوق التاريخي الاجتماعي، والقدرة على التأثير العميق.

كانت مصر وسورية الطبيعية في المرحلة التي دخل فيها نابليون ضمن الخطوات الاولى باتجاه عصر النهضة البرجوازي، في حين كانت فرنسا قد قطعت شوطاً نوعياً عميقاً حتى ذلك الحين على صعيد التقدم التاريخي الاجتماعي (الرأسمالي). تلك كانت الوضعية الاولى في اطار العلاقة «الحديثة» بين الشرق العربي والغرب. أما الوضعية الثانية من هذه العلاقة فقد اخذت في النشوء والتبلور والتعاظم مع تحول «الغرب» او بعض منه باتجاه الامبريالية. ها هنا، نلاحظ تلك العلاقة وقد تصاعدت بحدود عظمى، محدثة حالة جديدة من اللاتكافؤ التاريخي الاجتماعي بين الطرفين. بيد ان «الجديد» الذي يواجهنا في هذا المجال، كان كفيلاً بتصديع تلك الخطوات الاولى التي انجزها الوطن العربي بقيادة مصر وسورية باتجاه عصر النهضة البرجوازي. وقد كان ذلك مع تصرم القرن التاسع عشر واطلالات القرن العشرين.

لقد ظهرت الامبريالية بمثابتها «الغرب الجديد» الذي يصبو الى اعادة بناء العالم ما قبل الرأسمالي وفق احتياجاته الاقتصادية والعسكرية والسياسية والثقافية. وقد حققت ذلك بمنتهى الدقة والقوة والاحكام؛ فتحوّل الوطن العربي شيئاً فشيئاً الى جيب من جيوب البلدان الامبريالية الغازية، وذلك بالاعتبارات الاقتصادية والسياسية والثقافية. وقد كان ذلك - والامر على هذا النحو - طريقاً لإدخال مزيد من التعقيد والتشويش والاضطراب على العلاقة بين «الشرق العربي» و«الغرب». ان هذه العناصر من المسألة تصبح مفهومة حين نضع في الاعتبار الاقنية التي طرح الغرب نفسه عبرها، او جعل «الشرق» ينظر اليه من خلالها. لقد كانت ثلاثاً: انه (اي الغرب) ذو قوة مادية وعلمية لا تقهر، وانه ملحد او لا ديني، وانه، اخيراً، اباحي او غير متزمت اخلاقياً. فعبر القناة الاولى، فرض نفسه على الشرق وولّد فيه حوافز باتجاه محاكاته دون تحقيق نجاح بذلك. كان ذلك حيث تولدت الحاجة الوظيفية لإظهار تلك القوة المادية والعلمية امام الشرق والتلويح بها امامه، ولكن عبر ادخال الاعتقاد لديه بأن «الشرق شرق والغرب غرب، ولا يلتقيان». اما عبر القناتين الاخريين فقد طمح «الغرب الامبريالي» الى اظهار شخصيته بمثابتها نمطاً اجتماعياً لا دينياً واباحياً او منفلشاً على الصعيد القيمي.

كانت الحصيلة الكبرى من تلك العملية ان «الغرب الامبريالي» اطاح بشخصيته الامبريالية في اعين الشرق اولاً، وان الخصومة او الصراع (المحتمل) بينهما لا يجوز ان يخرجا عن دائرة «الديني واللاديني» و«الاخلاقي والاباحي». ولا شك ان هذه العملية لقيت حوافز كبيرة في الشرق العربي نفسه، خصوصاً وان القضية الدينية كان لها ميدان كبير في الحوار والخصومة والصراع بين اطراف متعددة في الامبراطورية العثمانية العجوز.

وهكذا، فإذا ما علمنا ان العلاقة بين «الشرق» و«الغرب» الحديثين تمتد من حملة نابليون على مصر الى الحرب العالمية الاولى، فإنه يغدو جلياً ان اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر

العربي الحديث هي اشكالية تلك العلاقة بين الشرق العربي والغرب الاستعماري الرأسمالي اولاً والامبريالي ثانياً. بيد اننا لا نعني بذلك ان تلك الاشكالية ولدت، اصلاً واساساً، في اطار العلاقة المشار اليها، وانما نعني انها اكتسبت ابعاداً وآفاقاً خصوصية واكثر تبلوراً وحدّة مع هذه العلاقة. لماذا؟ لأن الغرب ذاك بحقبتيه الاثنتين المتعاقبتين (الاستعمار والامبريالية) طرح على الشرق العربي علاقته معه من موقع التفوق ثم الهيمنة والتحكم. ومن ثم، فإن الاجوبة التي قدمها ذلك الشرق انطوت على خصوصية نفعية ايديولوجية عملت على تغطية واقع الحال القائم.

وثمة ملاحظة على غاية من الاهمية المنهجية بالنسبة الى فهم الاشكالية التي نحن في صدد بحثهـا هنا. تلك هي ان آلية التطور في الوطن العربي اصبحت مع الغزو الاستعماري الغربي له محكومة، على نحو او آخر، بقوانين مقحمة من خـارج، اي بقوانيـن التفوق واللاتكافؤ في المواجهة. والامر يغدو اكثر وضوحاً على هذا الصعيد مع نشوء الامبريالية واقتسامها لأقطار الوطن العربي فيما بينها. ورغم ذلك، ظلت العلاقة بين الطرفين محكومة ـ في التحليل الاخير ـ بقانون «العلاقة بين الداخل والخارج». فهذا القانون ينطلق من ان عملية التأثير الخارجي لا تنجز مهمتها حيال وضعية داخلية ما، الا وفق الامكانات والاحتمالات والتوجهات التي تنطوي عليها هذه الاخيرة.

وهذا الحكم يبقى صحيحاً ايضاً في الحالة التي تتم فيها عملية التأثير بصيغ قسرية عنيفة، اي بالصيغ التي لجـأ اليها الاستعمار الرأسمالي الغربي ولجأت اليها، بعد ذلك الامبريالية. وعلى نحو اكثر ضبطاً يمكن القول بأن القانون المومأ اليه يبرز اساسياً في كلتا الحالتين اللتين تتم فيهما عملية التقابل بين الشرق العربي والغرب المعني هنا. ونقصد بذلك حالة التقابل بينهما من اواخر القرن الثامن عشر الى اوائل القرن العشرين، وحال التقابل بينهما من هذا الوقت الى مرحلة الحرب العالمية الثانية.

ـ ٣ ـ

والآن، حين نتفحص المسائل التي طرحها الفكر العربي الحديث في تينك الحالتين، نجد انها انطلقت من احتياجات المجتمعات العربية آنذاك وتوجهاتها وآفاقها، ولكن من موقع رؤيتهـا في ضوء الاقنية الثلاث التي طرحت الامبريالية نفسها عبرها واخذ بها جل المفكرين العـرب النهضـويين (الحـديثين)، وخصـوصاً منذ اقتسام الوطن العربي فيما بين بلدان الغزو الامبريالي له. وذلك يشير الى ان الفكر العربي النهضوي (الحديث) هو، في مساره الاجمالي والرئيسي، فكر النهضة المخفقة، فكر الاخفاق. وهو بصفته هذه، حمل ثلاث سمات رئيسية شكّلت وشمه الراجح البيّن، تلك هي الهجانة والاصلاحية، والقصور. وهنا نعود لنؤكد على مسألة ذات بعد منهجي اولي، وان ـ الآن ـ بصيغة وظيفية متميزة، الا وهي ان فكـر الاخفاق ذاك لم يتم بسبب طبيعـة «فـطرية» مزعـومة كامنة في الفكر العربي عموماً. انه تم بسبب التوقيت التاريخي «المذهل» لنشوء عصر النهضة البرجوازي العربي وتبلوره، ذلك التوقيت الذي اقترن زمنياً مع تعـاظم الاستعمار الرأسمالي الغربي ونشوء الامبريالية في اطاره. ومن ثم، لم يتمتع

الفكـر العـربي النهضـوي ـ والنهضـة العـربية عامة ـ بتطور قانوني ذاتي مستقل، في الحدود الضرورية العامة.

وإذا كان الامر قد حدث على ذلك النحو، فإنه لم يعد خارج التوقع ان ينطلق اضطراب وتشوش وتهشم في مواقع النهضويين العرب باتجاهاتهم السياسية والفكرية والاقتصادية والدينية المتعددة، مما ادّى الى ان تكون مواقفهم الكبرى (النموذجية) اشكالاً متمايزة من ردود فعل على الافعال الخارجية الضاغطة العنيفة. وهذا، بدوره، كان قد عنى ان اولئك وجدوا انفسهم وجهاً لوجه وبصيغ ملحاحة امام اسئلة وتساؤلات تتصل بعلاقتهم بأولئك «الغزاة الجدد» الذين يحملون معهم المدفع الى جانب الكتاب، العنف الى جانب الدهاء. وقد أُجمل الامر بالسؤال التالي: كيف استـطاع هؤلاء ان يفعلوا ما فعلوه في البلدان العربية مع ان هذه الاخيرة لها من المجد التاريخي والتراثي ما ينبغي ان يقف في وجههم؟ كيف يمكن تجاوز الوضعية القائمة على التمزق والتخلف لمواجهة الغزاة مواجهة الند للند؟ واخيراً، هل في ماضينا من العناصر ما يجعلنا نستعيد القـدرة على انجاز تلك المواجهة، ومن ثم، هل من تعارض بين القيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية التي جلبها معهم الغزاة من طرف وقيمنا الراهنة والمنحدرة من الماضي؟

كان ذلك ايذاناً بتبلور الارهاصات الاولى لإشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة في الفكـر العـربي الحـديث، اي ـ بتعبير اكثر شمولاً ـ بإثارة المسألة التراثية العربية، في نسقها الاسلامي تخصيصاً. وقد برزت في سياق ذلك مجموعة من المحاور، التي تغلغلت في ثنايا الاجابات التي قدمها النهضويون، وظلت بشكل او بآخر تمثل القاع البعيد ـ والمباشر في حالات عديدة ـ القـابـع وراء الآلية الناظمة لتلك الاخيرة. ولعلنا نقول، بحسب ذلك، اننا ازاء عدة احتمـالات لدراسـة تلك الاجـابـات، هذه الاحتمـالات التي تجسد مداخل متعددة للدراسة المعنية. وجدير بنا ان نضيف اللاحقة المنهجية التالية، وهي ان الاقرار بوجود تلك المداخل المتعددة على صعيد القضية اياها، لا ينبغي ان يقود الى القول بوجود تعارض بينها، فهي تُتَمِّم بعضهـا بعضـاً وإن كان من الممكن ان يكـون احـدها اكثر اهمية وحسماً بالنسبة الى تقصي الاشكالية بين الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث.

في هذه الحـال، تظهر امامنا، على سبيل المثال، المداخل التالية: الموقف من اسلوب الحكم (خـلافي، ملكي، جمهـوري، ديمقراطي، استبدادي، استبدادي عادل... الخ)، مشكلة المرأة (تحريرها، بأي معنى ومن اي موقع؟ بالمعنى الاسلامي او «الغربي»...؟ ابقاؤها في البيت مع بعض التغييرات التربوية الدينية في حياتها... الخ)، التحالف مع الاجنبي (هل هذا حرام، ام ضروري في سبيل اتقـاء خطره.... الـخ)، المـوقف من التقـدم العلمي والتكنولوجي الغربي (هل يتعارض مع الدين الاسلامي والمسيحي؟ ايٌّ من هذين الاخيرين قادر على تحفيز العلم وحمايته؟ هل صعد الغرب بالدين او بمعزل عنه او ضده.... الخ)، العلاقة بين السلطة والدين (المجتمع الديني، العلمانية، الحرية الدينية... الخ)، الدين والقومية (هل الاسلام هو العروبة ام هو احد مقوماتها، ام هو غير ضروري لتحقيق المجتمع القومي؟ وهل العلاقة بين المسيحية والعروبة مماثلة للعلاقة بين هذه والاسلام... الخ)، واخيراً وليس آخراً،

علاقة الاصول العربية والاسلامية بالفروع (هل ينبغي ان نكون محكومين بفعل الماضي الذي يظهر على انه السلف الذي لم يترك شيئاً للخلف، ام اننا مدعوون الى نسيانه عن ظهر قلب، ام هنالك احتمالات اخرى للعلاقة بين عصرنا وماضينا . . . الخ).

- ٤ -

انشعب الموقف من الاصالة والمعاصرة انشعاب الموقف من قضية التراث نفسها. وهذا يدعو الى القول بأن الموقف الاول ظهر بمثابته بعداً من ابعاد الموقف الثاني، بحيث يتعيّن علينا ان نعالج الاول في ضوء القضية التراثية عامة، دون ان نغيب ما يمكن ان يبرز من عناصر استقلالية نسبية للأول حيال الثانية.

فمن هذا الافق من المسألة، نلاحظ وجود لوحة متعددة الانساق تقدم نفسها على انها اللوحة التراثية العربية الحديثة، ومن ورائها بالتالي لوحة الاشكالية بين الاصالة والمعاصرة. اما الانساق المكونة لتلك اللوحة فيمكن ضبطها وحصرها في ثلاثة اساسية، هي التالية: السلفوية (النزعة السلفية)، والعصروية (النزعة العصرية)، والتلفيقوية (النزعة التلفيقية). ولعله من نافل القول ان هنالك خطوطاً تتقاطع عند تلك الانساق مشكّلة ما يمكن اعتباره امتداداً لهذه الاخيرة او انساقاً متاخمة تحوم حولها. من ذلك، على سبيل المثال، ما نطلق عليه مركزوية شرقية او عربية او اسلامية.

من تلك الانساق الاساسية تبرز السلفوية بمثابتها الموقف الاكثر رجحاناً وتأثيراً في الفكر العربي الحديث. فهذه النزعة تنطلق، اساساً، من ان الاسلاف لم يتركوا شيئاً نوعياً للاخلاف. ومن ثم، فإذا ما واجه هؤلاء مسائل مشكلة في حياتهم، فما عليهم الا ان ينكفئوا الى الخلف ليمتَحوا منه ما يمكّنهم من الاجابة عنها. وبطبيعة الحال، فقد كان على اشكالية الاصالة والمعاصرة التي واجهت السلفويين النهضويين ان تجد حلها في ضوء ذلك الموقف. ذلك لأن «الخيار» طرح نفسه على هؤلاء بكثير من الالحاح والقوة: هل نأخذ بـ «الغرب» ام بـ «اسلافنا» حكماً على مشكلاتنا؟ ولما لم يكن مناص من الاقرار بالحضور العميق الغامر لذلك الغرب في الحياة الاقتصادية والسياسية والعلمية التقنية، فقد جرت الامور لدى المعنيين هنا، السلفويين، انطلاقاً من المقولة التالية التي شاعت كثيراً في الفكر العربي الحديث، وهي: ان العرب المسلمين اساتذة اوروبا (والمقصود باولئك هم بناة العصور الوسيطة العربية الاسلامية). واذا كان الامر كذلك، فإن من شأن الاستذة ان تفترض وجود تلمذة تمثل امتداداً لها (اي للاولى). وهكذا غدا الطريق معبداً للقول بأن «ما كان في ايدينا نحن، اصبح في ايدي الآخرين - الغربيين». ومن ثم حين نعمل على التأثر به او تبني بعض مظاهره، فإننا لا نفعل اكثر من استرداد ما كان في حوزتنا.

ان ذلك الموقف انطوى على دلالة مهمة. فقد عمل السلفويون من خلاله، على تسويغ الاخذ من الغرب لجعله يسهم في احداث التغيير المطلوب في الشرق العربي والعربي الاسلامي. ويجدر الانتباه هنا الى ما قد يكون لا تطابقاً بين المنهج والنتائج. فالمنهج يلحّ على

ان السلف الخاص هو ينبوع الحقيقة، التي ينظر اليها على انها فوق الزمان والمكان. اما النتائج فتصب في الاعتراف الواسع كثيراً او قليلاً من «الآخرين» الذين حققوا انتصارات عظمى ليست هي - في نهاية المطاف - الا امتداداً او تمظهراً لـ «ماضينا العريق»، الذي لا ينضب ولا يُستنفد. وعلى هذا النحو يزول العبء المؤرق لإشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة، التي فرضت نفسها على السلفويين وغيرهم تحت اسم العلاقة بين «الشرق» و«الغرب».

ولعلنا نتبيّن ذلك المنهج السلفوي مثلاً بالعديد من المفكرين العرب النهضويين الذين نرى ان رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) يقفان في مقدمتهم. فلدى هذين المفكرين نكاد نواجه معظم المصطلحات والمفهومات الغربية التي تعرفا عليها وقد تحولت الى مصطلحات ومفهومات «اسلامية». فـ «الديمقراطية» تصبح «الشورى»، و«التكافل الاجتماعي» يصبح «التضامن الاجتماعي»، و«التمدن» كما طرحه غيزو يغدو «عمران» ابن خلدون، كما ان «المنفعة» عند جون ستوارت مِلّ تكتسب شخصية «المصلحة او الصالح العام»، اما «الرأي العام الديمقراطي» فيتحول الى «الاجماع في الرأي»، إضافة الى ان «نواب البرلمانات» ينظر اليهم على انهم «أهل الرأي».

نستطيع ان نلاحظ ان حل ما سمي «اشكالية العلاقة بين الاصالة والتراث» اكتسب طابعاً زائفاً على المستوى المعرفي، في حين انه مثّل موقفاً مشروعاً كل الشرعية على الصعيد الايديولوجي الاجتماعي. ومن اجل اضفاء الحد الضروري من التوازن والاتساق على ذلك الحل، كان ضرورياً ان يطاح بـ «اشكالية» العلاقة العتيدة. بتعبير آخر، كان ضرورياً ان يبدو ذلك الحل على انه حل لمسألة ملتبسة، ليس إلا. «الالتباس» هنا لا يقف مع «الإشكال» على مستوى واحد. ذلك لأنه بشيء من التبصر والدرية والتمحيص يمكن ان يكتشف الاول، في حين ان فضّ مغاليق الثاني يجسد عملية مركبة ومعقدة، ويستلزم عدم التهيب مما قد ينجم من نتائج من شأنها ان تؤدي ألى الاعتراف بـ «اولوية» الطرف الآخر من العلاقة بين الشرق والغرب، اي هذا الاخير.

هكذا، حققت السلفوية - ذات المنحى الذي نتحدث عنه هنا - بغيتها في حل المعادلة بين الماضي والحاضر، وذلك حيث رأت في الاول الاصالة والعصرية كلتيهما. بل بصيغة اخرى سبق ان اشرنا اليها ضمناً، يمكن القول بأن هذه السلفوية اذا طرحت موقفها ذاك، فإنها تكون قد اعلنت وأقرت على نحو غير مفصح عنه، وربما كذلك بصورة مباشرة، بأن الحديث عن علاقة بين «الاصالة» و«عصرية ما» ليس الا من قبيل الخطأ او الوهم. ذلك لأن حديثاً جدياً وحقيقياً على هذا الصعيد لا يمكن ان يكون الا انطلاقاً من «الاصالة» الاسلامية او الاسلامية العربية وانتهاء بها. واذا كان الامر كذلك، فإن «الشرق الاسلامي» او «الاسلامي العربي» يغدو الاصل، اما «الغرب» فيصبح رافداً وفرعاً.

ها هنا، نكون قد اضحينا وجهاً لوجه امام ما اطلقنا عليه «مركزوية شرقية». اذ ان هذه تكتسب دلالتها الوظيفية عبر موقعها من تلك السلفوية. فهي حين ترى في الشرق مبتدى ومنتهى

الموقف الاصيـل، فإنها لا تجد ما يؤرقها حيال الشعور بالوجود المادي والاقتصادي والسياسي والعلمي والعسكري في «الغرب». بيد انها، في الحقيقة، وان اكتسبت دلالتها الوظيفية عبر ذلك الموقع السلفوي، فإنها تنبىء عن سياق آخر لها. سياق خصوصي بها ليس من الضروري ان يبـرز في الـسلفـوية. امـا هذا السياق فيتضـح من خلال الاحتمال الكبير ـ الذي تطرحه تلك المركزوية ـ باتجاه رفض قطعي لـ «الغرب» بمثابة مقولة حضارية او اخلاقية قيمية حقيقية. وهذا الرفض عليه ان يعني ان الشرق هو، فعلاً، شرق، اي «شروق»، وان الغرب، هو فعلاً، غرب اي «غروب». ومن ثم تبقى خطوة واحدة لبلوغ المقولة التالية: الشرق شرق والغرب غرب لا يلتقيان. وهنا يغدو من الطرافة ان يطرح سؤال العارف التالي: ماذا هذا الذي يحدث؟ احقاً تلتقي المـركـزوية الشرقية بالمركزوية الغربية في نقطة النفي والسلب، نفي الواحدة منهما وسلبها ما تنهض عليه وتتقدم به؟

واذا كان نفي الغرب وسلبه قد تم على ذلك النحو المركزوي الشرقي، فإن هذا من شأنه ان يجرده من تلك «الفضائل» التي اكتشفها السلفيون فيه، نقصد بذلك فضائل كونه يمثل تلميذاً للشـرق، استـاذه، وكـونه ـ من ثم ـ يمتلك راهناً ما يمكن ان يتبنى منه على سبيل الاستعادة والاسترداد. ها هنا، تتم الاطاحة بـ «اشكالية» العلاقة بين الاصالة والمعاصرة، وذلك بإحالتها الى وهم «غربي» يطمح القابعون وراءه الى تعمية «الاولوية» التي كان الشرق يحوز عليها وما يزال. وهذا ما ينبغي ان يعني ان هنالك اصالة مطلقة، مختزلة في احد ابعاد الوجود الانساني الـزماني وهو المـاضي. بل ـ وهذا يمثل الخطوة الضرورية الثانية وفق آلية التفكير العتيد ـ ان الوجود ذاك ليس هو الا الوجه الآخر من البعد المذكور، اي هو هذا ذاته.

تلك كانت مصائر العلاقة بين الاصالة والمعاصرة في النسق السلفوي من الفكر العربي الحديث. وهي، كما لوحظ، مصائر تحركت في دائرة من القبول بها ورفضها بل إدانتها. بيد ان الاحتمالين كليهما، القبول والرفض، لم يخرجا عن نقطة واحدة مشتركة بينهما، تلك هي النظر الى الغرب على انه ملحق من ملاحق «التاريخ» ـ ان صح استعمال هذا المصطلح هنا ـ الشرقي. ولا يضعف من هذا الحكم ما يمكن ان يلاحظ من عناصر اخرى في السلفوية المعنية قد تؤدي الى الاقرار بفكرة التفوق، ويمكن وربما كذلك الى الاذعان للشعور بالهيمنة، اي تفوق الغرب على الشرق وهيمنته عليه، بل لعل هذا الوضع يخلق انطباعاً بوجود العبء الهائل الذي يفرض نفسه على السلفويين من مواقع الغرب الغازي، ومن ثم، فإنه يعلن عن وجود عدم اتساق بين اللحظة التنهيجية والاخرى الواقعية التطبيقية.

ـ ٥ ـ

اذا ظهر لنا فيما سبق ان مقولة «المعاصرة» جيّرت لصالح مقولة «الاصالة» فإن الامر سوف يكتسب منحىً آخر، اذا انتقلنا الى عالم النزعة العصرية (العصروية). ها هنا، يعاد الاعتبار كامـلًا لتلك المقـولة الاولى، ولكن من موقع يلتقي ـ بالاعتبار المنهجي ـ مع موقع السلفوية وامتدادها المبالغ فيه، المركزوية الشرقية. ان العصروية تعلن بوضوح وشجاعة ان الاعتبار الاكبر

ينبغي ان يمنح لـ «العصر» القائم، لـ «الراهن». اما هذا الاخير فهو اساساً واصلاً ـ العصر الغربي، والراهن الغربي. ومن هنا، من هنا فقط ينبغي ان يكون البدء لكل شيء، في حين انه ينبغي على «الماضي» ان يجري تجاوزه بصورة قطعية وحازمة حتى الحد الاقصى الممكن. وغالباً ما يقرن هذا الماضي بـ «الكتب الصفراء» التي من شأنها ان تدفن تحت الارض التي تقوم عليها. وعلى الصعيد السيكولوجي والاجتماعي، تركز العصروية على ضرورة إعادة بناء الموقف التربوي الانساني، وذلك على نحو تجري فيه بنجاح عملية نسيان ذلك الماضي «عن ظهر قلب». وجدير بالملاحظة المدققة ما تلجأ اليه العصروية من إعادة بناء مقولة «العصر» فهذا الاخير، بحسب ذلك، هو اولاً «النقيض» لـ «الماضي» ومن ثم فهي ـ اي المقولة الاولى ـ تغدو وكأنها تمثل «الحاضر» اطلاقاً. ومن طرف آخر، تجري عملية دمج هذا الحاضر بـ «الحاضر الاوروبي ـ الغربي»، إذا كان هناك من حديث عن حاضر «عربي»، فإنه لن يخرج عن الحديث عن «الماضي» العربي. ذلك امر نتبينه ـ في شقّيْه الاثنين ـ متمثلاً بموقف العصرويين في الفكر العربي الحديث.

ولا بد من ان نشير، في هذا السياق، الى ان ممثلي هذا الاتجاه وصلوا اليه بتأثير عاملين اثنين، او لنقل تحت ضغط فعلين اثنين. الاول منهما تمثل بـ «الغرب» نفسه. فهذا الاخير عمل على فرض هيمنته وتفوقه في «الشرق العربي» ليس على الصعيد الاقتصادي والعسكري والسياسي، فحسب. لقد فعل ذلك، ايضاً، وبالتوافق مع ذلك العمل، على الصعيد الثقافي والايديولوجي. ومن المعروف ان جمعاً غير ضئيل من الباحثين العرب لا يترددون في اطلاق تعبير «توريد» الثقافة الامبريالية الى ذلك الشرق، ومن ثم، فهم يعلنون عن وجود ثقافة امبريالية «مستوردة» في ذلك الاخير. بيد ان نهجاً مثل هذا في النظر للمسألة من شأنه ان يجعل عملية البحث غير ممكنة، او ان يحولها الى شكل من اشكال القضية المشكلة المطروحة الآن على بساط البحث. ففرض التفوق والهيمنة «الغربية» على الشرق العربي النهضوي الحديث نستطيع ان نتبيّن آليته الداخلية الفاعلة فيما سبق وأتينا على ذكره في اطار الحديث عن قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج. فـ «الداخل»، بحسب ذلك، مثل الارض الخصبة المناسبة لذلك التفوق وتلك الهيمنة.

ان الموقف العصروي العربي الحديث من إشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة كان قد اكتسب ملامحه الاساسية من موقع تلك الآلية الداخلية، وفي سياق تبلور العلاقة بين الغازي والمغزو اي بين المحاكى والمحاكي وبين المقلَّد والمقلِّد. وكما نلاحظ، فإنّ تصور ابن خلدون يتيح لنا ان نخترق المسألة المطروحة عبر واحد من مداخلها، وهو ذلك الذي يتحدد من موقع العلاقة الثنائية بين الغازي المقلَّد والمغزو المقلِّد. واذا كان الامر على هذا النحو، فإن العصروية في الفكر العربي الحديث كانت ـ في إطاحتها بمقولة «الاصالة» ـ قد انطلقت من ذلك الانبهار الشامل والعنيف الذي غشى عينيها حيال الغرب «العملاق علمياً ومادياً». ولعلنا نقول ان عملية الاطاحة تلك يمكن ان تلاحق بمنحيين اثنين. الاول منهما يتمثل بالنظر الى المقولة المذكورة بمثابتها وهماً زائفاً يدخل هو نفسه، في اطار تلك « الاوراق الصفراء » التي عفّى عليها الزمن،

والتي ينبغي ان يعفّي عليها الزمن. اما المنحى الثاني فيمكن ملاحظته من خلال اعتبار «الاصالة» ملحقا من ملاحق «العصرية»، اي وجهاً من اوجه «الغرب العصري». بيد أنه في غالب الاحوال، يمكن ان نظر الى هذا المنحى المتمثل بالإطاحة بـ «الاصالة» بمثابتها مقترنة بالماضي العربي، على انه غير مهم وغيرِ حاسم في تفكير العصرويين ضمن الفكر العربي الحديث، اي اننا، هنا، نستطيع ألا نمنح تلك المقولة اهمية خاصة في اطار البحث فيها لدى اولئك.

وفي سبيل ضبط المسألة المعنية بمزيد من التخصيص والتشخيص، نرى ان البحث في مثل تلك الشخصية التي يجسدها اسماعيل مظهر،امر في غاية الاهمية والطرافة. ان هذا المفكر النهضوي الحديث (١٨٩١ - ١٩٦٢) قام بدور ضخم على صعيد الموقف العصروي، ومن ثم في نطاق إجابة عصروية عن إشكالية العلاقة بين الاصالة والعصرية. لقد انطلق من حيث انطلقت المركزوية الاوروبية (الغربية)، ممثلة برهط من الباحثين والمستشرقين والمفكرين الغربيين، وفي مقدمتهم ارنست رينان. فتلك المركزوية كانت، بالاساس، قد اكتسبت شخصيتها عبر التأكيد على وجود نسقين فكريين اثنين كبيرين في العالم الانساني عامة. النسق الأول يتمثل بشخصية سامية بالمعنى الاتني العرقي - تتحدد أمكاناتها وآفاقها الذهنية في كونها ذات بعد تركيبي إجمالي. اما بالنسبة للنسق الثاني فيفصح عن نفسه بصفة ذات طبيعة تحليلية تخصيصية. وهو، بذلك، ذو شخصية آرية - بالمعنى الاتني العرقي.

ان ما يهمنا في هذه المتعارضات الذهنية المنهجية هو احد عناصرها، متمثلاً - في اسس الامر - في التعارض والتقابل القطعيين بين ذهنيتين، ومن ثم بين بعدين كونيين اثنين. اما الذهنيتان فهما الشرقية (العربية) والغربية، في حين ان البعدين يتجسدان بـ «الماضي» و«الحاضر». ولا بد من الاشارة الى ان ذلك الموقف لدى رينان فقد الكثير من عنفه العرقي، حين جرى تبنيه من قبل اسماعيل مظهر وعدد آخر من المفكرين العرب النهضويين. فلقد تحول (الموقف) على يده الى ضابط ذهني منهجي للتعبير عن اشكالية كبرى احاطت به وبسواه من ممثلي الفكر العربي الحديث. نعني بذلك اشكالية العلاقة بين الغرب «المتمدن» والشرق «المتخلف». ونستطيع ان نقلب هذه الاشكالية لنرى فيها امامنا الاشكالية التي نحن في صدد البحث فيها، وهي تلك التي تتصل بالعلاقة بين الاصالة والمعاصرة.

ان الاتجاه الذي برز منه اسماعيل مظهر لم يكن في وسعه الاقرار بإشكالية تخص العلاقة بين الشرق بمثابته التعبير عن الاصالة من طرف، والغرب بصفته عنوان المعاصرة. ذلك لأن ادانة اخلاقية حضارية كانت قد وجهت للشرق تمثلت بالقول بأنه غير قادر على استيعاب وتاثر التقدم العظمى التي تحققت في الطرف الآخر من الكون. فالتقدم التقني والعلمي والسياسي (اشكال الحكم) والاجتماعي (تقدم المرأة والعلاقة بينها وبين الرجل)..... الخ، ان كل ذلك لا يمكنه ان يخلق جذوراً حقيقية في الشرق (العربي)؛ ليس لأن ابناء هذا الاخير لا يريدون ذلك، او ربما ليس بالدرجة الاولى لغياب الارادة باتجاه ذلك. ان السبب الاساسي البعيد الكامن وراء ذلك هو نمطية التفكير والسلوك المهيمن في الشخصية الشرقية؛ انها النمطية التركيبية الاجمالية،

اي التي تبحث عن اقرب الطرق لفهم الظاهرات الاجتماعية والطبيعية، ومن ثم التي تستكين لـ «الاقدار» دون محاولة لمواجهتها عبر عملية تحليلية عقلية منضبطة ورصينة.

ذلك النظر «العصروي - الغربي» للمسألة جعل من مقولة «الاصالة» تظهر وكأنها لغم موجه الى «المعاصرة» في تمثلها الوحيد والمطلق بـ «الغرب» وهنا، نكون قد دخلنا في نطاق العامل الثاني، الذي كمن وراء ذلك الموقف. انه التأثير الكبير الذي مارسه السلفويون على هذا الصعيد. فقد كان هذا التأثير كبيراً في بعده الاحباطي ازاء رؤية الماضي «الشرقي». لم يكن بوسع العصرويين - وهم اولئك الذين تكوّنوا ضمن آفاق ليبرالية مستنيرة من تفحص المسائل «الغربية»، اي ضمن رؤية منطلقة اساساً من مطامح الغرب البعيدة في التفوق والهيمنة - ان يروا ما يحدث على ايدي السلفويين، ثم يلتزمون الصمت موافقين، او على الاقل مهادنين. إن السلفوية في مواقفها المأتي عليها، كانت بمثابة استفزاز لاولئك الذين نهلوا من ينابيع الغرب، كيف نستطيع ان ننكر ما يحدث امامنا، وكيف نتنكر له؟ اليس هذا من قبيل عمى الالوان، او على الاقل، أليس هذا تعبيراً عن «تخلّف طبيعي» كامن في عوالم السلفويين؟ كيف نسمح لأنفسنا بأن نرى في «الاوراق الصفراء» تجسيداً لأصالة مزعومة؟!

كانت النتيجة الضرورية المنطقية التي تولدت من ذلك الموقف ان رفض العصرويون التاريخ والتراث العربيين الاسلاميين رفضاً قطعياً على الصعيد المنهجي والاخلاقي. وكان من شأن ذلك ان ادى الى مواقف ليبرالية الحادية او ما يقترب من ذلك. وجدير بالتبصر ان الموقف هذا كان، في احد معانيه الاساسية، رد فعل على النظر الى ذينك التاريخ والتراث من موقع ذي بعد واحد، و ذلك الذي تتمنطق به السلفوية المأتي عليها. والبعد الواحد هنا يعني حصر الحقلين الموحى اليهما في زاوية من النظر واحدة. اما ما يمكن ان يلاحظ من حولها او ضمنها فإنه إما هامشي الطابع. او «مستورد غريب عنها»، او يحمل امكانية تفسيره على النحو الذي يتطابق مع ذلك البعد الواحد. هذا يشير الى ان موقف السلفوية في رفضها للعناصر التي لا تروقها والتي يمكن ان «تفاجأ» بها في التاريخ والتراث العربيين الاسلاميين، تخلق ردود فعل عنيفة لدى العصرويين الذين يرفضونها ويدينونها.

بيد ان رفض العصرويين للموقف السلفي العتيد هو نفسه كان ضحية الوجه الآخر، «المقلوب» من الموقف اياه. فهؤلاء قالوا، ايضاً، بأن نسيج ذينك التاريخ والتراث ذو بعد واحد، هو بعد «الاوراق الصفراء». ولم يكن، من ثم، الا خطوة واحدة لرفض هذه الاخيرة. ان الفعل السلفوي ذا البعد الواحد قاد الى رد الفعل العصروي ذي البعد الواحد. ولكن يمكن القول، كذلك، بأن العصروية ذاتها مثلت فعلاً استفزازياً بالنسبة الى السلفويين الذين اخذوا في البحث عن ملجأ امان يحميهم من «زندقة» العصرويين. اما ما ترتب على هذا وذاك فقد تمثل في محاصرة «منهجية» صارمة لمقولتي الاصالة والمعاصرة. فالاولى تُرفع على ايدي السلفوية الى مستوى البنية الذهنية الشاملة والوحيدة، حتى لو جرى الحديث «معاصرة» ذلك لأن هذه، إذ ذاك تتحول الى ملحق بنيوي وظيفي من ملاحق «الاصالة». اما الثانية، المعاصرة، فيجعل منها مبتدى

ومنتهى الموقف العصروي، بحيث يستدعي ذلك ابعاداً لـ «الاصالة» بصفتها لوثة من لوثات الذهنية «السامية الشرقية».

والحق، اننا اذا ما اخذنا تينك النزعتين في ضوء موقف اجمالي، استبان لنا انهما تمثلان وضعيتين متضايفتين، بمعنى ان الواحدة منهما تستدعي الثانية. اذ ان ذلك يمثل احد الشروط التي ينبغي عليهما ان تحققاها، الا وهو الظهور من موقع المشروعية الاجتماعية المشخصة. ان التضايف يتضمن، والحال كذلك، الانطلاق من الموضوعة التالية: ان نشوء الموقف العصروي العربي الحديث من «اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة» كان مشروطاً بنشوء الموقف السلفوي العربي الحديث من هذه الاخيرة. ولعله واضح اننا اذ نتحدث عن ذينك الموقفين في علاقتهما التضايفية، فإننا نعلن بذلك ان الوضعية الاجتماعية المشخصة التي احاطت بهما وعملت على تكريسهما هي مرحلة النهضة العربية الحديثة المحققة، اي التي اكتسبت شخصيتها هذه عبر ثلاث سمات كبرى، هي الهجانة والاصلاحية والقصور. وبهذا نكون قد استبعدنا من دائرة البحث اشكالاً اخرى من السلفوية والعصروية، كانت قد برزت، على نحو او آخر، في مراحل اخرى من التاريخ والتراث العربيين. وهذا يعني انه لكي نبحث فيما نحن بصدد البحث فيه على «علاته» المشخصة، لا بد من ان نحصر دائرة النظر الخاصة بموضوع هذا البحث.

- ٦ -

لا سبيل الى تجاوز الملاحظة التالية، وهي ان السلفوية والعصروية قادتا الموقف الاشكالي من العلاقة بين الاصالة والمعاصرة الى حدود قصوى لها. ولكنهما، بالضبط، في هذه العملية اسهمتا في التحريض على توليد نزعة اخرى تلتقي معهما منهجياً، وان اكتسبت شخصية متميزة نسبية حيالهما. نعني بذلك النزعة التلفيقية (التلفيقوية).

فمن الطريف والدالّ ان نلاحظ ان هذه النزعة «الثالثة» وضعت نصب عينيها هدفاً مركباً يقوم على النقد والنقض اولاً، وعلى البناء ثانياً. فلقد تصدت لكلتا السلفوية والعصروية ملاحظة انهما تقعان في نمطية واحدة من التنهيج «الزائف». فكلتاهما تعتقد ان الوجود يتجسد بواحد من ابعاده الكبرى، هو الماضي بالنسبة الى الاولى والحاضر بالنسبة الى الثانية. وعلى ذلك، فإن المهمة الاولى تنهض على تفحص هذه الاحادية «الضيقة الافق» بحيث يؤدي الامر الى استنباط موقف ثالث بديل.

ان التلفيقوية تمثل، في نقدها للسلفوية والعصروية، موقفاً ذا اهمية خاصة بالنسبة الى المصائر التاريخية المنطقية التي حملتاها في ثناياهما. ومن البيّن ان ذلك قد تجسد في ولادة، او لنقل في تبلور ذلك البديل. بيد ان هذا الاخير ما ان غادر حقل الموقف النقدي النقضي ازاء تينك النزعتين، فإنه هو نفسه كان عليه ان يعود القهقرى الى دائرة النظر المنهجي العام، التي حددت منطلقات النزعتين العتيدتين.

لقد ظن التلفيقويون في الفكر العربي الحديث ان مواجهة الماضي بعين اولى والحاضر

بعين ثانية، يبعدنا عن احادية النظر الضيقة، ويحول من ثم دون التفريط بهما او بأحدهما. ها هنا، يفصح الموقف التلفيقوي من اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة. فهو إذ اصر على الحفاظ على البعدين الوجوديين الاثنين كليهما، الماضي والحاضر، فإنه لم ينظر اليهما في ضوء حد اساسي من «التكافؤ المنهجي». فالماضي برز، بحسب ذلك، بمثابة بنية قائمة متجانسة. اما تجانسها هذا فيقوم على ذهنية قيمية من سماتها انها لا تخضع للتطور والتغير، وهي، بالتالي، غير خاضعة لاحتمالات التحوّل التي نواجهها في عصورنا الحديثة. وكاد يعلن التلفيقويون ـ وفي طليعتهم مفكرون عرب عاشوا مرحلة الفكر العربي الحديث وما يزالون يعيشون هذا الفكر في مرحلته المعاصرة ـ ان تلك الذهنية القيمية تعبر عن نفسها في الابنية الدينية الاسلامية والمسيحية وسواها من تلك التي نشأت في الشرق الذي اعتبر «مهبطاً للاديان».

اما الحاضر فيقوم، وفق النهج المطروح، على انه، كذلك، ذو بنية متجانسة اساساً وفي الحدود العامة. هذه البنية تظهر عبر مكوناتها، التي تتحدد بـ «العلم» و«العقل» و«المبادرة الفاعلة». واذا ما تعمّقنا هذه المقولات في النهج التلفيقوي، وجدنا ان المعني به لا يخرج عن دائرة الذهنية «الغربية المعاصرة». لكن هذا «الحاضر» وان التقى بـ«الماضي» العربي الاسلامي في انه، من حيث الاساس العام، متجانس بنيوياً، فإنه يختلف عنه في نقطة اخرى لا تقلّ قطعية عن تلك، ألا وهي ان مكونات هذا التجانس البنيوي «علمية عقلية». واذا كان ذلك الماضي ذا بنية قيمية تتمنع على كل ما من شأنه ان يدخلها في تيار التطور والتغير، فإن الحاضر المشار اليه يقوم اساساً على «النسبية» اي على عناصر التطور والتغير.

هكذا نكون قد غدونا وجهاً لوجه امام تقابل انطولوجي (وجودي) ومنطقي بين الماضي والحاضر: الاول مطلق ثابت ويتم تبنيه على سبيل «الايمان» والثاني نسبي متغير ويجري تمثله على نحو عقلي نقدي. اما النتيجة التي يمكن استنباطها من ذلك التقابل، فهي تقابل آخر بين «الاصالة» و«المعاصرة». بيد ان العنصر الاساسي الذي تتميز من خلاله التلفيقوية عن السلفوية والعصروية، فهو انها لا تقر بوجود تينك المقولتين فحسب، بل وترى انهما مقولتان متضايفتان تضايفاً ايجابياً، بحيث يؤدي الامر الى القول بـ «تعايشهما»: هكذا، اذن، فنحن اصلاء ومعاصرون، اصلاء لأننا نبقي على عناصر ماضينا الاخلاقي والديني القيمي ونجعل منه حافزاً لنا و«حارساً وحامياً»؛ ومعاصرون لأننا نسعى الى الاندماج «الفاعل» في العصر الغربي الجديد، الحامل لأبنية التقدم العلمي والتكنولوجي والاقتصادي والعقلي.

ان الحل الذي عملت التلفيقوية على صوغه اكتسب وشمه الاساسي بمثابته حلاً «تلفيقوياً». اما تلفيقوية هذا الحل فتكمن في محاولة الجمع بين المطلق على نحو مطلق والنسبي على نحو مطلق. وهي، من ثم، ذهنية تقوم على معارضة المتناقضات فيما بينها اولاً، وعلى توليد تقابل بينهما ثانياً، وذلك بالابقاء على «البنية الداخلية» لكل منهما بمنأى عن عملية التعارض والتقابل تلك. ولعلنا نقول ان هذه العملية تماثل عملية الجمع بين الزيت والماء. ذلك لأن الناتج عن ذلك ليس هو صيغة جديدة نوعياً، بقدر ما هو الزيت والماء متقابلين متجاورين.

وهكذا نتبين التلفيقوية وقد وقعت في المأزق الذي وقعت فيه النزعتان اللتان تحولتا الى موضوع نقد ونقض لها، نقصد بهاتين السلفوية والعصروية. اما اشكالية الاصالة والمعاصرة فقد حلّت على يدها حلاً اشكالياً، اي على نحو ولد، بدوره، اشكالات جديدة على صعيد الفكر العربي الحديث.

- ٧ -

يبقى ان نقول، ان إشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة في الفكر المذكور وضعت الباحثين امام ضرورة التمييز بين لحظتين في عملية البحث فيها. اللحظة الاولى تكمن في ان النزعات الثلاث المأتي عليها كانت، في معالجتها للاشكالية العتيدة، قد مثلت موقفاً يحمل مشروعيته الاجتماعية المشخصة، اي مشروعية عملية الاخفاق الكبرى التي ألمت بالفكر العربي النهضوي. وعلى ذلك، فالنزعات تلك تمثل اوجهاً اساسية من هذا الفكر، بحيث يغدو من الخطل المنطقي والمنهجي النظر اليها كما لو كانت بنى مقحمة فيه من مصدر آخر غير الواقع النهضوي المحقق. وكنا قد اتينا على ايضاح هذه المسألة من موقع قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج.

اما اللحظة الثانية فتمثُل في ان النزعات المعنية وان امتلكت مشروعيتها الاجتماعية المشخصة، فإنها ظلت فاقدة المصداقية النظرية المعرفية (الابستيمولوجية). اذ ان يكون موقف ما مشروعاً، لا يعني بالضرورة انه يحوز على مصداقيته النظرية المعرفية؛ ولكن ان يكون موقف ما حائزاً على مثل هذه المصداقية، فإن هذا يعني كذلك انه يمتلك مشروعيته الاجتماعية المشخصة.

اما الوصول الى ما يمكن ان يمثل نقداً ونقضاً نظرياً معرفياً للنزعات الثلاث المأتي عليها في مواقفها من اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث، فإن هذا امراً لا يدخل في نطاق هذا البحث.

تعقيب ١

د. محمد عزيز الحبابي (*)

عصر، معاصرة، عصري

المعاصرة، قبل كل شيء، تفتح على حصيلة المعارف والفنون والتقنيات، وعلى الافكار التي تسود الفترة المعيشة. ويستلزم هذا التعريف حرية الفكر، ومرونة الذهن للتكيف مع ما يستحدث، في مختلف الميادين. فالكسل، والرتابة، ورفض التطور، خصال تعادي المعاصرة.

من هنا الفرق بين «معاصرة» (وهي صنف من الحركات التطورية والتقدمية)، و«موضة» (مستحدثات سطحية ومؤقتة، تجلب بغرابتها وبريقها. انها من قبيل: «خالف تُعرف» واعتبار التغير لذات التغير).

فلا اعتراض على استعمال «عصري» وصفاً لمن احسن اندماجه في القرن العشرين. لكن، من التجني على اللغة وعلى الواقع، ان نصِفَ، بعصري، من يتقن، فحسب، رقصة «السوينغ» و«بوب ميوزيك»، ويعرف آخر موضة في الاناقة، او يكثر من استعمال «حرمان» و«استلاب»، و«ايديولوجيا» و«ديالكتيك» و«كبح»، والفاظ اخرى لها سحر «الموضة».

ان لفظ «عصري» مشتق من عصر. فالعصري ما/ من ينسب لعصر، وبما ان كل الناس عاشوا او يعيشون في عصر ما، فكلهم عصريون. وقد وضع بعض المجددين، في مقابل «عصري»، زيادة على «رجعي» لفظ «ماضوي»، من «ماضوية»، وهي عندهم: اتخاذ الماضي مرجعاً، على حساب العصر والمعاصرة.

الواقع ان تلك المقابلة غير قائمة. فأبو نواس، مثلاً، عصريّ بالنسبة لعصر بني العباس،

(*) باحث علمي واستاذ فلسفة ـ الرباط. ويمثل تعقيبه بحثاً مستقلاً اكثر مما يمثل تعقيباً على بحث د. الطيب تيزيني، ولكننا رأينا ادخاله هنا كتعقيب اول ـ كما قدم في الندوة ـ ليكون مكملاً لبحث تيزيني. (المحرر)

وفي الـوقت نفسـه، ماضـوي، على اعتبـار ان لكـل شخص ماضياً، عليه يتأسس شخصه. وشخصياته، وبه تحدد كينونته، ويتم تشخصنها، إنه مرجعي فيما يتذكر وفيما يتخيل: الماضي حضارة وثقافة، اي تراث مشترك، وذاكرة جماعية، ومن هنا فهو «اصيل» في الشخصية.

وبما ان التواصل من ابعاد الذات العميقة، فكل عصري «معاصر»، لأن «الانسان حيوان مدني بالطبع». إنما معاصرة مع جميع من يحيون العصر نفسه. **كلنا معاصرون لمن تجمعنا بهم ثقافة او تراث، لأن لنا ذاكرة شخصية وذاكرة جماعية**. عاصر ابو نواس هارون الرشيد وزبيدة، وكان يحفظ المعلقات، ويعرف الكثير عن اصحابها، اكثر احياناً مما يعرفه عمن عاشوا معه في البلاط العباسي. وحفظ ابو نواس القرآن، واطّلع على تاريخ الفترة التي تفصل زمانه عن بداية الاسلام. ذاك هو **افقه الذهني والثقافي ومنظاره على التاريخ** الذي يمارسه، وعلى التاريخ الذي يملأ ذاكرته ومخيلته، ويثري تفكيره.

فنحن جميعاً، اذن، **عصريون، ورجعيون/ ماضويون، في الوقت نفسه، وبالتساوي**. وسيبقى هذا التخريج مقولة محتملة الصحة تلح على ان تحدد مفاهيم «معاصرة» و«ماضوية» و«رجعية» واصالة، . . . تحديات اخرى.

عرف كثير من الكتّاب العرب «معاصرة»، لكنهم وقعوا في تناقضات. فمنهم من يدعي، باسم التقـدمية، ضرورة الاستغناء عن التراث العربي ـ الاسلامي لأنه عائق في سبيل التفتح والرقي. ولا بد من تنظيف ذهننا من بقايا ما علق به من آثار ماضي الاجداد، ومن بين ذلك، اللســان العربي لكونه ميتاً لا يقدر على مسايرة صيرورة التاريخ. فعلى مثل هؤلاء المصلحين ينطبق المثل: «أراد تطبيبه فأعماه»!

أصالة، اصيل، أصل

غالبـاً ما تستعمـل «معـاصـرة» معـارضة لـ «اصالة»، حتى باتت طائفة من المصلحين المجتمعيين العرب ضحية لتلك المعارضة.

والواقع ان من خاصيات «الاصالة»، لكي تبقى حية، يعني لكي تكون قابلة للاستثمار، ان تبقى دائماً محل تساؤل وتكيّف، اي دائمة التفتح على صيرورة التاريخ. فبـلا هذا التفتـح المتحرك، تذبل الاصالـة وتنعدم، عملياً، وتبقى مجرد عبء ثقيل يعرقل المسيرة. ان الاصالة الحية مجمـوع من الايحـاءات والمحـرضـات على العمل، واحياناً مجموع من الامكانات. الاصالة ارث مجهول الاسم، لأنه مشترك بين اجيال مضت واخرى تحيا، وبين ما كان وما قد يكون. ومن خلال الاصالة، تنكشف الجذور التاريخية للفرد في علاقاته بمحيطه الطبيعي. انها القاعدة التي عليها يشيد التجديد وتنعكس الهوية الخاصة والعامة في تطورها. فبلا اصالة، من الصعب، بل من المستحيل، على «الانا» ان ينسجم مع الـ «نحن».

فأصالة، بهذا المعنى، لا تتعارض مع معاصرة، بل تتكامل واياها، انها تعطي للتعصير

معالم وتجارب وعبراً، فتثريه، وبالتالي تعين في توجيهه وجهة اكثر التصاقاً بواقع هذا المجتمع او ذاك، حسب اوضاعه التاريخية والجغرافية.

لذلك، لا نجاري طائفة من المفكرين العرب تقدم لنا **الغرب**، بكل ما له من مزايا ومساوىء، **كنموذج اوحد** يجب ان نندمج فيه كي ننجو، ولا نجاة عن غير ذلك الطريق.

هذا، موقف فكري له حرمته، بيد انه بلا مشروعية ولا جدوى. فهل هناك تلاؤم بين خلفيات الفلسفة «الوضعية» والتعريفات التي يعطيها لـ «معاصرة» مفكرنا الكبير، زكي نجيب محمود؟

بنى الغرب ثقافاته المعاصرة على أصالته. فلماذا يريدنا بعض المصلحين العرب ان نقفز من لا شيء الى حضارة القرن العشرين بعد ان نقبر أصالتنا ونبقى بلا زاد تاريخي؟ وعلى الاصح انهم يدعوننا الى الميادين الليبرالية من القرن العشرين، متجاهلين التجارب والتيارات الفكرية والتطبيقية الاخرى[1]، كما يطالبنا الماركسيون بألا نتبنى الا المادية التاريخية والمادية الجدلية، باستثناء ما سوى ذلك.

أليس في ذلك تحجير؟

ان الوقفة العربية الاسلامية مطالبة، في الواقع، بأن تحتك بكل التيارات المعاصرة: «تعرّب»، وتصهر في ذاتيتها وفي اصالتها ما هو حري بأن يعينها على الكفاح ضد التخلّف. ولا كفاح ناجع بلا اصالة.

الاصالة انماط الانفعال والتفاعل، بها تسمو الشعوب، عندما تسمو، وعلى حسابها يكون سقوطها عندما تنحط. انها اطار الوجدان والضمير في ترابطهما بفردية كل فرد، وبفرديته المجتمعية. فبلا اصالة، ينفك النسق العام الذي تنتظم فيه وبه حركية العلاقات الجماعية.

فالتقدمية الحق، والمعاصرة الحق، لا تقصدان تخلّي الشعوب عن ذواتها، بل ان فائدتهما هي ان تتحرر الشعوب مما يصيبها من انحرافات عن صواب ذاتيتها. فوجدان الشعوب وذهنيتها معرضان، على الدوام، لانحرافات تزحف من كل ميدان، فتتقوقع الثقافة وتتفسخ الاصالة، ثم تنغلق.

وهل الغرب كله محاسن؟

يفترض بعض مثقفينا ان المعاصرة تقتضي من العرب ان يضحوا بتراثهم ليتم الاغتراب (اي الاندماج في الغرب) على اكمل حال. فما مقدار الربح في هذه المقايضة؟ اننا، على زعمهم سنحقق بذلك التقدم. فتعم المعاصرة، وينتشر الرقي بيننا! تلك افتراضات.

اما الواقع، فهو ان محاكاة الغرب استلاب، وان محاكاته وحده تضاعف هذا الاستلاب.

---

(١) انظر: زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ط ٥ (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨).

على ان هناك مستوى ثالثاً للاستلاب، وهو الافظع: نقلد غرباً متحركاً ابداً، وبحركاته ينمّي باطراد المسافة التي تفصلنا عنه، دون ان نحافظ على ارضية ومعالم! انه **التيه في متاهة**. فنحن، اذن، لسنا مستلبين من لدن التراث العربي الاسلامي، كما يدّعون، بل من قبل صورة وهمية عن الغرب تهمّشنا اكثر فأكثر، فنزداد انفصالاً عن مكوّناتنا الاصيلة والاصلية.

فعلاوة على هذا الاستلاب الحلزوني، شكلاً وكيفاً، هناك وهمية عن غرب وهمي، ترعرعت نموذجيتها في عقلنا الواعي وفي عقلنا اللاواعي. انها صورة هوس يصر على توقيف حركات الغرب لمزجه بعالم ـ «نـا». وبقدر ما ينفصل الانا العربي عن جذوره الاصيلة، يغدو قابلاً لكل تشكيل وهمي، ولكل تكييف يمارس عليه، بوعي منه او بدون وعي، ما دام قد امسى لا هو ذاته ولا غيرها. ينساق المستلب الى ان يحيا في زمان ليس، عملياً، زماناً واقعياً، او على الاصح ليس زمانه. هكذا يندفع اندفاعاً مع التعود على الفردية وهو يتوهم انه قد يفرض نمطه من الحياة على مجموع البشر.

اذن، يوجد العرب، والثالثيون عامة، في عالمين: عالم التغير والتجدد (الذي يحاولون دون جدوى الاندماج فيه)،وعالم التماثل (أ = أ)، عالمهم الواقعي الذي افتقد حركيته من جراء الانبهار الدائم امام تصورات خيالية عن الغرب ـ المثل/ النموذج.

هذا وضع يثير القلق لأنه تنازل عن شخصية الفردية وعن الشخصية الوطنية، في الوقت ذاته دون بديل، انه تخل بلا ربح او تعويض. قسمة ميزان. ورغم كل هذا، نجد من يحض العرب على الاسترسال في التقليد الاعمى للغرب. يطالب لويس عوض بأن يبتعد العرب عن «عقد الماضي» وغيرها من التحفظات «الميتافيزيقية»[٢]، ويصف بحث الجابري بمتشائم. ويتأتى التشاؤم، في نظر لويس عوض، من كون الجابري يكثر من «التساؤلات» ولا يقدم «حلولاً جاهزة او غير جاهزة».

أيعد تشاؤماً منهج التساؤل امام مصير غامض، وتخلّف بغيض، ولا مخرج في الافق؟ ان كل الفلسفات تنطلق من الاندهاش، فالتساؤل، ثم الوصف والتحليل. ولولا ذلك لباتت البحوث مجرد مقولات اعتباطية تقدم «حلولاً جاهزة»، اي سابقة عن كل تفكير واستدلال، قد تكون من باب القبليات والمسلمات، او «حلولاً غير جاهزة»، اي كما يتيسر، فوضوية.

ان الغرب نفسه، يتساءل، ويكثر من التساؤلات، عن أحواله وعن غده. فالتهديدات بالدمار تنمو بلا انقطاع، وسرعة التحولات بلغت حداً لم يعد الغربيون فيه قادرين على مسايرتها. ان توترها يتجاوز ايقاع الامكانات الفيزيولوجية والسيكولوجية البشرية. لقد غدا الغربي يشعر انه غير منسجم مع مجريات المعاصرة، منذ ان انفلتت من يده التكنولوجيا، فأصبحت تتحكم في

---

(٢) انظر: لويس عوض، «نحن والغرب في انتظار معجزة،» تعليق على بحث محمد عابد الجابري، «العرب والغرب على عتبة العصر التكنولوجي،» المقدم الى: مؤتمر الاندلس، ايار/ مايو ١٩٨٤، **المصور**، (تموز/ يوليو ١٩٨٤).

نظمه وتنظيماته عوضاً عن ان تخدمه (اضطرابات صناعية، ومالية، ومجتمعية، تضخم العملات، وخلل اقتصادي، وبطالة غاشمة، ومزاحمات قاتلة...).

هكذا نشاهد ان المسافة بين تقدم العلم والتكنولوجيا وتطور الانسان الغربي تنمو؛ فتزداد المجتمعات على اختلاف طبقاتها، تفككاً، وتحتد الصراعات على كل المستويات. ايجوز، والحال هي ما هي عليه، ان يماري لويس عوض في كون المسافة بين العرب والغرب تتسع؟

اذا كان الغرب القيم على حضارة التصنيع يعاني الامرّين، حائراً امام نمو المسافة التي تفصله عن صيرورة الاحداث المعيشة، ايجوز للويس عوض ان ينكر ان هوة التخلف التي تبعد الوطن العربي عن العالم الغربي تتسع؟

انه يطلب: «المزيد من الاثبات لهذه النظريات الخطيرة، لو كانت صادقة، لأنها توصد باب الامل امام الاجيال الجديدة على اقل تقدير»، هل التخلف الذي يسحق الثالثيين في حاجة الى اثبات؟ فمتى حجب الغربال ضياء الشمس؟ كما يقول العامة.

فلنطالب، بدورنا، الاستاذ عوض ان يضرب امثلة، من بلدان عربية، قضي فيها على الامية، وسادت بين كل افرادها العدالة المجتمعية، وتضمن فيها حقوق المواطنة لكل فرد، وينعدم استغلال الانسان لجهود الانسان، وتحترم الكرامة بالتساوي، لدى الجميع. (هل لجميع المواطنين، من بدو وحضر الحظوظ نفسها امام المرض والحرمان) اين هو الشعب العربي الذي تحرر من التبعية، اقتصادياً وتقنياً وثقافياً وسياسياً...؟

يقال عن الشعوب الثالثية، انها في «طريق النمو»! لكن، ان ما ينمو، في الواقع هو التخلّف! هذا وضع تؤيده الاحصاءات المختلفة وتحياه شعوبنا، يومياً.

الملاحظات السابقة لا تبعث على «الامل»، وان الواقع، يساندها ويا للأسف! وإن كان لويس عوض لا يريد ان يوصد «باب الامل امام الاجيال الجديدة». فلنتعلق، اذن، بأهداب الامل ـ السراب! وعوضاً عن ان نربي «الاجيال الجديدة» على مجابهة اوضاعها، بموضوعية، عساها تتغلب عليها، فلنقدم لها اسطورة «الامل» فلنعمق عندها الشقة بين ممارسة حياة التخلّف وحياة مختلقة من وحي الخيال! كفانا تكرار سياسة النعامة التي تخفي رأسها في الرمال كلما واجهها خطر!

اليدان فارغتان، والمخ افرغ، الا من المتمنيات. يا اجيالنا «الجديدة»، ويا اجيال المستقبل، لا خوف عليكم، فلكم الامل/ الآمال، بلا عدّ ولا حصر! الغرب يحتكر المعطيات العلمية والتقنية، ونحن نأمل ان...، الغرب يكتشف ويخترع ويبسط سلطويته على وطننا العربي، والعرب يأملون ان...، الغرب يحركنا كبيادق فوق رقعة صنعها هو لمصالحه، ويرعاها هو لتدوم سيادته، ويوقف اللعبة حسب مشيئته واستراتيجياته، ونحن نشخر الى ان يتحقق الامل، الامل في...، الامل ان...، فلننتظر الى ان تتم «المعجزة» التي سنحققها بالأمل!

فعلى من يريد ان يمشي «على الارض» الحق، بدلاً من التحليق فوق «السحاب»، على من يريد ان يفكر في امر النهضة بمنطق سليم، و«بمنهج العقل»، ان يتسلح بعزيمة العمل على

مصارعة التخلف، والتصميم الموضوعي. فالامل نتيجة لالتزام، فلا يأمل الا العاملون عندما يتضح المقصد، وتحسن النية، ويصبح الالتزام عملياً.

اصالة ومعاصرة في تكامل

الغرب نفسه يتغيّر باطّراد (أ = ∞) في صيرورة متصاعدة. فلا غرابة ان يعتمد على تراثه الخاص، عساه يحافظ على معالم ثابتة في هويته، ويتفتح على ما يجري خارج مناطقه من دون تخوف من الذوبان. فمن العبث ان نقلد الغرب في كل شيء، علّنا نلتحق بالمعاصرة، وفي الآن نفسه، يرفض بعضنا الاقتداء به في المحافظة على اصالتنا، كما يحافظ هو على اصالته.

فلن يوصلنا، اطلاقاً، الى المعاصرة تجديد يرفض الاصالة. لا بد من التوفيق بين اصالة ومعاصرة، لأن خصوم الاصالة يجعلون بين قوسين التاريخ العربي الاسلامي، في حين يدعوننا الى الانفتاح على معاصرة مبنية على اصالة من نوع آخر، وترتكز على تاريخ الغرب او الشرق يقيناً، ان الاتجاه هنا يجر الى استلاب مضاعف: حرمان من التواصل مع التراث القومي العربي الاسلامي، وتقليد كبشي لتاريخ اجنبي.

اذا كانت المعاصرة انتفاضة ضد التقليد والجمود، يستحيل ألا يباركها كل مثقف واعٍ اما اذا اعتبرت انتفاضة على ركام الاصالة (الهوية الثقافية والاخلاقية، اي ما يكون ويكيف الشخصية) فلن يرغب احد في الانسلاخ عن ذاتيته ليرتمي في احضان الغير افتقاراً الى التكنولوجيا المعاصرة وتزكية للزعائمية الغربية. علينا ان نقاوم المفاهيم الخرافية والمباحث الضبابية التهربجية التي سُجنّا فيها، على يد الاستعمار، ولا نزال سجناءها. فالمقاومة، في الواجهتين، تجعلنا «تقدميين» بالفعل، لأنها مقاومة ترفض مثلاً اعلى نعمل على تحقيقه. ان التطور والعقلنة والموضوعية تؤلف البديل العملي للخرافية.

فمقابلة «معاصرة» بـ «اصالة» مرفوضة. لم يروِ التاريخ ان امة بلا اصالة استطاعت ان تتعصرن. فالمنظرون العرب لا ينازعون في هذا، لكن بعضهم يطلق معنى خاصاً على معاصرة: فالعصري كل ما هو غربي، كما ان «ماضوي» وصف لما هو عربي، لأن العربي فقد قدرته على التكيّف مع التغيرات، فأمسى غريباً في العصر.

فلنفرض اليوم ان الهدف من النهضة والتقدم هو ان نجعل من انفسنا نسخة طبق الاصل للغرب، سيلزمنا، اذن، ان ننسلخ انسلاخاً كلياً عن شخصيتنا ونخلع عن ذواتنا «لباس الموت المحنط». أنكون بذلك توفقنا في الحصول على بديل لأوضاع التخلّف؟ هذا النوع من الاصلاح والتقدمية لن يلقي بالشعوب العربية الا في مغامرة الغربة والتخلف،لأن التطور والتقدم لا يحصلان بطلاء براق لامع تبرنق به عظام وهي رميم.

حسب التنميط الذي اعتمده صاحب **ثقافتنا في مواجهة العصر**[٣]، ان الذهنية العربية

---

(٣) زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٦)، ص ٥٧.

مختلفة عن الذهنية التي تجعل القرار الانساني غير مسبوق بمعيار. فوجهة النظر العربية: «تفترض اسبقية المعيار الذي يقاس به القرار في صوابه او خطئه». بعد اقرار هذه الخاصية العجيبة، يتساءل المؤلف: «هل يمكن التوفيق بين ان يكون الانسان عربياً يحمل وجهة النظر هذه، وان يكون في الوقت نفسه معاصرا يتطور مع الزمان وتغيراته السريعة؟».

بصدد هذا السؤال، يمكن ابداء ثلاث ملاحظات:

الاولى: ان استعمال «عربي»، بكيفية مطلقة، دون تحديد زمان هذا «العربي» ومكانه وأوضاعه (الطبقة، مستواه الثقافي، سنه، تجاربه، . . .) مرفوض، منطقياً، اولاً، وتاريخياً، ثانياً. ولا يسمح المنطق بالتعميم الا بعد استقراء تام. اذا كان «العربي» الذي يفكر ويستنتج، صوفياً، اعتبر «المعيار» الذي يقاس به القرار من وجهة نظر التجربة الوجودية التي يمارسها مباشرة، حدساً وذوقاً. فـ «تفكير»، في هذه الحال، غير وارد، وحصيلة المعرفة من نوع خاص لها معاييرها وقراراتها الخاصة.

وأما اذا كان العربي باحثاً علمياً، اعتبر المعيار هو التجربة الموضوعية (التحليل والتركيب، الاستقراء والاستنتاج. . .). والتجربة تختلف من صنف الى آخر من اصناف العلوم. وبما انه لا يمكن انكار اسهامات علمية عربية قامت على المناهج العلمية، نؤكد انه لم تكن للمعيار اسبقية على القرار. وليتفحص من شاء منهج الرياضي المراكشي، ابن البنا، وابن النفيس العالم الدمشقي، مثلاً. وحتى عند الصوفية، فإن «المعيار» عند اصحاب وحدة الشهود، ليس هو معيار اصحاب وحدة الوجود. طبعاً، اذا قارنا غربياً مثقفاً، مع عربي امي. . .

اضافة الى ذلك، يوجد عرب باحثون مخبريون (على قلتهم) في كثير من جامعات ومعاهد العالم. فهل يفترضون اسبقية المعيار. . .؟ هل تعوقهم الاصالة العربية الاسلامية عن ان يكونوا باحثين؟

الثانية: الذين يزعمون ان من الممكن ان تدخل امة المعاصرة، ولو بلا اصالة، يضربون المثل بالولايات المتحدة. بيد انهم يتغافلون عن ان الامريكيين الشماليين ورثوا اصالة اوروبية حملوها معهم، في موجات استيطانية متوالية، فاختلط هذا الارث الضخم الكثيف بما كان عليه السكان الاصليون. ان الامة الامريكية الشمالية مزيج ثقافات اندمجت، وزواج بين اجناس مختلفة اتت من القارات الخمس. حقاً، قتل القادمون الكثير من الاهالي الاصليين، لكن الحرب هي نفسها احتكاكات حضرية، رغم كل سلبياتها.

الثالثة: في القرن التاسع عشر، مع بداية تأسيس الامبرياليات الاوروبية المعاصرة، ظهرت نظرية تدعي ان تفكير الانسان العربي شبيه بالبدائي، لأن ذهنيته خاصة (ترفض الحرية والمسؤولية والسببية) اما التفكير الغربي فمنطقي وعلمي، وقابل للتجدد، اي انه عقل قابل لأن يكون: «معاصراً يتطور مع الزمان وتغيراته السريعة»(٤). هذا ما ادعاه المستعمرون، عندما استولوا على

---

(٤) المصدر نفسه.

اراضينـا. ألم يؤكدوا، في الاثنولوجيات الخاصة بالعالم الثالث، ان الذهنية ذهنيتان: الاولى تتحرك في مرحلة ما ـ قبل ـ المنطق، وفي طور السير نحو اكتساب التمنطق (بفضل الاحتكاك بالاستعمار)، وذهنية المنطق والادراك العلمي الخالي من الخرافة والسحر؟

حسب تلك النظرية، يحيا العربي ذهنية لا ـ عقلانية تؤمن بـ «قانون المشاركة»(٥)، وتعوم في ثقافة درويشية تقوم على الادعية والكلمات السحرية، فيقضي اصحابها اوقاتهم في فلك ما فيها من غرابة وغموض ورموز. فالمفكرون الذين يلحّون على ان للذهنية العربية بنيات خاصة تميزها عن بقية الاقوام البشرية، انما يبررون، عن غير قصد، الاثنولوجيا المصنوعة بعون الاستعمار ولمصلحته، ضد الشعوب الضعيفة.

البـــاب المغلـــوق

نعود الى تساؤل زكي نجيب محمود: «هل يمكن التوفيق بين ان يكون عربياً/ له اصالة/ وان يكون في الوقت نفسه معاصراً يتطور» / يعمل على تحقيق النموذج الغربي/؟ الجواب، بالطبع هو: «لا يمكن»، اذا تصورنا ان المفكر العربي الاسلامي على الشكل الخاص الذي يتصوره عليه صاحب **ثقافتنا في مواجهة العصر**، اي اذا افترضنا ان بين الاصالة العربية الاسلامية وبين المعاصرة حساسية مفرطة وتناقضاً عميقاً ابديين. فما الذي يبيح هذا الافتراض؟ هل «العربي» نوع يتميز عن بقية انواع البشر؟ وماذا يبرر تقابل «اصالة» و«معاصرة»؟

الاصالة العربية الاسلامية تراث امتزجت فيه ذهنيات، وتخاصب فيه سلوك اجيال بتجارب انسية. انه سمد ذاكرتنا الجماعية، وفي الآن نفسه، القاعدة التي يقوم عليها شعورنا بالانتساب الى ما نحن عليه، وعليه نركز الوثبات نحو ما نريد ان نصير.

فمن الشعوب من فقد الاصالة لضحالتها او لتفريط في الحفاظ عليها، فبات مشلولاً لا يقدر على المشي، ومنها من أعمته أصالته حتى لم يعد له الا نصف الحقل البصري، اي لا يبصر كل ما يتجدد حوله، فيعجز عن الاسهام في التطور، ولا يعرف معنىً للمعاصرة. لكن جميع تلك الشعوب مضطرة، بدافع غريزة البقاء (البقاء في التاريخ لا في هامشه) الى ان تحاول السير ولو بتعثر، الى الامام، وان تفتح البصر على مسيرة التاريخ الحالية، رغم المنظار الناقص. فالشعوب التي لا تقوم بتلك المحاولات تعرض نفسها للانعدام. **تمنح الاصالة الشعوب طاقات وسمداً. واما المعاصرة فتوجهها لتتحقق تحققاً سوياً، في وجهة تاريخية غدوية تختفي معها العاهات**. فما بالنا بمن فقد البصر كله والرجلين معاً، ولا يحاول التغلب على العاهات؟

تلك هي الحال المتوقعة لكل شعب متخلف (اي لا يتطور/ يجهل المعاصرة كجهل الثالثيين)، وفي الوقت نفسه، يحبب اليه بعض منظريه ان يتجاوز أصالته/ تراثه بالعدول عنه والانغمار في الغرب، وفي اصالة الغرب... ان المكان الملائم لهذا الحيوان النادر العجيب هو جنينة الحيوانات بين الاصناف التي انقرضت، او التي يخشى انقراضها.

---

(٥) اي ما يسميه ليفي برول بـ «participation» وهي ـ في نظره ـ من اصغر الخاصيات في الذهنية البدائية.

هكذا لا يخلو مفهوما «اصالة» و«معاصرة» من ارتباك. فلا مندوحة من ان يطالبانا بالتحديد اللازم كي لا يبقيا في مهب الريح. فعندما نقول «اصالة»، يجب ان نحدد بالنسبة لأي زمان، ولأي فترة من الزمان: هل الاصالة هي ما أقرته السلطة، او ما أقره المؤرخون (على علاتهم في الرحلات والجولات والحكايات الخرافية)، او الفقهاء المقلدون (الذين يدعون ان باب الاجتهاد قد أُغلق)؟ ام ان الاصالة هي ما جرت به الاعراف والعادات... ؟ ام هي الفلكلور؟ و«المعاصرة»، أهي ما عليه امريكا الشمالية ام اليابان، او اوروبا؟ واية اوروبا، الشمالية او الغربية) وفي غرب اوروبا، أيكون النموذج هو بريطانيا العظمى ام البرتغال؟

تأصيل المعاصرة

يجب ان توضع الاصالة والمعاصرة، **بالنسبة لما يرجى منهما**، داخل مجموع الفعاليات الحياتية. ان الاصالة، ليست كل التراث، بل **ما تأصل في ذهنية الشعوب وسلوكها**، او ما هو **قابل لأن يستثمر في حياتها، حالياً**. فالشعوب التي لا تستأنس بتراثها عند بناء مستقبل ترتضيه، طبقاً لنماذج المعاصرة التي اختارتها، شعوب مبتورة من حاسة التاريخ ومن الثقة بالنفس. فكثير من المثقفين العرب مستلبون عمودياً (قطيعة مع التراث العربي الاسلامي)، وافقياً (لأن تلك القطيعة تفصلهم عن الجماهير الشعبية). فهم ضحية الانبهار بالغرب، الغرب كحاضر وكتراث، فمن المنظرين العرب للتجديد من يفكرون، غالب الاحيان، بالانكليزية او الفرنسية او الالمانية وهم يتكلمون عن الاصالة العربية الاسلامية او عن تعصير مجتمعاتهم.

ان التآني الذي نريد ان يربط الاصالة بالمعاصرة مجرد جانب من جوانب المثاقفة، في معنى تلاقح ثقافتين او اكثر، قديمة (تراث)، مع حديثة (معاصرة). مثلاً، اذا تلاقحت الثقافة العربية الاسلامية مع ثقافات غربية حصل تلاحم ثقافي ينتج عنه نمط حي جديد ينسجم مع اوضاعنا التي هي غير اوضاع الغرب. فإذا كانت الاصالة حقاً «تلتفت الى الماضي»، فلماذا يعاب عليها تمركزها في التاريخ؟ أيتصور وجود امة او فرد بلا تاريخ؟

سؤال آخر: هل «الخصوصيات» تنفصل عن التاريخ؟ كيف يجوز وصفها بأنها «متطورة» وهي منفصلة عن التاريخ؟ أليس التاريخ بنية التطور؟

تؤكد الانثروبولوجيا الحديثة ان «التراكم» عملية ضرورية لنشوء الحضارات ونموها. وكل حضارة تمثل، في فترة ما، مجموع العناصر المادية والمعنوية التي تجمعت لدى الاجيال الحاضرة، بعد ان ورثتها عن الاجيال السابقة، في تتابع الازمان، وأضافت اليها خبرات وعطاءات جديدة. والعطاء الجديد انما هو اضافات عناصر «عصرية» حية (حيوية) للتطور، منها يتكون تراث الامة، اي تركات العصور السالفة (الماضي، الاصالة، الخاصيات القومية، التاريخ،...).

اما بخصوص ما يدعي عبدالله العروي من «تحجّر الاصالة»، يجب ان نفرق بين تاريخ انقرض بانعدام الامة او الفرد، ويعي المتحدث انه كذلك قد انتهى، وبين «تاريخ اصيل»، اي

ما زال يجري في عروق الامة ويحدد رؤاها وسلوكها (جزئياً او كلياً، فتتطور به وتطوره. ان الاصالة التي يتعرض اليها عبدالله العروي، هي الاصالة العربية الاسلامية. وكلنا نعرف ان العروبة والاسلام في صيرورة تحتد في قطاعات وتقل او تجمد في اخرى، حسب مستويات المثاقفة، هنا او هناك، وحسب توتر حياتها الداخلية وقدرتها على التواصل مع التيارات الخارجية.

فليست الاصالة تجمداً محضاً، كما ان المعاصرة ليست تجدداً محضاً. فالجمود يصيب حتى التجديد، في بعض الحالات ولو لفترة (عوائد واعراف غابت ثم طفت على ساحة التاريخ) ويصيب «الموضات» فتضمحل الى الابد، بعد ان يتحمس لها الناس ويجعلون منها شعاراً ورمزاً للمعاصرة...

ان النظرة الاحادية تجر الى الوثوقية، على ان النظرة الازدواجية، هي ايضاً لا تخلو من خطر. فعندما يعطي زكي نجيب محمود نظرية عن الاصالة العربية الاسلامية، مرة بيضاء ناصعة ومرة سوداء حالكة، لا يجد لدعم ذلك الا امثلة اختيرت اعتباطاً تجره الى بعض التناقضات. فهو يدعي ان الخلفاء لم يكونوا يتمتعون بحرية في اعمالهم، بينما نراهم في كتابه نفسه، يستبدون بالحكم، اي يتمتعون بحرية **مطلقة**، مع حرمان الرعية منها. ولماذا لا يرى زكي نجيب محمود في العصر العباسي الا الطوائف الكلامية؟ اين الغناء والآداب، ومجالس الطرف والفكاهة، والاندية العلمية، والمعارك الفلسفية والفقهية، ومراكز الترجمة؟ اين المخترعات والمكتشفات؟

ان كل ثقافة تعرف تناقضات، صفحات مشرقة واخرى مخزية. فمثلاً، في القرن العشرين، وجدت انسية ماركسية محررة ومتفتحة على التقدم، مع ماركسية كاسحة طوطمية تعطل الفكر المعاصر، وستالينية سفاكة للدماء ومعادية للحريات، كما وجدت في امريكا الشمالية سادية ماركتية مقيتة، رغم التقدم الرائد، في كل الميادين، اما المانيا النازية، فقد ساد فيها فكر جبار مبدع في خضم من العنصرية والوحشية.

اشكالية وجهود رائدة

طرح استاذنا زكي نجيب محمود، في **تجديد الفكر العربي**، اشكالية كيف نعيش ثقافة تجمع بين التراث العربي وثقافة العصر الحاضر؟ جاء جوابه، بعد اجتهاد محمود: **ان هناك صعوبات**، وقد أشارت الصفحات السابقة الى بعضها. **أما في كتابه المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**(٦)، فقد قام المؤلف برحلة في تاريخ الاسلاف. لكنه استمع اليهم كيف يضعون مشاكلهم وكيف التمسوا لها الحلول. انه جهد مهم ومفيد. ومع ذلك، وددنا لو حاول زكي نجيب محمود ان يقرأ ذلك التاريخ **قراءة جديدة**، ان يتعامل معه، مستثمراً الارث في بناء المعاصرة، عوضاً عن ذلك، رفض ان يعاصر الاسلاف، مع ان القضايا الانسانية الكبرى، المحورية، تتبدل

---

(٦) زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري** (بيروت: دار الشروق، **١٩٧٥**).

شكلاً لا عمقاً. لقد جلس زكي نجيب محمود «صامتاً» كأنه «زائر»: «في ارض غريبة، حط رحاله في هذا البلد حيناً، وفي ذلك البلد حيناً/ . . . / ومثلي في رحلتي هذه مثل السائح، قد تفلت من نظره اهم المعالم لأنه غريب لا يعرف بادىء ذي بدء اين تكون المعالم البارزة، الا اذا اهتدى بدليل من ابناء البلد. . .».

انه موقف محايد، كموقف المؤرخ والعالم وهما يتحريان الموضوعية لا كموقف المفكر الذي يلتزم الاصلاح والتغيير. فما يرجى من زكي نجيب محمود اكثر واكبر مما يطلب من مستشرق، او من اي باحث عربي آخر.

اما كتابه، **تجديد الفكر العربي**، فهو كتاب الصحوة، وتغدو الاشكالية هي: «كيف توائم بين ذلك الفكر الوافد بغيره، يفلت منا عصرنا او نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا او نفلت منها؟» ذاك هو المشكل الحق. اعتكف المفكر الكبير ثماني سنوات «يزدرد» التراث القومي، وهمّه هو السؤال الآتي (الذي هو سؤال التزام واصلاح): «كيف السبيل الى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والاصيل في نظرة واحدة؟» غرض الكتاب محاولات للاجابة.

ان اعمال زكي نجيب محمود مثرية لموضوع «الاصالة والمعاصرة»، بل وللفكر العربي - الاسلامي، لما تمده به من معلومات دقيقة، وتحليلات نيرة، وما تعلمنا من جرأة وقدرة على الحوار[٧].

لا ريب في ان في الفكر، حتى الاكثر عقلانية، قابلية لمزج ادلة عقلية بأدلة «وجدانية». فغالباً ما ينطلق المكافحون، انتصاراً للمعاصرة من افتراض ان الغرب وثقافة الغرب قد استقر تقديرهما في الوجدان العلمي، وانهما المصدران لكل رقي ولكل انقاذ من التخلّف. وبما ان هذا الموقف قبْلي لا استنتاجي او استقرائي، جاء بلا دعامة علمية، انه مجرد انبهار، هذا اولاً.

وثانياً: على اي اساس يريد خصوم الاصالة ان نبني تفكيرنا وآمالنا؟

أعلى مركزية الغرب، في الوقت الذي ينادي كثير من مفكريه بالبحث عن ركائز جديدة، وبإعادة النظر في مكونات حضارة التصنيع النظرية والاخلاقية والتكنولوجية؟ أنأخذ عن الغرب ما يماري فيه هو نفسه، ويحاول تغييره بحيرة وتشاؤم؟

ففي النصف الاول من القرن الماضي، احس ابو الوجودية (سرن كير كغورد) بعبثية الحياة المعاصرة وما تجر من قلق وملل، في عالم بلا طعم، باهت وخالٍ من اي معنى، حتى باتت الحياة مرة، ومع ذلك يجب تجرعها: يؤكد (س. كيركغورد) ذلك في كتابه **التكرار**، ويضرب مثلاً يلخص الوضع: «حدث ان اندلعت النيران في احد المسارح، فتقدم المهرج ليحذر المشاهدين، لكنهم ظنوا انها مجرد دعابة فصفقوا له. فأعاد التحذير بإلحاح فكرروا التصفيق». ويتنبأ (كير كغورد) مؤكداً: «اني اعتقد ان العالم سيصل الى نهايته، محاطاً بتصفيق عام من جميع المفكرين».

---

(٧) نتناول، بتفصيل، مبحث «اصالة» ومبحث «معاصرة» في: زكي نجيب محمود، **مفاهيم مبهمة في التفكير العربي المعاصر** (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.]).

حقـاً، الجميع يتـوقع نهاية، ومآسي، الا ان كثيراً من المفكرين يصيحون ويحذرون، عوضاً عن ان يصفقوا. فهل من مستمع؟

متى سيأخذ العسكريون والسياسيون مسؤوليتهم بجد واخلاص بحق مصير البشرية؟ متى سيصحـو مثقفـو الثـالثيين الـواعـون (ومن بينهم العرب) الى عيوب اتجاه المسيرة، وانحراف النماذج، وبلبلة المقاصد، دون ان يتهموا بـ «التشاؤم» و«الرجعية» و«الماضوية»؟

متى؟

تعقيب ٢

د. ناصيف نصار (*)

يطرح د. الطيب تيزيني اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث، باسلوب تحليل تاريخي يحاول الجمع بين الجدلية والبنيوية. ويبرز النزعات الرئيسية في مواجهة هذه الاشكالية، وهي ما يسميه النزعة السلفية والنزعة العصرية والنزعة التلفيقية، على اساس انها محددة بالعلاقة بين الشرق العربي والغرب (الاستعماري اولاً، والامبريالي ثانياً)، وقوانينها. ويترك مهمة النقد والنقض لتلك النزعات الثلاث الى بحث آخر. ولكنه، فيما يبدو لي، لم يتقيد كثيراً بما يطلبه مخطط ابحاث هذه الندوة من عرض تاريخي وتحليل نقدي لمفاهيم الاصالة والمعاصرة والهوية والتراث والتنمية و التحديث والتغريب والغزو الفكري واستيراد الافكار، في ضوء تصنيف دقيق للتيارات الرئيسية في الفكر العربي الحديث. فجاء بحثه عاماً جداً على نزعة تنميطية غالبة، وعلى شيء من التبسيط في مسألة الربط بين المضامين والوظائف في اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث. وفيما يلي مجموعة ملاحظات نعتقد انها مفيدة للتقدم في فهم هذه الاشكالية.

١ ـ حول التصنيف المعتمد

يذهب د. تيزيني الى ان اللوحة التراثية العربية الحديثة، التي تعكس اشكالية الاصالة والمعاصرة، تشتمل على ثلاثة انساق اساسية، وهي النسق السلفوي والنسق العصروي والنسق التلفيقوي.

ولكن اذا اخذنا هذا التصنيف على ما هو عليه وتفحصنا شروح د. تيزيني عليه، فإننا نجد انه لا ينطوي على اسم للتدليل على النسق التلفيقوي في الفكر العربي الحديث. وبحسب ما نعلم، لم يظهر في الفكر العربي الحديث اي فكر تنطبق عليه الصورة التي يرسمها الطيب تيزيني

(*) استاذ في الجامعة اللبنانية ـ بيروت.

عن النزعة التلفيقية. مما يسقط هذه النزعة من اللوحة التراثية العربية الحديثة، ويدعو الى تفسير ظواهرها في المرحلة المعاصرة من تاريخ الفكر العربي انطلاقاً من مقولة لا تجد حظاً كبيراً لها تحت قلم المؤلف وهي مقولة التوفيق. فالتلفيق شكل من اشكال التوفيق، ينبغي تمييزه وتحديد خصائصه وعلاقاته مع اشكال التوفيق الاخرى، وتحليل الاعمال المعبرة عنه، في اطار تاريخ المحاولات التوفيقية وتطورها.

ومن جهة ثانية، ليس طرح شخصية فكرية واحدة، هي شخصية اسماعيل مظهر، كافياً لاعطاء فكرة صحيحة عن النزعة العصرية في اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث. ثمة اعلام كثيرون يمكن ان تندرج اعمالهم ضمن النزعة العصرية. واذا اخذنا بعين الاعتبار جميع الاعمال التي تبدو مقولة المعاصرة فيها متغلبة على مقولة الاصالة، فإننا سنجد انفسنا امام لوحة اتساق أشد تعقيداً من هذه اللوحة التي يستخلصها الطيب تيزيني. وكذلك القول بالنسبة الى النزعة السلفية. ومن الغريب حقاً ان تضرب اعمال رفاعة رافع الطهطاوي مثلاً على النزعة السلفية. فهذا المفكر الوطني المصري لم ينطلق ابداً من ان الاسلاف لم يتركوا شيئاً نوعياً للأخلاف، وان اظهر عناية شديدة بالتراث العربي والاسلامي وبالتاريخ المصري.

٢ ـ فكرة لتصنيف آخر

في دراسة إشكالية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث، لا يمكن اغفال فئة من الكتّاب والمثقفين، هي فئة اصحاب الموقف المحافظ. هؤلاء رفضوا الدخول في هذه الاشكالية، وكان رفضهم لها مُعطىً من معطيات تحددها وتطورها. ومن ممثليهم ابو الهدى الصيادي واجيال من علماء الازهر. فالمحافظة على البنى القائمة والتقاليد الجارية، في نظرهم، تتحمل بعض الاصلاحات الجزئية الصغيرة، ولكن لا يجوز ان تتحكم بها مبادىء التغيير الكبير المستوحى من اصول قديمة او من اصول غربية. ويقابلهم بطبيعة الحال لفيف الذين وجدوا ان لا مناص من الدخول في علاقة تفاعل مباشر مع العصر المتمثل بالغرب. الا ان هذا اللفيف الذي حاول الاستجابة الى حاجة اجتماعية ثقافية راهنة لم تكن له نظرة واحدة الى اوروبا والغرب إجمالاً، ولا الى شروط التفاعل معهما. فإذا استثنينا فئة ضئيلة تبنت ما يمكن تسميته بالموقف التغريبي المتطرف، ومنهم اسماعيل مظهر، فإنه يمكن القول ان الفكر العربي الحديث واجه اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة اجمالاً من منظور اصلاحي توفيقي، بعيداً عن الراديكالية الوحيدة الجانب، التي تطيح بمقولة الاصالة لمصلحة المعاصرة او بمقولة المعاصرة لمصلحة الاصالة، وبعيداً كذلك عن فكرة تجاوز الاصلاح التوفيقي الى ما هو ارقى وافعل، وفي اطار الموقف الاصلاحي التوفيقي، يتحدد المعنى الحقيقي للنزعة السلفية والنزعة المقابلة لها والتي يمكن تسميتها بالنزعة التحديثية. فأصحاب النزعة السلفية هم اصلاحيون توفيقيون، يريدون استعادة تراث السلف الصالح لأنه في نظرهم قاعدة تؤهلهم لإقامة نوع صالح من التفاعل مع العصر والرد على تحدياته وتفوقه، من موقع المحافظة على الهوية والكرامة. واصحاب النزعة

التحـديثية هم اصـلاحيون توفيقيون، يريدون الاقتباس الشديد من منجزات العصر، لأنه في نظرهم الـطريقة الصالحة للخروج من الجمود والتخلّف، وللدخول في حركة التمدن التي لا تقاوم. فالمعاصرة موجودة كحافز وكهاجس في خلفية الفكر السلفي، والاصالة موجودة في خلفية الفكر التحديثي كمعطى تاريخي قابلٍ للتشكل من جديد. وتندرج المواقف في النزعة السلفية وفي النزعة التحديثية، وتتداخل احياناً في التأليف الواحد، بحيث لا يمكن توضيح اللوحة بدون الرجوع الى طريقة التميز بين الميادين، او المداخل او المحاور، التي يفرض كل واحد منها نمطاً خاصاً من العلاقة بين الاصالة والمعاصرة.

٣ ـ الاصالة والمعاصرة بالنسبة الى الهوية

يلاحظ د. تيزيني ان مصر وسورية الجغرافيـة قادتا عصر النهضة العربية الحديثة، كما يلاحظ ان القضية الدينية كان لها ميدان كبير في الحوار والخصومة والصراع بين اطراف متعددة في الامبراطورية العثمانية العجوز. ولكنه لا يربط هاتين الملاحظتين الصحيحتين بمشكلة الهوية التي لا تنفصل عنها اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة. والنظرة التاريخية الموضوعية الى تلك المشكلة ضرورية جداً لفهم التنوّع في تصدي المفكرين العرب الحديثين لإشكالية الاصالة والمعاصرة. فالاصالة والتراث هما اصالة وتراث لجماعة تاريخية معينة. وبالتالي فإن مضمونيهما يتحـددان انـطلاقاً من هوية هذه الجماعة التاريخية المعينة، ومن شعور المفكر بتلك الهوية ومقوماتها. وليست الصيغة التي اعطتها النزعة السلفية الاسلامية الصيغة الوحيدة لفكرة الاصالة، اي العودة الى الاصول والينابيع الاولى. فثمة صيغ اخرى منبثة في ثنايا الكتابات العربية الحديثة المعالجة، بشكل مباشر او غير مباشر، لموضوع التراث والتاريخ الماضي، القريب او القديم. ومن الـواجب تبيّن مفـاهيم الهوية الجماعية الكامنة في تلك الكتابات لإضاءة خلفية اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة.

٤ ـ حول وصف عصر النهضة بأنه برجوازي

يشير د. تيزيني الى ان الفكر العربي النهضوي لم يتمتع بتطور قانوني مستقل، بسبب توقيت تكونه الذي اقترن مع تعاظم الاستعمار الغربي الرأسمالي ونشوء الامبريالية في اطاره. الا ان هذا لا يقف حاجزاً امام فهمه كفكر معبر عن «عصر النهضة البرجوازي العربي» او كفكر متجه في اتجـاه هذا العصـر. فبأي معنى يمكن القول بأن الفكر العربي النهضوي كان فكر عصر برجوازي؟ وهل تجد إشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث اساسها في البنية الطبقية للمجتمعات العربية وفي الظروف الخاصة لنشأة البرجوازية او البرجوازيات العربية؟

ليس الهدف من هذه الملاحظة تقديم جواب عن هذين السؤالين بقدر ما هو تقديم اشارات في اتجاه الجواب المطلوب. فمن البديهي ان تعامل الفكر العربي النهضوي مع الفكر الغربي الذي تكوّن مع صعود الطبقة البرجوازية وسيطرتها، واقتباسه الشديد منه، يجعلانه من هذه الجهة فكر عصر برجوازي. ولكن الانتقال من هذه الفكرة الى الفكرة القائلة بأنه كان فكر عصر برجوازي عربي متكوِّن او في طريق التكوين ليس ضرورياً الا بمقدار ما يثبت ان تطور البنية الاجتماعية

في المجتمعات العربية كان، في القرن التاسع عشر، وبخاصة في مصر وسورية يحتضن طبقة برجوازية بالمعنى الحقيقي للكلمة، وان فاعلية هذه الطبقة هي التي سيطرت وحددت مسار الفكر العربي النهضوي واشكالياته، ومنها اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة. لا يوجد مبدئياً مانع يمنع تحليل الفكر العربي النهضوي في ضوء العوامل الطبقية والصراعات الطبقية. ولكن لإجراء هذا التحليل، ينبغي التدقيق في عملية مطابقة التصورات والتعريفات للواقع التاريخي العيني. كما ينبغي التحرر من مبدأ الرد على عامل واحد، والتحوط ضد الاختزال ومعاملة مستويات الفكر كلها بالطريقة نفسها. فالفكر لا يرتبط، على مستوياته كلها، بالصراعات الطبقية. والصراعات الطبقية ليست الصراعات الوحيدة، ولا دوماً الرئيسية، في الحركة الاجتماعية. واذا سلمنا بوجود تأثير للعامل الطبقي البرجوازي كعامل متماسك او كعامل هجين، في الفكر العربي النهضوي، فإننا لا نستطيع إغفال تأثير العامل القومي او الوطني، العربي الشامل او الاقليمي القطري، والعامل النخبوي الثقافي، والعامل الطائفي، في هذا الفكر، كما اننا لا نستطيع النظر الى قطاع الفكر الديني فيه كأنه يخضع لشروط التطور نفسها التي يخضع لها مثلاً قطاع الفكر الاقتصادي. وعليه، لا يمكن فهم حقيقة اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث بدون الرجوع الى جملة الهويات والعوامل الجماعية، الكبرى والصغرى، الشاملة والجزئية، التي تحدد وظائف الاصالة ووظائف المعاصرة في معترك الصراع القائم.

واذا وضعنا انفسنا في اجواء تطور البرجوازية الغربية وانجازاتها الثورية، فإننا دون شك سنوافق مع د. تيزيني على ان الفكر العربي الحديث هو في مساره الاجمالي فكر الاخفاق. اذ انه، بالتوقيت التاريخي السلبي الذي تكوّن ونما فيه، لم يصل الى احداث الثورة الاجتماعية البرجوازية او ما هو شبيه بها. ولكن، اذا وضعنا انفسنا في اجواء التطور التاريخي الهائل التعقيد للشعوب العربية، على اختلاف مناطقها والمراحل المتباينة لتطورها، فإننا لن نجد ان اخفاق الفكر العربي الحديث كان اخفاقاً تاماً. ثمة قيم عديدة، متصلة بالاصالة وبالمعاصرة، اصبحت راسخة في الثقافة العربية بفضل هذا الفكر، ومسؤولية نقدها وتطويرها واقعة على الاجيال التي نشأت بعد الحرب العالمية الاولى وعلى الجيل الراهن.

تعقيب ٣

مطاع صفدي(*)

يحدد د. الطيب تيزيني موضوعه بموقف معرفي يريد اعادة توضيح مفاهيم ثلاثة تنحل اليها اشكالية الاصالة والمعاصرة. وهي السلفوية والعصروية والتلفيقوية. وقد اكتشف ان هذه المفاهيم الثلاثة بنيت وجرى تبنيها اجتماعياً وفكرياً بحسب منهج معرفي واحد. وحاول الباحث ان يحصر تحليله ونقده ضمن حدود هذا المنهج بالذات. غير انه صادر على المطلوب مقدماً، ومن مطلع البحث حينما اطلق حكماً قطعياً اذ اعتبر ان النهضة او الفكر النهضوي كليهما فاشل، اديا الى الاخفاق على صعيد الفكر والتجربة معاً، لأنهما اتبعا ذلك المنهج الذي هو خاطىء اصلاً من مستوى معرفي وتاريخي في وقت واحد، حسب الباحث.

لذلك ليست هناك اذن اشكالية اصالة ومعاصرة، وإنما التباسات سلفوية وعصروية وتلفيقوية. وبالتالي يريد الكاتب ان يجعلنا نعتقد معه انه لم يتحقق حتى اليوم اي طرح حقيقي لهذه الاشكالية، ولم تجر معاناة انسانية اجتماعية لها. وهو يصرح بهذا الموضوع عندما يختم بحثه بقوله انه ان كان المفكرون الذين انضووا تحت ألوية هذه المفاهيم التي صارت نزعات، قد برروا هذا الانضواء بمشروعيتها الاجتماعية، فإن خطلها المعرفي على مستوى نظرية المعرفة، ينسف هذه المشروعية بذاتها. ولذلك انتهى الامر بالفكر النهضوي نفسه وتجربة النهضة ذاتها الى الاخفاق الشامل.

لا شك ان د. تيزيني الذي عرفناه من خلال محاولاته في التصدي الايديولوجي للتراث ومركسته منهجياً، يطل علينا اليوم من خلال بحثه المقتضب الجديد طارحاً موقفاً معرفياً يرتفع قليلاً فوق النهج التطبيقي الايديولوجي الذي كان له سابقاً، غير انه لا يبدو انه قد تخلص كثيراً من الهم الايديولوجي، اذ جعل بحثه المعرفي الجيد وسيلة لاطلاق حكم قيمة ووجود في آن

(*) مدير مركز الانماء القومي ورئيس تحرير مجلة **الفكر العربي المعاصر**.

واحد. اي انه يصادر على المطلوب مقدماً. ويحكم على النهضة ونهجها المعرفي باللامشروعية التاريخية واللامشروعية النظرية المعرفية معاً. اعتقد ان هذا الحكم، هذه المصادرة على المطلوب، بحديها كفعل مصادرة مسبقة، وكمطلوب للبرهان دون اجراءات البرهان، انما تعيدنا الى الموقف الايديولوجي نفسه الذي تتضمنه (و/ او) النسبة في اصطلاحية المفاهيم الثلاثة: السلفوية، والعصروية، والتلفيقوية.

يظل هذا الحكم من مرتبة ايديولوجية طالما لم يقم عليه برهان من خارج اطلاقيته الصورية الملفوظ من خلالها. فما هو هذا الاخفاق، ما هي المعايير التي استند اليها حتى تميز بالنسبة لها، وبالنسبة لذاته كمفهوم. وكيف جرى اكتشاف جدليته بين مرتبته المعرفية والمنطقية وبين مرتبته الواقعية.

الباحث لا يريد ان يتعرض لكل هذه الصفحة واشكالياتها الخاصة بها. وانما يفترض ان تحليله للصيغ المعرفية (اللامشروعة) التي استخدمت فيها تلك المفاهيم الثلاثة وتطبيقاتها العلمية، يكفي لإقامة الدليل على ان اللامشروعية المعرفية لهذه المفاهيم أدت بتجربة النهضة الى الاخفاق. اذ كما قال «فإن الفكر العربي النهضوي (الحديث) هو، في مساره الاجمالي والرئيسي، فكر النهضة المخفقة، فكر الاخفاق. وهو بصفته هذه، حمل ثلاث سمات رئيسية شكلت وشمه الراجح البين، تلك هي الهجانة والاصلاحية، والقصور». وفي هذه العبارة اجمال شامل لأطروحة الباحث التي يوغل خلالها في تفصيل خصائص الاخفاق، ضمن هذا النهج الايديولوجي نفسه، الذي لكي يدعم حكماً يأتي بأحكام اخرى، مستنداً دائماً الى نزعة وصفية ترفض التوليد وتكتفي برصف الاوصاف على مستوى تجاوري واحد. فالفكر النهضوي نفسه مخفق. ولذلك ران الاخفاق علينا من خلال سيطرة الهجانة والاصلاحية والقصور.

والواقع فإن موقف المصادرة على المطلوب لدى الكاتب ينبع من نوع من التسليم النفسي قبل المنطقي بواقع الحال. ههنا يتلقف الباحث هذا الشعور العام بالخيبة الذي يرين خاصة في اوساط المخضرمين من اصحاب الآمال الفكرية الطموحة، ويجعله حجر الزاوية لنقص النزعات الثلاث حول المعاصرة والاصالة دون حاجة حتى الى الخوض في اطروحاتها ذاتها. كأن الباحث يريد أن يقول انه ليس ثمة قيمة لهذه الاطروحات نفسها ما دامت الاسس المعرفية التي قامت عليها النزعات الثلاث لا اساس لها مشروع، يعادل مشروعية انتشارها المجتمعي.

غير ان بعض الخلل في توازن البحث يأتي من هذا الاغفال، ربما المقصود للقطب الآخر في جدلية المعاصرة والاصالة، الا وهي العلاقة مع التراث. فإذا كانت ثمة اشكالية معاصرة وأصالة فهي لا تقوم فقط بالنسبة للقطب الغربي وحده، ولكنه كذلك بالنسبة لوجود التراث، باعتباره المصدر التاريخي الذي يؤلف قاعدة هذه الاشكالية نفسها.

نرى الباحث اختصر العلاقة مع التراث عبر السلفوية من حيث هي ايديولوجية زائفة. وواضح ان السلفوية تشكل احد اوجه هذه العلاقة، دون ان تستوعب كل الاوجه الاخرى. ولعل السلفوية هنا تشكل الوجه الاكثر حدة وتسلطاً على الحاضر باسم الماضي من حيث هو ينبوع

القداسة وحدها. غير انها لا يمكنها ابداً ان تحتكر جدلية التراث والتأويل. والدليل الاقرب هو ان الباحث نفسه قد ادلى بدلوه في مجال التأويل الماركسي خلال كتبه السابقة، وحاول ان يقدم حواراً آخر مع التراث يكشف عن جوانب اخرى قابلة للجدل.

ولا حاجة للتذكير ان للتراث وجوداً مستقلاً حتى عن محاولات تأويله، وان اية مقاربة لإشكالية المعاصرة والاصالة لا تستطيع ان تقدم ثمة حضوراً فعالاً للتراث، فإنها تغفل نصف الموضوع، ان لم نقل قطب الجدلية الآخر. فالاشكالية تصدر اساساً عن وقوع الوعي العربي بين قطبي الآخر الغربي، والآخر التراثي. وبالتالي فإن اقامة الحوار مع التراث عبر السلفوية وحدها كما فعل الباحث، انما هو اقرار مباشر من قبل الباحث ان ليس ثمة حوار مع التراث الا عبر السلفوية هذه. وفي ذلك توحيد للينبوع مع احد فروعه، وحشر للاصل ضمن حدود اعراضه الخادعة. هذا بالاضافة الى عملية النقل المستترة التي قد يجريها الحوار من كونه تصدياً للسلفوية، الى كونه تصدياً للتراث في كليته.

وبالطبع ليس هذا هو قصد الباحث حتماً. ولكن الاقتصار على مقاربة الاشكالية عبر هذا الوجه السلبي للتراث وحده، هو الذي يخلق كل هذه الالتباسات. وهو الامر نفسه الذي جعل البحث ينطلق من مصادرة على المطلوب سلفاً، باطلاق ذلك الحكم على النهضة وفكرها بالاخفاق اذ يبدو الكاتب، ولا شك، متأثراً الى حد بعيد بطغيان السلفوية وعودتها الى الساحة في الظروف الحاضرة.

انه فضلاً عن اننا لا نستطيع ان نوافق الباحث على هذه المصادرة، ليس لكونها لم تدعم بتبريراتها البرهانية في النص المقدم فحسب، بل لأننا نرفض ان ننجرّ الى موقف ايديولوجي سهل يبسط المشكلة بالحكم عليها بالعقم والبطلان. وليس هنا مجال مناقشة الباحث ان كانت نهضتنا العربية اخفقت او لم تخفق. غير اننا نريد التذكير فقط بأنه ليس ثمة نهضة عرفتها حضارات العالم الا اكتنفتها جدلية التقدم والتعثر. ويكفي ان تكون نهضتنا قد استطاعت ان تفجر كل الممكنات السلبي منها والايجابي، حتى تكون ادت اهم ما يعول به عليها، الا وهو الخروج من هامش التاريخ وجموده، والولوج الى قلب الجدلية الذاتية والعالمية في وقت واحد.

ان عودة السلفوية الى ساحة الفعل السياسي والعقائدي ليست النهاية السيئة لهذه النهضة، ولكنها تجربة تناقض جذري مع كل الطروحات التقدموية الزائفة التي سبقتها. انها تطرح التحدي التاريخي امام الوعي العربي إن كان لا يزال قادراً على كشف مظاهر المشاكلة الخادعة حوله، وتوتير جدلية المثاقفة من جديد مع اصول الاشياء التي اذهله عنها طغيان المنطق الاجرائي وتعسفه المضطرب في كل مجال فكري وتطبيقي. وعلى هذا الاساس فإن د. تيزيني لا يختصر العلاقة مع التراث من خلال مرض السلفوية فقط، ولكنه ينعي النهضة المعاصرة لأنها خضعت اخيراً للسلفوية واستسلمت لها.

ولكن هل حقاً هذا هو مصير النهضة النهائي، ام ان جدلية المثاقفة والمشاكلة التي تؤخذ بها كل نهضة وهي تحاول تحقيق امكانياتها واثبات شخصيتها الحضارية، هذه الجدلية هي التي

تساعد على فرز ظواهر الزيف والاصالة عبر حركة تكوين واعادة تكوين لا تنتهي. واضح ان الباحث ينعي في النهضة عجزها عن افراز النظرية القادرة على اعادة طرح علاقة مشروعية مع التراث من ناحية ومع الحاضر الخاضع لتسلط النموذج الغربي وما يمارس من تغريب وتحريف ضد ثقافات الشعوب التابعة.

غير ان الاشكالية التي يجب طرحها مجدداً تتمثل في هذا السؤال: هل يمكن معارضة ايديولوجيا سلفوية بأخرى تقدموية او ماركسوية. أليس في هذا النوع من التأويل للتراث ابتعاد عن ذاتيته الخاصة، وتقنيع آخر لشخصيته، بحيث ان قناعاً ايديولوجياً جاهزاً يعارض قناعاً ثانياً وثالثاً وهكذا.

ومثل هذا الخطر في الانزلاق من المنهج الى الايديولوجيا، يتبعه خطر آخر هو ذلك الوهم الذي ساد مفكرينا المنظرين في فترة خصبة من تاريخ صراعنا العقائدي الاخير، وهو ان البحث في المنهج، وعن المنهج، مسألة سابقة منطقياً وواقعياً للتطبيق. ذلك أمر يقع فيه العديد من فلاسفة المعرفة عندما يعزلون انفسهم وعقولهم عن ساحة المادة المطلوبة للفهم والتحليل. فإنه فضلاً عن خطل مثل هذا الرأي من الوجهة المعرفية ذاتها يبقى بالنسبة للباحث العربي ان عليه اكتناه ذاتية التراث اولاً، التعامل مع معطياتها وخلفياتها، الاستغراق في عوالمها المعقدة العجيبة كشرط اولي واساسي لاستلهام المنهج منها.

والحقيقة فإن مشكلة النهج المعرفي حتى المتأثر منه بأحدث المدارس الماركسية والانثروبولوجية، انه لا يستطيع ان يتجاوز الهوة التي تفصله دائماً عن السياق التاريخاني الذي هو وحده حامل المتغيرات المعرفية وأساسها البرهاني الواقعي.

فالفكر المنتج للتراث لم يكن منتجاً إلّا لأنه رافق وصاحب انبثاق الدعوة الاسلامية بما اتت به من ثورة عقلية واجتماعية، كان لا بد من ان تفرز مصطلحها العقلاني الشامل وان تكتب لغتها وافكارها، وتتحول هذه بدورها الى اجهزة منتجة للمعرفة في عصر التدوين. وكذلك لم يكن الفكر العربي ليصل مرحلة الاستهلاك الا عندما تضاءل الحدث التاريخي العربي من ارض الواقع، ومالت الحضارة الى الخمود والركود فالانهيار.

وكذلك فإن الحداثة المعاصرة بشقيها الكلاسيكي والايديولوجي، لم تنبثق هكذا من مرتبة ذهنية خالصة، وانما اقترنت بلحظة تاريخانية متميزة، دعيت بعصر النهضة. فهي ليست وحدها قادرة على تفسير نفسها او عصر النهضة الذي انبثقت عنه، وانما لا بد من اعادة انتاجها من داخل الاطار العضوي الاجتماعي والحدثي الشامل الذي انخرطت فيه الامة العربية بكتابة انبعاثها الجديد وسط عالم متغير مختلف تماماً عما الفته حضارتها في تجربتها السابقة.

فكان طبيعياً ان تبدأ ثورتها الاولى على نسق عصر تنويري اوروبي غربي. وكان طبيعياً جداً في مرحلة تالية ان تواجه المذاهب والافكار والايديولوجيات الكبرى التي تشغل ساحة اساسية دائماً في غاية العقلانية الكثيفة. فليس ثمة نهوض وسير على طريق ما دونما دليل. ولذلك كانت النظريات التي نعرفها جميعاً جيداً موجهة لمختلف مراحل الحضارة الغربية. إلا

ان المشكلة بالنسبة لنهضة شعوب العالم الثالث ان الشكل الايديولوجي الجامد والقاسي سرعان ما يتلبس جسم الرأي والنظرية فيحجره ويقتل فعاليته الذاتية، ويحوله الى ممارسة سلطوية تابعة للممارسة السلطوية الشاملة التي يحققها نظام التخلف العام الذي لا تزال له السيادة المطلقة.

فالنزعات العروبية والاسلامية والتقدمية سرعان ما تتلبس سلطة ايديولوجية قدسوية تفرض نظام محرماتها وممنوعاتها، وتتحول الى ادوات عصرية شكلية في يد التخلّف القديم يدافع بها عن مكتسباته السابقة، ويمنع في الوقت ذاته تحقق اية ثورة نهضوية اصيلة. كل ذلك لأن بنية التخلف،لا تزال في مجتمعنا اقوى من كل الافكار التي تصدت لمعالجتها وتدميرها. وما زالت من الفعالية والقوة بحيث انها تمتص قوى الافكار المضادة لتضربها بها وهي في اوج نشاطها وثوريتها.

واذا كان ثمة ما هو جدير حقاً بدراسة وعناية باحثينا ومفكرينا فهو اعادة الصلة الايجابية بين المستوى المعرفي والمستوى التاريخاني، بحيث تتم مواجهة السؤال الذي يبحث عن العلة في عجز الفكرة عن ان تصبح تغييراً حقيقياً على مستواها، وفي عجز التغيير عن ان ينهض الى مستوى فكرته.

ومع ان باحثينا اليوم قد أولوا عناية ما الى القطب الآخر المجهض لنهضتنا وهو الاستعمار، الا انهم اهملوا متابعة فعالية هذا القطب في خلايا النشاط النهضوي من داخلها. فالمجتمع العربي لا تترك نهضته لقوانينها الخاصة. وهو موضوع تحت المراقبة من قبل اذكى مراكز الوعي والتخطيط. ولذلك لا يكتمل الجواب عن الاحباط الذي نعانيه دائماً ويفاجئنا هنا وهناك، ان اقتصرنا في البحث عن عللنا الخاصة بنا فقط بل ينبغي متابعة فعالية الاجهزة المراقبة الاجنبية في اخص شؤون الحياة والنهضة القومية. وجميعنا يعلم ما فيه الكفاية عن اسرار نكباتنا الكبرى وحروبنا الداخلية، الصامتة منها والمعلنة.

ولعلنا جميعاً عندما ندعو مجدداً الى سيادة الليبرالية لحياتنا الفكرية والسياسية، فإننا نضع يدنا على الممنوع الاكبر الذي حاولت جميع القوى والمذاهب ان تحققه حتى الآن، وان تبرر نفسها بهدفه. ولكن دون جدوى. ان مناخ الحرية الفكرية ليس سبباً لانتاج الافكار التاريخانية والصحيحة، ولكنه نتيجة لنضال هذه الافكار ذاتها وقدرتها على الترسخ في بنية الواقع الاجتماعي. وهو ليس مطلباً معرفياً او صورياً، ولكنه انعكاس تام ومستمر لفعالية النهضة الكلية، وهي تكتشف عقباتها وتنازلها وتتجاوزها.

فإذا كان ثمة ما يبرر طرح موضوع اشكالية الاصالة والمعاصرة فهو هذه المعاناة التي تمزق الفكر بين الذات في بعديها الحاضر والتراثي، وبين اللحظة التاريخية الراهنة في بعدها الحضاري الغربي. فليس المطلب ان ننعم بالحرية والليبرالية الاجتماعية والسياسية قبل هذه المعاناة، لأن ذلك مستحيل منطقياً وتاريخياً، ولكن ان تكون لنا القدرة ونحن مغمورون في حمأة الصراع، على التمييز بين معاناة المشاكلة ومعاناة المثاقفة، ان نكون قادرين على اعادة انتاج فعلنا في مستوى شخصيتنا القومية ولحظتنا العصرية. لن يتحقق مثل هذا المعيار لوجودنا

الانساني الا اذا كان إحياؤنا لتراثنا قد صب معظم جهده على ما لم يفكّر به بعد. حسب تصنيف د. اركون على ان يفهم من هذا التصنيف ليس كمية التراث الذي لم نجمعه ولم نعرفه بعد فقط، ولكن ذلك التراث المعروف والمنشور في الكتب، الا انه غير المقروء على مستوى الوعي الحضاري المطلوب والمقارنة الحية بين ما هو فيه تراثي حقيقي وبين إمكانية الاتصال به عن طريق انتاج التراثي المعاصر.

ومثل هذا البحث، مثل هذا المعيار لن يتحقق الا بقدر ما نستطيع اعادة انتاج ما هو تراثي اصيل معاصر قادر على محاورة الاصيل الحي في تراث الماضي. ذلك فعل حرية وعقلانية وفعل ايمان كذلك.

تعقيب ٤

د. احمد ماضي(*)

الملاحظة الاولى، التي ظهرت لديّ اثناء قراءة البحث، هي انه نظري اكثر مما ينبغي. ومن هذه الناحية يصلح ان يكون احد المداخل الى هذا الموضوع. واعتقد، بناء على هذه الملاحظة، ان البحث كان يمكن ان يكون اكثر ثراء واكثر رسوخاً في وعي القارىء، لو ضرب د. تيزيني الامثلة على الاحكام التي يصدرها، واستشهد بالادلة على التصنيفات التي قام بها.

ملاحظتي الثانية تتعلق بتأكيد الباحث ان احساس العربي بـ «الآخر» اي الغرب تصاعد «على نحو نوعي». فـ «الغرب» لم يعد في ذهن العربي عموماً والعربي المثقف بصورة مخصصة، ذلك الآخر «البعيد». انني اتفق مع الباحث عندما يرى ان حملة نابليون احدثت «منعطفاً جديداً في تاريخ العلاقة» بين «الشرق» و«الغرب»، ومن ثم بين «العرب وهذا الاخير». بيد انني لا ارى ان احساس العربي بالغرب تغير نوعياً، بحيث انه لم يعد في ذهن العربي عموماً والمثقف خصوصاً ذلك الآخر «البعيد»، ذلك لأن تأثير اوروبا الغربية، في المرحلة التي يتحدث عنها الباحث، لم يكن عميقاً اذ قصر على الفئات العليا في المجتمع المصري ولم يمس نمط الحياة لدى الجماهير الغفيرة وطريقة تفكيرها. ما تقدم لا ينفي، بالطبع، ان تحولاً قد بدأ يظهر، منذ حملة نابليون، في الوعي الاجتماعي المصري. ولا نغالي اذا قلنا بأن افكار الوطنية المصرية والقومية العربية آنذاك كانت غريبة عن وعي المصريين عموماً. وفي الحكم نفسه ينسحب، بالدرجة نفسها من الصدق، على سكان سوريا كذلك. وعليه فلم يكن مفهوم العربي متبلوراً الى الحد الذي يقابل «الغرب» ويشكل طرفاً قائماً بذاته.

ملاحظتي الثالثة تتصل بالاقنية التي طرح الغرب نفسه عبرها، او جعل «الشرق» ينظر اليه من خلالها. لقد كانت ثلاثاً: انه (اي الغرب) ذو قوة مادية وعلمية لا تقهر، وانه ملحد او لا ديني، وانه، اخيراً، إباحي او غير متزمت اخلاقياً.

(*)استاذ فلسفة ونائب عميد كلية الآداب في الجامعة الاردنية ـ عمان.

من الثابت ان الغرب، منذ غزوه لمصر على سبيل المثال، قد حاول ان يستقطب المصريين، وذلك بأن دغدغ مشاعرهم الدينية والوطنية، ورفع شعارات الحرية والمساواة. . . .

غير انا لا نستطيع الاكتفاء او التعويل على الاقنية الثلاث، التي ركز عليها د. تيزيني، لفهم كيفية طرح «الغرب» لنفسه او جعل «الشرق» ينظر اليه. فالاقنية كثيرة جداً، كما ان الصور التي ظهر بها «الغرب» متنوعة، وكيفية استقبال «الشرق» لهذه الصور مختلفة ايضاً.

ملاحظتي الرابعة ذات صلة بتصنيف «النهضويين» العرب. يلاحظ د. تيزيني «وجود لوحة متعددة الانساق تقدّم نفسها على انها اللوحة التراثية العربية الحديثة، ومن ورائها بالتالي لوحة الاشكالية بين الاصالة والمعاصرة. اما الانساق المكونة لتلك اللوحة فيمكن ضبطها وحصرها في ثلاثة اساسية هي التالية: السلفوية (النزعة السلفية)، والعصروية (النزعة العصرية)، والتلفيقوية (النزعة التلفيقية)».

لنقلْ منذ البداية ان هذا التصنيف الذي يقدمه لنا د. تيزيني شائع الى حد كبير في الدراسات والكتابات المتعلقة بالفكر العربي الحديث والمعاصر. وإضافة الى هذا التصنيف الشائع الى حد كبير، الذي قدمه لنا د. تيزيني، نجد تصنيفاً آخر يتبناه د. محمد عابد الجابري ويعدّه شائعاً، وهو الذي يصنف اصحابه المفكرين العرب الى «سلفي وليبرالي وقومي وماركسي»[1]. وليس خافياً ان هذ التصنيف هو للمفكرين العرب المعاصرين. ولا بد من الاشارة هنا الى ان د. تيزيني يزيد الواو قبل ياء النسب، عندما يقوم بتصنيفه المذكور، بينما هذه الزيادة تعني بالنسبة الى د. الجابري ان «الامر يتعلق بادعاء الانتساب الى الاتجاه المعلن عنه»[2]. فإذا انتقلنا الى الامثلة على اصحاب هذه الانساق الرئيسية ـ التي هي نادرة في البحث كما ذكرت في سياق تعقيبي ـ رأينا ان بعضها مغاير لما هو شائع. فالاستاذ تيزيني يعتبر رفاعة الطهطاوي في مقدمة المفكرين العرب النهضويين الذين استخدموا «المنهج السلفوي»، بينما الشائع انه «رائد الليبرالية العربية الاسبق»[3]، وان نشاطه كان «اول اسهام كبير في الدعاية للنظرات السياسية ـ الاجتماعية للمنورين الفرنسيين في وسط العرب»[4]، وانه «عصري ليبرالي»[5]، وان «الشرق العربي والاسلامي دخل به الى عصر التنوير»[6]. اما محمد عبده، من وجهة نظر د. تيزيني، فيقف ايضاً في مقدمة المفكرين العرب النهضويين الذين استخدموا «المنهج السلفوي». والحق ان تصنيف محمد عبده في الدراسات التي تتناول الفكر العربي الحديث يثير شيئاً من الجدل. فـ د. انور عبد الملك، على سبيل

---

(١) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٤) زالمان ليفين، **تطور الاتجاهات الاساسية للفكر السياسي الاجتماعي في سوريا ومصر (العصر الحديث)** (موسكو: دار «العلم» للنشر، ١٩٧٢)، ص ٢٩.

(٥) انور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة** (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٤)، ص ٧٦، ١١١ و١٣٥.

(٦) محمد عمارة، **نظرة جديدة الى التراث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٢٢٨.

المثال، يرى انه صاغ اطروحات «الاصول الاسلامية»، وبناء عليه، يعتبره «المؤسس الحقيقي»(٧) لها، ويرفض اعتباره سلفياً، لأن «مصطلح» سلفية «يفترض انكفاء ما. ومحمد عبده لم يكن سلفيا، وانما هو انسان معاصر بأوضح معاني هذه الكلمة، وبفضله انما حقق الاسلام بعد كل شيء تعصيره الديني قبل نصف قرن من الكنيسة الكاثوليكية. ان محمد عبده ليس سلفياً، وانما هو عصري ينتمي الى التراث الاسلامي»(٨).

ما تقدم ـ من اختلاف واجتهاد ـ يحتم على الباحثين تحديد المعايير التي يعتمد عليها في تصنيف المفكرين العرب، كما يلح عليهم الاتفاق، قدر الامكان، على موقع هذا المفكر او ذاك، في ضوء المعايير المعتمدة. وهذه المهمة العلمية لا يمكن انجازها الا بمزيد من البحث في الفكر العربي الحديث والمعاصر، الموضوع الذي لم يستأثر حتى الآن باهتمام يساوي، على الاقل، اهتمامنا بالفكر الغربي.

ملاحظتي الخامسة متصلة بالنزعة العصرية (العصروية)، وتحديداً باسماعيل مظهر «الذي قام بدور ضخم على صعيد الموقف العصروي، ومن ثم في نطاق اجابة عصروية عن إشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة».

لنقل منذ البدء ان اسماعيل مظهر كان «عصرياً»، ثم تحول الى سلفي. لقد اعجب بكونت وانطلق في تفكيره منه.

والواقع ان اسماعيل مظهر لم ينطلق «من حيث انطلقت المركزوية الاوروبية (الغربية)». لكن نفينا لذلك لا يعني انه لم يتأثر، الى حد ما، بالتمييز بين «العقل الآري» و«العقل السامي»، «فإن اخص ما يمتاز به العقل الاري، حب التنويع والقدرة على الجمع بين التناقضات»(٩). زد على ذلك ان «العقلية الآرية» تؤمن اولاً بالحواس، وتحاول من طريقها «الاندماج في الطبيعة» «اندماجاً تاماً، بينما «العقل السامي» على العكس منها، «وهّاج برّاق وثّاب الى الغيبيات متهافت على العلم بما لا يستطيع العقل الصرف ان يعلم منه شيئا»(١٠). والحقيقة ان اسماعيل مظهر لا يقصر تمييزه على ما سبق، بل يعظّم من شأن «العقل الآري» ويقلل من قدرات «العقل السامي». والدليل على ذلك تأكيده ان احط صور الغيبيات التي انتجها «العقل الآري»، لا تطاولها ارقى الصور الغيبية التي انتجها «العقل السامي» في الفلسفة(١١).

وفي اعتقادي ان التحول الذي طرأ على طريقة تفكير اسماعيل مظهر ظهر ابتداء من سنة

---

(٧) عبد الملك، المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٩) اسماعيل مظهر، **ملتقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء واثره في الانقلاب الفكري الحديث** (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٢٦)، ص ١٧٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

١٩٤٥، وبلغ منتهاه عام ١٩٦١، وذلك عندما صدر كتابه **الاسلام لا الشيوعية**. ففي عدد من مجلة «المقتطف»، صدر في نيسان/ ابريل سنة ١٩٤٥، نشر مقالاً بعنوان «بلاد العرب للعرب»، شن فيه هجوماً شديداً على من وصفهم بأعداء الاسلام والعرب، وقد ركّز هجومه على المادية والماركسية والالحاد واليسارية. والذي يلفت الانتباه ان اسماعيل مظهر شدّد على عدم «الفصل بين ماضينا وحاضرنا»، وأكد وجود فئة جاهلة من الاستعماريين واليساريين، الذين ضلوا عن ماضيهم، وانفلتوا من اطار الاسلام، فخلفوا من ورائهم نور العرب، ليتردّوا في ظلام الماركسية(١٢).

ملاحظتي السادسة مرتبطة بأن رفض العصرويين «للتاريخ والتراث العربيين الاسلاميين رفضاً قطعياً على الصعيد المنهجي والاخلاقي»، كان من شأنه «ان ادى الى مواقف ليبرالية إلحادية او ما يقترب من ذلك».

ارى ان النزعة العصرية (العصروية) يمكن ان توصف بأنها نزعة مستنيرة، ناقدة، شكاكة، لا ادرية احياناً، مادية أحياناً اخرى، وإلحادية نادراً ولكن باستحياء وتردد. ولعل اسطع مثال على وجهة نظري هذه هو شبلي شميّل. فمن المعلوم انه كان من انصار الفلسفة المادية ولا سيما مادية بوخنر. وقد تمخض عن ذلك انه لم يعتبر الدين الهي المصدر، كما تصدى بشدة وحزم لرجال الدين. ولكنه لم يكن مادياً منسجماً حتى النهاية مع الفلسفة المادية التي نادى بها. فقد كان يتذبذب في بعض الاحيان.

لا بد، وقد انتهيت من ذكر اهم ملاحظاتي، من ان اؤكد انها ظهرت وتبلورت بعد قراءة متأنية لبحث د. تيزيني «اشكالية الاصالة والمعاصرة في الوطن العربي»، والتي ارجو ان تكون قراءة صحيحة.

واخيراً، فإن ما جاء في تعقيبي لا يمكن، بأي حال، ان يقلل من الاهمية العلمية للاستقصاء الذي قام به د. تيزيني، صاحب الباع الطويل في دراسة التراث العربي ـ الاسلامي.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤.

تعقيب ٥

الانبا غريغوريوس(*)

اذا كان لي من تعقيب، فهو تعقيب عام او بالاحرى اجابة مبسطة من جانبي على الموضوع الرئيسي : التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ـ الاصالة والمعاصرة.

الاصالة ومعها التراث، او فيها التراث، هي الماضي بكل ما يحمل من تراث يعتز به الانسان وهو حصيلة القيم الدينية والاجتماعية والخبرات الطويلة المتوارثة عبر الاجيال. وهي مهما قيل في نقدها من وجهة نظر المحدثين واتهامهم اياها بعدم صلاحية استمرارها لأجيالنا المعاصرة، فيها كنوز ثمينة يكون من الحماقة ان نرفضها كلها.

كلا. يجب ان نعترف بما لهذا التراث من قيمة ليس للماضي فقط بل للحاضر والمستقبل. والحق اننا مهما زعمنا بأننا نحن ابناء القرن العشرين او بالاحرى الربع الاخير من القرن العشرين، قد قفزنا في سلم الحضارة والمدنية، ورسمنا في حاضرنا صورة بعيدة وشديد البعد عن الصورة القديمة التي رسمتها الاجيال الغابرة، فإنه يلزمنا ان نعترف ان الفرق بين المحدثين والقدماء هو في النتائج لا في الاصول. فمن منّا يمكنه ان يزعم بجد اننا نحن المحدثين افضل او اذكى او ارجح عقلاً او اقدر جهداً او اكثر صبراً وعملاً وكفاحاً من القدامى. وبعبارة مختصرة، يمكن ان يقال إن الفرق بين علماء اليوم وعلماء الامس هو فرق في النتائج التي وصلت الينا او توصلنا اليها، لكنه ليس فرقاً في العقل والذهن والذكاء والجهد والكفاح.

وعلى ذلك، يجب على الرغم مما وصلنا اليه في الوقت الحاضر من اسباب الحضارة والمدنية ان ننظر باحترام وتقدير للتراث الذي خلفه لنا الماضي، ومع ذلك نتعامل معه على انه تراث حي، وحياته متجددة، لأنه في كل يوم يضاف اليه جديد.

واذن وجب على جيلنا نحن ابناء العصر ان نحترم التراث الذي وصل الينا عبر الاجيال.

(*) كنيسة الانباروبس ـ بطريركية الاقباط الارثوذكس ـ القاهرة.

وحتى لو كانت لنا نظرة مغايرة الى مضمون التراث وتفصيلاته على ضوء العلم الحديث، مع ذلك يجب ان لا نتنكر لهذا التراث.

لماذا اذن نتردد بين الاصالة والمعاصرة؟

إن لنا تراثاً في الشرق مجيداً. وهذا التراث المجيد يجب ان نعتز به وأن نحييه، وفي سبيل احيائه لا نتردد عن اخذه من علماء الغرب اذا لم يكن ميسوراً لنا ان نأخذه من ينابيعه الاصيلة بسبب جهلنا باللغات القديمة التي كتب بها. ونحن لا ننسى في هذا ما كتب على مدى التاريخ في اللغة العربية القديمة والاصيلة، حتى بات علماء الغرب أكثر علماً بعلوم الشرق وحكمة الشرق، وادب الشرق من اهل الشرق انفسهم... وصار اهل الشرق يدرسون فلسفة اليوغا باللغات الانكليزية والفرنسية والالمانية والايطالية، بدلاً من ان يدرسوها بالسانسكريتية وما اليها من اللغات الهندية التي كتبت بها اصلاً.

هكذا تبيّن ان الغرب تتلمذ على الشرق، وقدم للشرقيين علومهم وحكمتهم بلغة الغرب التي صار الشرقيون يفهمونها اكثر مما يفهمون اللغات الشرقية الاصلية.

وملاك القول، أننا نحن في بلاد الشرق العربي، علينا ان نتأمل ماضينا لا لكي نرجع به الى الوراء، ولا لكي نتقوقع وننعزل عن العالم الذي يجري نحو التقدم والازدهار، وانما لنأخذ منه حصيلة حضارية، نعتز بها، ورصيداً لمسيرتنا الى الامام.

تعقيب ٦

رياض نجيب الريّس (*)

لا اختلف كثيراً في تحليلي عن ما جاء في نص د. تيزيني في **تعريفه فقط** لكل من الاصالة والمعاصرة والسلفية. ولكنني أود ان استميحه وزملاءه المحاضرين عذراً اذا حاولت ان ابسط كصحافي اشكالية المواطن العربي العادي تجاه قضايا التراث والاصالة والمعاصرة التي يعاني منها كلما امسك بجريدة او كتاب، او كلّما سمح له بأن يتساءل عن هويته الفكرية او الوطنية او القومية، بعيداً عن «المنهجية الاكاديمية» التي يلجأ اليها عادة اساتذة الجامعات والتي قد تصلح مادة للتدريس، اكثر مما تصلح مادة للتداول بين الناس العاديين.

لا شك ان كلاً منا يعرف ان الشخصية العربية في ظل الظروف الراهنة الصعبة التي يمر بها الوطن العربي مثقلة بمجموعة من العقد، بعضها نفسي وبعضها الآخر تاريخي والى حد ما جغرافي.

أولى عقد الشخصية العربية المعاصرة انها تخلط خلطاً فظيعاً بين التراث والسلفية. هذا الخلط الذي أثّر تأثيراً عميقاً في تكوين الشخصية العربية المضطربة التي نعرفها اليوم. فالتراث ـ في تعريفي البسيط ـ هو ما يرثه الانسان من فكر وثقافة وقيم ومظاهر حضارية ونمط في التفكير الديني والمعتقدات الدينية، الى جانب ما يضيفه الحاضر الانساني الى ذلك التراث حسب تقلبات الظروف المعيشية والسياسية والانسانية.

لكن ماذا حدث من جراء هذا الخلط؟

لقد وقع التراث الحضاري العربي بعد اربعة عشر قرناً من رسالة الاسلام، مع ما اضيف اليه من اجتهاد وتفسير خلال القرون الاربعة الاولى من الاسلام، في نوع من التجمّد والتحجّر بسبب دورة التاريخ، فأصبحنا نعتبر ان ما تم في القرون الاربعة الاولى من الاسلام وما قام به

(*) صحافي ـ لندن.

السلف الصالح خلالها هو تراثنا. واصبح ذلك مثلنا الاعلى في الحياة. واصبحت تصرفاتنا محكومة بتفسيرات متحجّرة باسم السلفية. لكننا نحن كنا نسميها تراثاً. ووقعنا في هذه الازمة عندما اختلط عندنا مفهوم التراث بمفهوم السلفية.

فالسلفية في اذهان معظم المواطنين العرب العاديين، هي تراكم كل ما قاله وفسره واجتهد فيه الاجداد من السلف الصالح حسب متطلبات الحياة وظروفها في ذلك الزمان من دون اي تبديل. وقد وقعنا في الخلط عندما نسينا ان الحياة خلال الالف عام بعد الاربعمائة سنة من الاجتهاد في الاسلام، قد تطورت بشكل جديد رافقتها مفاهيم جديدة وحديثة بموجب المتغيرات الزمنية الطبيعية التي واكبت تلك السنين. وتزايد هذا الخلط وتشابكت الشخصية العربية عندما عجزنا عن الاستنباط، وفشلنا في اضافة اي جديد الى ما تركه السلف، حتى اننا لم نكن مستعدين حتى للتفسير بأبسط قواعده، واغمضنا اعيننا عما توارثناه من حقب، وغفونا على هذا الماضي المجيد.

لقد تعقدت المشكلة في الشخصية العربية اليوم عندما اصبح الماضي يزاحم الحاضر في حياتنا المعاصرة.

لا اريد في تعقيبي على محاضرة د. تيزيني القيّمة الا ان أتخذ منها منطلقاً ومدخلاً للوصول الى قضيتين تشكلان مدخلاً «تلفيقوياً» لإشكالية الاصالة والمعاصرة، اعتقد ان هذه الندوة هي منبر مميز لطرحهما، والقضيتان ـ التاريخ والديمقراطية من خلال التراث ـ ارى فيهما مخرجاً اساسياً لهذه الازمة الانفصامية في الشخصية العربية.

المخرج الاول كما أراه يبدأ من إعادة كتابة التاريخ العربي من أساسه. ان التاريخ الاسلامي ـ وبالتالي التاريخ العربي ـ لم يكتب إلا في القرن الثاني الهجري، اي بعد ٢٠٠ سنة من ظهور الاسلام. ومن السذاجة والجهل ـ وربما الرعونة ـ الاعتقاد ان العوامل السياسية الآنية والصراعات القبلية لم تؤثر في كتابة ذلك التاريخ. لذلك لا بد في محاولة استعادة توازن الشخصية العربية وتخليصها من العقد، من اعادة كتابة تاريخنا مستعملين فيه المقاييس العلمية الحديثة التي تعتمد على الاثباتات التاريخية. وإذا لم نُعِدْ كتابة تاريخنا بكل امانة العلماء والمؤرخين فلن نعرف من نحن، ولسوف تبقى الشخصية العربية تعاني من هذا الانفصام.

ولكن كيف نعيد كتابة تاريخنا العربي؟

منذ زمن وهذا التساؤل يضيع في لجّة الضمور الثقافي الذي تعاني منه هذه الامة في عصر الظلمات السياسية الذي تعيشه منذ ان اغلقت الكيانات الاقليمية الضيقة كل الابواب عليها. واصبح الارهاب الفكري الذي يمارسه بعضنا على البعض، والتراجع الحضاري الذي نتباهى به، هو مقياس التقدم الوحيد.

المخرج الثاني كما أراه هو في التريث عند نموذجين وموقفين مختصرين لتاريخنا في العودة الى الاصول الديمقراطية في الحكم العربي منذ فجر الاسلام الى يومنا هذا، من دون

ان يكون هذا التعصب للتاريخ تعصباً ضد الحياة وضروراتها وظروفها. ومن دون ان يكون هذا التاريخ يتلاءم مع ظروف العصر السياسية المستجدة.

النموذج الاول في وضع العرب المحرج تاريخياً. فالعجيب ان العرب لا يقدرون على الانفصال من الماضي او التنكر له، ولا يقدرون كذلك على ان ينفصلوا من الحياة. فظلوا معلقين في الجسر المعلق بين الحياة والماضي. هذا الوضع المعلق الشاذ جعلهم يتسامحون كثيراً مع من ينتقد حياتهم، ولكنهم يرفضون التسامح مع من ينتقدون تاريخهم. فهم ينتقدون حياتهم وانفسهم وأساليبهم كلها، ولكنهم يصرون على تنزيه تاريخهم. على هذا الاساس ظل التناقض قائماً وحاداً بين صراعهم الحضاري من اجل التقدم وبين تقديسهم لتاريخهم. وظلت جاذبية التاريخ اقوى من قوى التقدم الحضاري.

من البديهي بأن لا تجربة في الحاضر والمستقبل من دون وعي علمي وحقيقي للتاريخ، ومن دون اعادة تقويم وتحليل وكتابة الماضي في تاريخنا العربي من جديد، ونبشه من جذوره من غير وجل، ورفض التعامل معه وكأنه من المسلمات المقدسة التي علينا قبولها والخضوع لها ورفض التساؤل حولها.

ان وقف الاجتهاد في التاريخ ودراساته هو اهم اسباب قصورنا السياسي اليوم.

النموذج الثاني في توزيع أحقاد التاريخ. هنا يجب ان يتوقف العرب عند الخلل الاساسي الذي احدثته الخلافة العثمانية في الحكم ومبدأ الشورى والمشاركة فيه.

فإذا كان للاسلام شكل ما للحكم او نظام معين له، فهو عند الشيخ علي عبد الرازق، حكم العقل[١]. فإذا ما قضى العقل ودلت التجارب على ان الديمقراطية هي افضل حكم، كانت هي الحكم الواجب للمسلمين. ان الاسلام يأمر بالشورى. ﴿ **وامرهم شورى بينهم** ﴾ والاسلام بني على الحوار ثلاث عشرة سنة والرسول العربي يدعو العرب الى الاسلام بالحوار قبل ان يشن غزوة واحدة ﴿ **ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة** ﴾.

صحيح ان شكل الحكم الخلافي في عهد الخلفاء الراشدين، يعتبر هو حكم الاسلام المثالي لكن الصحيح ايضاً ان القانون ما لبث في العهود التي تلت ذلك ان نزل الى خدمة السلطة والدولة، بدل ان تكون هي في خدمته، فاستحال الحكم، من حكم قوانين الى حكم اشخاص لا يربطه بالديمقراطية، جوهراً وشكلاً، اي رابط.

في هذين النموذجين نجد ان الصراع في ان نكون عرباً ومعاصرين في آن واحد على اشده. كذلك نجد فيهما الدفع الكافي للتساؤل عن غياب الديمقراطية في الحكم العربي ومسبباته، بقدر ما تختفي المفاجأة من غياب اية محاولات جدية لاعطاء التاريخ العربي تفسيراً

---

(١) علي عبد الرازق، **الاسلام واصول الحكم**، دراسة وتوثيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢).

ديمقراطياً. لذلك اصبحت الصحافة نفسها في الوطن العربي صرخة مستحيلة، لا يعترف لها احد بالسلطة، ولا يضمن احد حقها في القول.

لكن حتى لا نبقى أسرى اغتراب ثقافتنا وتجاهل تراثنا وصراع عروبتنا ومعاصرتها للقرن الـواحـد والعشرين المقبل، علينا ان نقر مبدأ حق الشك وديمقراطية التفسير. بعدها ـ ربما ـ تنجلي بعض الظلال عن تاريخنا فلا يظل كالديمقراطية عندنا كلمة صعبة النطق لا يعرف احد منا من اين يتكلم بها، ودستوراً ـ كدساتيرنا ـ لا يحتاج اليه احد.

تعقيب ٧

د. عبد الله عبد الدائم(*)

١ ـ يطرح د. تيزيني مسألة الاصالة والمعاصرة في بحثه القيّم طرحاً يظهر طبيعة الاشكالية وجوهرها: فهي عنده اشكالية ظهرت نتيجة لاصطدام البلدان العربية بالتجربة الغربية منذ ايام نابليون، ونتيجة المواقف الثلاثة التي نجمت عن ذلك الاصطدام: الموقف السلفوي والموقف العصروي والموقف التوفيقي. وينتهي بعد التحليل الى بيان الترابط والتكامل بين المواقف الثلاثة.

وكنا ننتظر، بعد هذا التحليل السليم في جملته، ان يبيّن د. تيزيني بعض ملامح الموقف الصحيح الذي يمثل كما يقول نقداً ونقضاً نظرياً معرفياً للمواقف الثلاثة، غير انه يعتذر عن ذلك في خاتمة بحثه ويرى انه لا يدخل في اطار دراسته.

٢ ـ ثم ان د. تيزيني يضطر، حرصاً منه على مزايا الطروحات الجذرية الحاسمة، الى ان يطرح امامنا المواقف الثلاثة التي اشرنا اليها مصفّاة نقية: فالفكر السلفوي عنده يرفض الفكر الحديث ويرفض المعاصرة جملة وتفصيلاً. والفكر العصروي يرفض التراث ويرفض الماضي. والواقع ان الافكار التي تجلّت فيها مثل هذه المواقف الجدية نادرة في تاريخ النهضة العربية: فالموقف السلفوي كان متعدد الوجوه والمستويات، وكان يبحث بأشكال مختلفة عن اساليب الارتباط بالعصر وعلى رأسها اعادة فهم التراث والاجتهاد فيه. والفكر العصروي لم يرفض التراث الا عند قلة نادرة، بل دعا في معظم الاحوال الى تحديثه وربطه بحاجات العصر. وافكار «رينان» التي قد نجد لها اصداء عند اسماعيل مظهر لم تكن الا ألحاناً شاذة رفضها الفكر العربي الحديث. وهكذا لا يصح في النهاية ان نقول بظهور «مركزوية شرقية» او «مركزوية غربية»، وقلما عرف تاريخ الفكر العربي الحديث مثل هذه المواقف الاحادية الحدية المتطرفة. وما نعثر عليه

(*) رئيس قسم مشروعات التربية في البلاد العربية بمنظمة **اليونسكو** (باريس)، وعضو مجلس امناء مركز دراسات الوحدة العربية.

في الواقع لوينات متعددة تتراوح بين الفكرتين المتطرفتين. وهل يجوز لنا مثلاً ان نحشر محمد عبده ورفاعة الطهطاوي ـ كما فعل الكاتب ـ في زمرة السلفويين بالمعنى الذي اراد؟ وهل يصدق هذا الوصف على امثال خير الدين التونسي وجمال الدين الافغاني والشيخ علي يوسف وعبدالله النديم وعلي مبارك ومالك بن نبي وعلي عبد الرازق وسواهم كثير؟ وهل يصدق وصف العصرويين بالمعنى الذي قصد اليه د. تيزيني حتى على امثال طه حسين والعقاد؟

٣ ـ ثم ان د. تيزيني يرى في هذه المواقف الكبرى النموذجية مجرد «ردود فعل على الافعال الخارجية الضاغطة»، اي على الغزو الاستعماري الغربي الذي اراد ان يفرض نفسه بالقوة، الامر الذي ادى في نظر الكاتب الى اتصاف الفكر العربي النهضوي الحديث بصفات ثلاث رئيسية: الهجانة، والاصلاحية، والقصور؛ وهذا كله يندرج عنده تحت عنوان واحد كبير هو: فكر الاخفاق.

وههنا لنا ان نتساءل هل كان الفكر النهضوي العربي الحديث مجرد رد فعل على الحضارة الغربية الوافدة الضاغطة؟ لا شك ان اثر الاصطدام بهذه الحضارة اثر كبير لا ينكره منكر. غير ان مواجهة هذا الاصطدام تمّت من خلال بنية ذاتية لها سماتها ومقوماتها الاصيلة. ومن هنا فالرد لم يكن رد فعل آلي: بل كان ايقاظاً لوجود غافٍ يضم في اعماقه زاداً حضارياً ضخماً. بتعبير آخر، ان اصطدام الحضارة الغربية بالواقع العربي المتخلف آنذاك، لم يكن اصطداماً بصفحة بيضاء، ولم يخلق رد الفعل الآني الآلي الذي يمكن ان يخلقه الاصطدام بأمة لا تملك مثل تراث الامة العربية، بل كان تذكيراً واحياء لذاكرة الامة العربية. ومن هنا اتخذ سماته الخاصة.

٤ ـ من هنا لنا ان نتساءل ايضاً عن مدى صحة قول الكاتب بأن «الموقف العصروي العربي الحديث من اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة كان قد اكتسب ملامحه الاساسية من موقع تلك العلاقة بين الغازي والمغزو، اي بين المحاكي والمحاكى وبين المقلِّد والمقلَّد». ان مثل هذه الظاهرة، ظاهرة تقليد المغلوب للغالب، التي يجعل منها عالم الاجتماع الفرنسي «تارد» قانوناً، والتي يحدثنا عنها «ابن خلدون» ليست صحيحة في كل الاحوال. وكثيراً ما يحدث العكس عندما يكون المغلوب اكثر تقدماً من الغالب في الفكر والثقافة، كما حدث في انتصار الرومان على اليونان. ولا نزعم ان الثقافة العربية ايام الغزو الغربي كانت ارفع من الثقافة الغربية، بل الذي نريد ان نقوله هو ان صلب المشكلة وشرارة المعضلة تنطلق من الحقيقة التالية: الغرب يغزو البلدان العربية بثقافته الدخيلة، رغم ما للبلدان العربية من بلاء حضاري وعطاء ثقافي ثرّ في ماضيات ايامها. كيف نواجه هذا الواقع اذن؟ وما دور احياء التراث في ذلك كله؟ ههنا تنبت الاشكالية.

٥ ـ في تقصّيه للفكر العربي الحديث الذي طرح اشكالية الاصالة والمعاصرة، ينطلق د. تيزيني من المرحلة التاريخية التي ولدت ذلك الفكر، ويرى انها تلك التي تمتد من حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨ حتى الحرب العالمية الثانية. ويرى ان تلك الحملة هي حملة الثورة البرجوازية الصاعدة، التي ارادت ان تعيد بناء المجتمعات الاقطاعية التي تغزوها، ومن بينها المجتمع العربي، وفق احتياجاتها. وهكذا اصاب مسألة العلاقة بين الشرق والغرب منذ البداية الكثير من التعقيد والاضطراب. ذلك ان الغرب فرض نفسه وسلطانه على «الشرق» من خلال

اقنية ثلاث: كونـه ذا قدرة مادية وعلمية لا تقهر، وكونه ملحداً او لا دينياً، وكونه إباحياً او غير متزمت اخلاقياً.

وههنا من حقنا ان نتساءل: هل صحيح ان الغرب حاول ان يفرض نفسه من خلال هذه الاقنية الثلاث؟ وهل يصح القول انه بدا ملحداً او لا دينياً من جانب واباحياً او غير متزمت اخلاقياً من جانب آخر؟ لعل د. تيزيني يريد ههنا ان يصفه بأنه علماني من جانب وبأنه متحرر اجتماعياً من جانب آخر.

٦ ـ وفي الجملة يقدم لنا د. تيزيني ـ كما عوّدنا دوماً ـ تحليلاً عميقاً ودقيقاً لولادة اشكالية الاصالة والمعاصرة في الوطن العربي. وقد اصطنع لذلك كله اسلوباً منهجياً دقيقاً. وكنا نتمنى ان يكمل جهده الطيب هذا (ولكل امرىء من اسمه نصيب) فيأتينا بتصوره لأسلوب الخروج من الاشكالية. كما كنا نتمنى الا تقف جهوده عند تحليل مخاض هذه الاشكالية منذ حملة نابليون حتى الحـرب العـالمية الثانية، وان يمضي بنا قدماً نحو تحليل هذه الاشكالية ومعالجتها كما صارت اليه بعد هذه الحرب، وكما نشهدها في ايامنا هذه. ويتخذ هذا الامر اهمية خاصة اذا ذكرنا ان المواقف العربية من هذه المشكلة شهدت تطوراً كبيراً في السنوات الاخيرة خاصة، وان مشكلة المعـاصـرة اخـذت الواناً وابعاداً جديدة بعد ان ظهر كثير من آفات الحضارة الحديثة وسلبياتها الى جانب ايجابياتها الكثيرة.

تعقيب ٨

د. محيي الدين صابر (*)

١ ـ كتب د. الطيب تيزيني، دراسته الرصينة، عن «اشكالية الاصالة والمعاصرة» وعرض منهجيتها؛ وقضاياها، جذوراً، ووقائع، ومشكلات، وحلولاً، في سبعة مقاطع. والدراسة مكثفة، وغنية، ارتادت آفاقاً متعددة، وعرضت افكاراً كثيرة، تغري بالجدل؛ وتحرض على الحوار، فهي، في الغالب الاعم، مسائل خلافية، ابتداء من الاستعمال اللغوي؛ الى طريقة العرض والتحليل، الى النتائج الى افضت اليها؛ وهذا، على اي حال، ابرز صفات الدراسات الجيدة، فهي تفتح الآفاق وتثير الفضول الفكري، وتخصب الحوار النافع.

٢ ـ ولعله من النافع، منهجياً؛ ان نتفق على المصطلحات والمفاهيم التي استخدمت في الدراسة؛ لأن هذا يعين على تقريب الشقة بين المتحاورين ويقيم ارضية بينهم مشتركة؟ توحّد لغة الحوار. . .

٣ ـ ان د. تيزيني، تناول في دراسته النقدية، هذه المفاهيم تناولاً خاصاً، في اطار تصوره العام للاشكالية، وهذا من حقه وواجبه معاً؛ وقد يكون مفيداً لو أُعطي مجالاً اوسع لمناقشة هذه المفاهيم وتحديدها في سياق الدراسة.

٤ ـ اذا كان الحكم على الشيء هو فرع من تصوره؛ فإنه لا بد من التحديد الواضح للمفاهيم التي نحكم عليها، او ندرسها، فإن كلمة (الماضي) يمكن ان تكون محلاً لعدد من المفاهيم: هل هو مجرد زمن مضى، ام هو فترة محددة، ام احداث معينة؟ التراث هل هو الانتاج الفكري والثقافي والعلمي؛ لأمة من الامم، في فترات نضوجها وتفتحها وقيادتها، ام في فترات انحسارها وانحدارها؛ ام فيهما معاً، ام يعني التراث كل ما ينطوي عليه تاريخ مجموعة بشرية؛ من قيم؛ وانماط حياة؛ وانتاج فكري وفني وعلمي، ومهارات وتقنيات؟ ما هي الصلة بين مفهومي النهضة

(*) مدير عام المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. لم يحضر الندوة وارسل تعقيبه مكتوباً.

والمعاصرة باعتبارهما من المفاهيم الاساسية، فكرياً واجتماعياً، في تفسير المسيرة الاجتماعية.

ومن هنا، فقد يكون د. تيزيني، افترض، ان هذه مفاهيم يكاد الاجماع حولها يكون قائماً بين الدارسين، وهكذا فقد مضى الى النتائج مباشرة.

ومع هذا، فإن اختلاف المناهج الفكرية يترك مجالاً مشروعاً في كل حال؛ لاختلاف تناول هذه الظواهر الحضارية.

٥ ـ فلو اخذنا مفهوم الشرق والغرب، في هذه الدراسة، فإننا لا نكاد نعثر على مفهوم محدد له؛ فالشرق، يبدو احياناً كأنه العرب، او الاسلام او هما معاً، ويبدو الغرب، وكأنه اوروبا. والشرق استعمل استعمالات مختلفة ـ كما نعلم ـ استعمالات جغرافية؛ وسياسية وحضارية.

٦ ـ ومن جانب آخر فإن د. تيزيني، يرى ان السلفوية والعصروية قادتا الموقف الاشكالي بين العلاقة وبين الاصالة والمعاصرة الى حدود قصوى لها؛ ولكنهما بالضبط، في هذه العملية، اسهمتا في التحريض على توليد نزعة اخرى تلتقي معها منهجياً، وان اكتسبت شخصية متميزة نسبية حيالهما، نعني بذلك النزعة التلفيقية (التلفيقوية).

فمن الطريف والدال ان نلاحظ ان هذه النزعة الثالثة، وضعت نصب عينها هدفاً مركباً يقوم على النقد والنقض اولاً، وعلى البناء ثانياً، فلقد تصدت لكلتا السلفوية والعصروية؛ ملاحظة انهما يقعان في نمطية واحدة من التنهيج «الزائف»، **فكلتاهما يعتقدان ان الوجود يتجسد بواحد من ابعاده الكبرى هو الماضي؛ بالنسبة الى الاولى، والحاضر بالنسبة الى الثانية**؛ وعلى ذلك فإن المهمة الاولى تنهض على تفحص هذه الاحادية «الضيقة الافق» بحيث يؤدي الامر الى استنباط موقف ثالث بديل.

ولعله يتضح هنا نمذجة الموقف بصورة عقلية ومنطقية، كما لو كانت توجد ظاهرة اجتماعية منقطعة على الماضي، وقائمة في الحاضر وحده او ظاهرة اجتماعية قائمة في الماضي؛ دون ان يكون لها وجود في الحاضر.

٧ ـ التزاماً بالحجم المحدد للتعقيب الذي ينبغي الا يكون تناولاً منفرداً للموضوع اوجز الرأي حول هذه الدراسة العميقة فيما يلي:

اولاً: ان العامل السياسي، في هذه الاشكالية، كان ينبغي ان يكون من الادوات التفسيرية: فالعلاقة العدائية؛ وموقف التسلط الاستعماري، كان له دخل في اتجاه الصلة (بمجمل الحياة الاوروبية).

ثانياً: ان هناك قدراً من الاحكام التقويمية، مثل «ان الفكر النهضوي (الحديث) هو في مساره الاجمالي والرئيسي، فكر النهضة المخفقة، فكر الاخفاق، وهو بصفته هذه، حمل ثلاث سمات رئيسية شكلت وشمه الراجح البيّن، تلك هي الهجانة والاصلاحية والقصور».

ذلك، ان القضية في واقع الامر، ليست قضية بين العرب واوروبا؛ انها قضية عالمية،

فالذي ينطبق على العرب في هذا الموقف، ينطبق على كل البلاد النامية، التي لم تستطع ان تمتلك القدرة الذاتية على انتاج مفردات الحضارة المعاصرة؛ وعلى الدخول في عصر التكنولوجيا، الذي لا يعيش مجتمع انساني معاصر، في خارجه.

ثالثاً: ان «قضية العصروية، او المركزوية الغربية» التي تدعو الى تجاوز الماضي بصورة قطعية وحازمة حتى الحد الاقصى الممكن، والقضية المتصلة بها؛ ان هذا العصر الراهن هو اساساً «العصر الغربي».

فما هي ملامح هذا العصر الغربي؟ ان سياسة التكنولوجيا، ككل حضارة بشرية، لاشباع الحاجات الاساسية للانسان؛ طبيعياً واجتماعياً؛ والتي كانت نتيجة للخبرات البشرية كلها على مدى التاريخ؛ والتي يجب ان تنتسب الى عبقرية الانسان وحده، فوق الانتساب الجغرافي او العرقي، هي جزء من حركة التاريخ البشري. . . .

وهنا ينبغي ان نشير، الى ان العصر الغربي؛ يتعايش مع ايديولوجيات متصارعة.

ونحن حين نقول هذا، فإننا نقرر ان للحضارة التكنولوجية، قيمها الذاتية؛ وانها تفترض غايات وطرق حياة معينة؛ ولكن شعوباً كثيرة استطاعت ان تتعايش معها، ولو بطريقة انفصامية، مع النظم الاجتماعية، ومع ما يترتب على ذلك من معاناة؛ تنتهي الى خلق صيغة من التعايش؛ تحتاج الى زمن طويل. . . نتيجة ان التغير في منطقة القيم تغير بطيء.

رابعاً: لماذا تصبح الاشكالية مقيدة بتبني هذا النمط الحضاري المعاصر وحده؟ اذا كانت هذه الدراسة، استطاعت ان تعرض الآراء والاتجاهات المختلفة، في المنطقة العربية؛ نحو «العصر الغربي» او «الحضارة التكنولوجية»، فإننا نعتقد ان هذه الآراء، كانت لها فاعليتها في القرن التاسع عشر، وفي فجر القرن العشرين، ولكننا نرى ان الصورة المطروحة الآن هي: التخلّف والبحث في تجاوزه، واكتساب القدرة الذاتية. ففي كل البلاد العربية، دون استثناء، تقوم المؤسسات العلمية، والتكنولوجية، مع اتجاه مشروع وايجابي، للحفاظ على الشخصية الحضارية، وانه ليس من الخيارات الاجتماعية الدعوة الى التنازل عن تلك الشخصية، بما في ذلك «اللغة العربية»، واللجوء الى تغيير الازياء، ليقع التقدم.

والى جانب التخلّف الذي تلتقي حوله كل البلاد النامية؛ فإن الامة العربية تواجه تحدياً حضارياً، صلباً، يتمثل في الهجمة الصهيونية الاستيطانية، مما يشكل عنصراً، يجب ان يكون له دخل في تكوين الاتجاهات حول الاشكالية المعروضة.

لماذا لا يكون هناك تفكير، في اختيار بكر؛ عن طريق خلق القدرة الذاتية علمياً وتكنولوجياً؛ وابتداع ما لا يتعارض مع القيم الاساسية للمجتمع، ولماذا يصبح ضربة لازمة التخلي عن القيم، وعن الشخصية التاريخية؛ والدخول في التنميط الساحق لكل قدرة ولكل ابداع، وهذا اتجاه قائم له مؤيدون.

ان الدعوة الى الحفاظ على الشخصية الحضارية، وعلى الهوية الثقافية، للمجتمعات،

هي دعوة عالمية، حفاظاً على الغنى الانساني وابقاءً على الرؤية المتنوعة للحياة البشرية، في ابعادها وحاجاتها المختلفة.

هذا، ونحن نضع في اعتبارنا، ان هذه الدراسة القيّمة، هي عرض ومناقشة لبعض الاتجاهات والمواقف السائدة؛ وتفسير لها وليس تقويماً لها، وفي هذا الاطار، فإن الملاحظ ان «المركزوية الشرقية او الغربية» على حد تعبير د. تيزيني، لم يعد لهما اي سيادة مطلقة، خاصة وان دلالتهما الاجتماعية خاضعة لايديولوجيات مختلفة، حتى في داخل الاطار «الشرقي»، او «الغربي».

تعـقيب ٩

د. صالح أحمد العلي(*)

لدراسـة «الغرب» وحضارته منذ القرن التاسع عشر اهمية خاصة، لأن القدرات المادية والفكرية تنامت خلال ذلك القرن وبعده لدرجة كبيرة، وازداد اتصاله بالبلاد العربية، كما ازداد عدد المطلعين على الغرب وافكاره بصرف النظر عن مدى دقة الاطلاع وصواب الفهم، وأخذت تعم عنه مفاهيم تحتاج الى اعادة تقويم، وبعض هذه المفاهيم مما عرضه الزميل الطيب الذي حشد في مقاله افكاراً مركزة، عرضت باسلوب يتجلى فيه الانغمار في معاصرة «عصروية» خاصة مبتعدة عن الاصالة، فقدم في اسلوبه في الكتابة وفي المفردات اللغوية التي اكثر من استعمالها حجة يصعب نقضها للمؤيدين للسلفية.

ان «الاستغـراب» الجديد الذي دعوت اليه وطالبت فيه بدراسة النمو الغربي والحضارة الغربية وتقويمها بوجهة جديدة تظهر الحاجة اليها بأجلى قوتها عند قراءة الصفحات الاولى من البحث المركز الذي قدمه الزميل الطيب، حيث ذكر ما يبدو انه ركن اساسي في بحثه «ان الفترة الاخيرة من انصرام القرن الثامن عشر كانت قد حملت آفاقاً جديدة لم يعهد الوطن العربي مثيلاً لها من قبل. كان ذلك قد تمثل بحملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨، وان تلك الحملة كانت في اساس الامر حملة الثورة البرجوازية الصاعدة، ولكن المتعثرة؛ ومن ثم فهي حملة الاستعمار الباحث عن مصادر جديدة للانتاج والتسويق»، وانه قد «اكتسب مع غزو نابليون الثورة والاستعمار بعداً جديداً انطوى على سمتين اثنتين: العنف المنظم». ومن موقع التفـوق التاريخي الاجتماعي، والقدرة على التأثير العميق، وانه «كانت مصر وسورية الطبيعية في المرحلة التي دخل فيها نابليون ضمن الخطوات الاولى باتجاه عصر النهضة البرجوازي، في حين كانت فرنسا قد قطعت شوطاً نوعياً عميقاً حتى ذلك الحين على صعيد التقدم التاريخي (الرأسمالي)» وتابع د. الطيب تكرير فكرة «الغرب» و«تفوقه» وإحكام خططه فهيمن على الوطن العربي.

(*) استاذ تاريخ ورئيس المجمع العلمي العراقي. لم يحضر الندوة وارسل تعقيباً مكتوباً، ورُؤي ضمه الى الكتاب.

ان في هذا الكلام تعميماً وتبسيطاً لتطور يدل التدقيق فيه على انه يقدم صورة تحتاج الى اعادة النظر في ماهية «الغرب». ردد د. الطيب تعبير «الغرب» مقابل الشرق العربي و «الامبريالية بمثابتها الغرب الحديث الذي يصبو الى اعادة بناء العالم ما قبل الرأسمالي وفق احتياجاته الاقتصادية والعسكرية والسياسية والثقافية، وقد حققت ذلك بمنتهى الدقة والقوة والاحكام فتحول الوطن العربي شيئاً فشيئاً الى جيب من جيوب البلدان الامبريالية الغازية».

ان سياق كلامه يدل على انه يقصد بالغرب «اوروبا» وهو بهذا يظهر ان اوروبا كانت وحدة متماسكة لها خطة مرسومة عملت على تنفيذها بمنتهى الدقة والقوة والاحكام. غير ان دراسة تاريخ اوروبا منذ القرن الثامن عشر تظهر صورة تخالف ما يتصوره من وحدة غربية ذات خطة محكمة:

١ ـ ان الدول التي قامت بالتوسع هي اسبانيا وفرنسا وانكلترا ثم البرتغال وهولندا. فهي ليست كل دول اوروبا وانما دول محدودة العدد، وبعضها صغير الحجم بأرضه وسكانه.

٢ ـ ان عدداً من البلاد الاوروبية كان مفككاً، مثل المانيا وايطاليا ولم يظفر بالوحدة وتنامي القوة الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

٣ ـ ان النمو الاستثنائي في الصناعة والرأسمالية نجم عن الثورة الصناعية التي بدأت ارهاصاتها في اوائل القرن التاسع عشر، ولم تظهر قوتها الا في النصف الثاني من القرن.

٤ ـ ان الثورة الصناعية وآثارها الواسعة في توسع الانتاج وتضخم الرأسمالية والحاجة الى الاسواق لم تسر بخطوات متناسقة في كل اقاليم اوروبا. فاسبانيا واقاليم اوروبا الشمالية والشرقية ظلت متأخرة فيه عن دول اوروبا الغربية.

٥ ـ بالرغم من ظهور سمات عامة في الحضارة الاوروبية في القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين، ومن ابرزها الاعتداد بالذات، ونزعة التعالي، وتمجيد العلوم الطبيعية. فإن النزعات السياسية والعسكرية والفكرية كانت عنيفة ولا تقل في عنفها عن ما حدث في الشرق العربي، ولا بد من انه كان لها اثر مُهلك.

٦ ـ ان الصورة العامة المرتسمة عن الحضارة الغربية ووحدتها مستمدة من «كتّاب» يعيشون في بيئتهم الفكرية الخاصة التي قد لا تعبر عن واقع الحال في اوروبا، فهم يبرزون جوانب خاصة محدودة ويغفلون اموراً كانت سائدة.

٧ ـ ان الدول الغربية بالرغم من السمات العامة التي تشترك فيها، والتي حاول بعض الكتّاب تجسيمها، فإن هناك اختلافات واسعة في نظم كل منها، وتيارات متعددة في كل منها: فانكلترا تعتز بالنظام البرلماني الذي هو محور الحياة السياسية فيها، وفرنسا تعتز بكيانها الثقافي، والمانيا بعد توحيدها اميَل الى تمجيد الفرد؛ بالاضافة الى تعدد الاحزاب في كثير منها والاختلافات الواسعة بينها، ولنذكر ان الحركات الاشتراكية والافكار الشيوعية ظهرت في اوروبا الغربية، فكارل ماركس الماني قضى اواخر حياته في انكلترا.

٨ ـ ان الغربيين الذين جاؤوا الى الشرق هم نخبة تميزت بالغرور والاعتداد بالنفس، ويبدو ان اكثر الغربيين تابع نصيحة اللورد كرومر بوجوب اختيار «احسن» او «اقوى» العناصر لحكم المستعمرات، ما ثبّت في اقاليم الشرق فكرة غير دقيقة عن حقيقة الغرب.

واول ما ينبغي ان نتذكره هو ان «الوطن العربي» اي البلاد التي يتكلم سكانها العربية، ويعيشون ضمن نظم حضارية ذات عناصر متشابهة ترجع اصولها الى ازمنة قديمة، اجل ان هذا الوطن يمتد من المحيط الاطلسي غرباً، الى اطراف الهضبة الايرانية شرقاً، وان امتداده الثقافي والحضاري اوسع من ذلك، فهو يتغلغل في الهضبة الايرانية، وفي الصحراء الافريقية الكبرى، والبلاد التي في حواشيها الجنوبية، كما يمتد الى هضبة الاناضول، واذا تركنا اطرافه الممتدة واقتصرنا على جسده المتماسك، وجدنا انه واسع الاطراف، وان قصر البحث على آثاره في «مصر وسوريا الطبيعية»، لا يقدم صورة دقيقة.

ان الاتصال الوثيق بين مصر و«الغرب» حدث على يد محمد علي الذي كان من اكثر حكام الدولة العثمانية ادراكاً لتفوق الغرب والحاجة الى الاقتباس منه.

غير ان الدولة العثمانية احتفظت بالبلاد العربية بعيدة عن التسلط الغربي المباشر، فحملة نابليون قبيل بداية القرن التاسع عشر كانت حملة موقتة اعلن نابليون في بيانه الذي وزعه عند دخول مصر انها موجهة ضد المماليك وانه ليس من غرضه ازالة سيادة السلطان عليها.

ثم تلا ذلك احتلال فرنسا للجزائر سنة ١٨٣٤، واحتلال بريطانيا لعدن سنة ١٨٣٥، وكلا الاقليمين ناءٍ عن قلب البلاد العربية، بالاضافة الى المقاومة الشديدة التي لقيها التسلط الغربي.

وظل الغرب «متهيباً» او «حذراً» من فرض تسلط مباشر على الامة العربية حتى اوائل القرن العشرين، فلازارائيلي في مؤتمر برلين «استأجر» قبرص، ودخلت القوات البريطانية عام ١٨٨٢ مصر للقضاء على حركة عرابي باسم السلطان، ولم تعمل على ازالة اسمه.

وحتى احتلال الفرنسيين والاسبان المغرب تم سنة ١٩١٢، واحتلال ايطاليا ليبيا كان سنة ١٩١١.

اما السيطرة المباشرة الشاملة الحقيقية «للغرب» فقد حدثت بعد الحرب العالمية الاولى ويجدر ان نشير الى المقاومة التي لقيتها في كل ارجاء الوطن العربي مما اضطر القوى الغربية، الى الانسحاب السياسي واعطاء بلاد الوطن العربي «الاستقلال السياسي» وهو وإن كان في كثير من عناصره «صورياً» ولكنه «استقلال»، وقد تم بفضل مقاومة «شعبية» عامة، وكانت الحكومات تسير تابعة، وليست قائدة للمقاومة، وليس على قوة السلاح اذ لم تفلح ثورة مسلحة في فرض ارادتها على المستعمر الغربي؛ ولكن المقاومة القائمة على «العقيدة» و«الفكرة» أفلحت في اقصاء الغرب، وينبغي دراسة عناصر هذه «العقيدة»، والحاملين لها وعوامل قوتها بصرف النظر عن الحكم على افكارها.

ان عدداً غير قليل من العرب، وفيهم كثير ممن يكره الغرب وسيطرته وحضارته ينسب الى

الغرب في هيمنته وتسلطه على العرب دوراً اكبر من حقيقته، بل قد يبالغ البعض في نسبة كل اثـر للغرب، وقد تساعد المبالغة في اذكاء روح المقاومة، غير انها في الغالب مظهر لغموض الافكار وسوء التقدير. ومما اراه من هذه المبالغة قول د. تيزيني ان «آلية التطور في الوطن العربي اصبحت مع الغزو الاستعماري الغربي له محكومة على نحو وآخر بقوانين مقحمة من خارج، اي بقوانين التفوق واللاتكافؤ في المواجهة». وان العلاقة بين العرب والغرب ظلت «محكومة في التحليل الاخير بقانون العلاقة بين الداخل والخارج. فهذا القانون ينطلق من ان عملية التأثير الخارجي لا تنجز مهمتها حيال وضعية داخلية ما، إلا وفق الامكانات والاحتمالات والتوجهات التي تنطوي عليها هذه الاخيرة». ومن هذا المبدأ الاساس الذي تبنـاه يذهب الى ان المسائل التي طرحها للفكر العربي الحديث عن احتياجات المجتمعات العـربية آنـذاك وتـوجهاتها وآفاقها كانت من موقع رؤيتها في ضوء الاقنية الثلاث التي طرحت الامبريالية نفسها عبرها، واخذ بها جل المفكرين العرب النهضويين (الحديثين)، وخصوصاً منذ اقتسام الوطن العربي فيما بين بلدان الغزو الامبريالي له، ان نسبة د. تيزيني للتطورات والافكار العـربية الحـديثة والمعاصرة ناجمة عن عامل واحد قوي هو اثر الغرب ببسط اسباب التطور، ويعطي للغرب كل القيمة والاثر، ويغفل دور عوامل اخرى «داخلية» لها اثرها الكبير في الانبعاث والنهضة ومقاومة التسـلط الغربي.

ومن تبسيطاته التي تباعده عن الدقة قوله «الخطوات الاولى التي انجزها الوطن العربي بقيادة مصر وسورية باتجاه عصر النهضة البرجوازي، وقد كان ذلك مع تصرم القرن التاسع عشر واطلالات القرن العشرين» اذ لا ريب في ان مصر ولبنان حصل فيهما «مع تصرم القرن التاسع عشـر واطلالات القرن العشرين» تطورات حضارية وفكرية واسعة، غير ان استعماله كلمة «قيادة» لهما قد يوحي بصلتهما الوثيقة ببقية ارجاء الـوطن العـربي، وبتأثيرهما الكبير على تلك الارجاء وهو ما لا تؤيده الحوادث ولا تدل عليه الدلائل. هل كان للتطور في «مصر وسوريا» في تلك الحقبة ارتباط قيادي بأقاليم شمالي افريقية او ببلاد شبه جزيرة العرب، او بالعراق؟ بل حتى «سوريا الداخلية»، ألم تكن اكثر تأثراً بالتطورات التي تجـري في استـامبول منها بالتطورات في مصر ولبنان، ثم هل ان كلمة «برجوازي» هي المناسبة لوصف ما اعتبره «عصر النهضة».

ويرى د. تيزيني ان «الفكر العربي النهضوي» الحديث «هو من مساره الاجمالي والرئيسـي فكر النهضة المخفقة، فكر الاخفاق. الهجانة والاصلاحية والقصور. لم يخفق بسبب طبيعة فطرية مزروعة كامنة في الفكـر العـربي عمـوما، لم يتمتع الفكر العربي النهضوي بتطور قانوني ذاتي مسـتقل في الحدود الضرورية العامة. مواقفه الكبرى النموذجية اشكال متمايزة من ردود فعل على الافعال الخارجية الضاغطة العنيفة».

ان هذه الاحكام التي يبدو انها حصيلة بحثه تظهر ان اهتمامه مركّز على «الفكر» وان نظرته فيها «تشاؤم» فأما «الفكر» فبصرف النظر عن مدى استيعاب تياراته وتوضيح معالمها وآثارها فإننا نقول إنه لا يمثل من الوضعية الحضارية الا جانباً محدوداً، ولعله اضيق الجوانب. فمن المعلوم ان المفكرين العرب المعنيين بدراسة التيارات الحضارية محدودو العدد، والمعنيون برسم صورة للمستقبل اقل عدداً. وبالرغم من اهمية الميادين التي يبحثونها والافكار القيمة التي يعرضونها،

فإنها تعبر عن آراء «المثقفين» ولا تستوعب كل العملية الحضارية التي تغمر الامة العربية وابناءها.

ثم ان التطور الذي تمر به الامة العربية بالرغم مما فيه من عيوب واخفاقات ونكسات فإنه في خطه العام سائر نحو التوسع والتفتح والنمو، واذا كان الاعجاب بالغرب قائماً والتأثر بحضارته ومنجزاته واضحاً، فينبغي ألّا ينسينا هذا الاعجاب والتأثر تنامي الادراك بما في الحضارة الغربية من عيوب وتناقضات، وكذلك تزايد الشعور بالذات والاعتزاز بالتراث، وانما الاصالة والشعور العام بأن المكانة الحقيقية للامة في مجرى الحضارة العالمية، لا يقرره التقليد العبودي الاعمى، وانما تقرره الثقة المتزنة بالذات، ومدى الاضافة الابداعية المنبعثة من المشاعر المتزنة والتفكير الانساني السليم، وان وضوح هذه المُثُل وتقديرها سيكون عاملاً في اصلاح كثير من العيوب ودافعاً لبناء مستقبل اكثر اشراقاً.

المناقشات

١ ـ حمد الفرحان

في بحث د. تيزيني «حدية» في الطرح وميل الى عرض الآراء بصيغة «الفصل» و«البدائل القطعية». هذا بنظري لا يجوز في مناقشة فكرية تتناول الانسان، وهو كائن معقد، وبخاصة الانسان العربي المعاصر، الذي له معتقدات تعتبر بقناعته الفردية مسلمات، وله ماضٍ، وله احتياجات، ويواجه اخطاراً.

لا يجوز ان نطرح للانسان العربي الخيار بحدية: اما سلفياً جامداً او عصرياً بلا رابطة بالماضي من اي نوع؛ اما مسلماً «متخلفاً» او «ملحداً» تقدمياً معاصراً. هذه قسوة في الطرح، واعتبرها اكثر اشكالاً من الاشكال الحقيقي بين السلفية والعصر. لا شك ان العقلانية الجادة تفرض ان يكون الفكر المطروح له بدائل مرنة قابلة للتعايش لأننا نهدف الى بناء مجتمع متنوع غير عرقي وليس بالضرورة مطلق الصفاء الفكري الموحد. خلافاً لذلك نكون قد طرحنا تزمتاً ولو بشعار تقدمي، ضرره اسوأ من «السلفية» «النصيـة» الحرفية الجامدة. واخشى ان يكون طرح د. الطيب تيزيني اقرب لهذه الصفة، لأنه طرح من موقع ملتزم غير متفتح.

٢ ـ سعاد الصباح

اذا كان هناك تحدٍ، فإن آفة العقل العربي انه تحول من عقل ديناميكي مغامر، وطموح، الى عقل استاتيكي معدني راضٍ بمعرفته وقانع بقناعاته. ان العقل العربي من يوم ان ضيع حقه في الاجتهاد، ضيع حقه في الحرية. والعقل العربي بعد ان كان عقلاً جدلياً، ورافضاً، وناقداً للسلطة: المعتزلة، اخوان الصفا، الخوارج، اصحاب علم الكلام، اصبح اكثره يتمسح بعباءة السلطة او يتنفس تحت عباءتها.

٣ ـ عبد القادر الزغل

قبـل د. الجـابري ود. تيزيني اشكالية الاصالة والمعاصرة، رغم اختلافهما حول هذه

الاشكالية. اودان نخرج من هذه الحلقة الايديولوجية الطاغية على الفكر العربي المعاصر. فكلنا نميز اختلافنا اصليين ومعاصرين. هل يمكن ان نقول ان هناك اتجاهاً فكرياً معاصراً غير اصيل؟ ليس لنا اي معيار علمي لنقول لأحد منا انت لست اصيلاً او انت لست معاصراً.

٤ ـ عثمان سعدي

ان مفتاح مجاهل وخبايا بحث د. تيزيني يكمن في الفقرة الاخيرة منه. يقول الباحث: «اما الوصول الى ما يمكن ان يمثل نقداً ونقضاً نظرياً معرفياً للنزعات الثلاث المأتي عليها في مواقفها من اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث، فإن هذا امر لا يدخل في نطاق هذا البحث». فالباحث اذن اخرج من نطاق بحثه ما كان ينبغي عليه ادخاله.

ولهذا فقد جاء هذ البحث مجرد سرد لقضايا بلا تحليل ولأحكام بلا تعليل. فهو يطلق شعارات كإخفاق الفكر النهضوي، ووحدانية البعد للسلفوية والعصروية، وعدم تمتع الفكر العربي النهضوي بتطور قانوني ذاتي مستقل، ولو ركّز الباحث على هذه النقطة الاخيرة لاستطاع ان يخرج بحثه من هذا المأزق الذي وضعه فيه.

٥ ـ عبدالله النفيسي

ورقة د. تيزيني هي مثال للموقف الماركسي ليس ازاء التراث فحسب، بل الدين في الاساس. ويبدو ان الماركسي في الاساس ليس هو البحاثة الذي يعقب ويعلق على نصوص ماركس بل هو الذي يستوعب بشكل كافٍ اطروحات يتمكن بها من ابراز التناقضات النوعية في شعبه وعصره.

وبرغم نشر عدد من الدراسات الاسلامية الاصيلة في السنوات الاخيرة لسيد قطب ومصطفى السباعي وفتحي عثمان وغيرهم، الا اننا نجد ان تيزيني واترابه من الماركسيين العرب يرددون في اصرار على انه لا يمكن ان تكون هناك علاقة بين الاسلام وقضايا الحاضر، وانه حتى لو كانت هناك علاقة فلا يمكن ان تكون ايجابية.

وأمام هذه المقولات لا بد لنا من الاشارة الى ان الاسلام رغم اعتماده على فكر تقليدي ومحافظ، استطاع اثناء معركة التحرر الوطني التي عرفتها المنطقة العربية ان يصنع قوة جماهيرية قاومت الاستعمار ومكنت الشخصية الوطنية من التلاحم والصمود.

ان الثورة الثقافية لن تكون صحيحة الا اذا آمنت بـ «الوفاء التاريخي» الذي يعني اساساً انطلاق الجهود الحضارية بتنميتها وإثرائها واعطائها ابعاداً أكثر انسية وعقلانية وتحرراً، اما «الاختيار الصفر» الذي يتبدى في اسطر ورقة د. تيزيني فهو ضرب من ضروب الانتحار الجماعي التاريخي.

٦ ـ علي عثمان

انظر بعدم الراحة الفكرية الى الاوراق التي عرضت. ومرد ذلك الى اننا ـ فيما يبدو ـ ننظر

الى التراث الغربي نظرة وكأنه من جنس آخر، يختلف اختلافاً تاماً عن التراث الاسلامي، وان الجمع بينهما جمع بين متضادين لا يجتمعان. وفي رأيي ان هذه النظرة هي في حد ذاتها السبب في التعثر الفكري الذي ينعكس في محاولة المصالحة بين الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر.

وتعود نظرتنا هذه الى اننا أخذنا تفسير الغربيين لتراثهم وكأنه التفسير الصحيح. فهم يرون ان تراثهم يعود في جذوره الى الفكر اليوناني والى التراث اليهودي المسيحي. فلا يعترفون بأي فضل للاسلام، او حتى بأي قرابة بين التراث الغربي والتراث الاسلامي. واما الحقيقة فهي غير ذلك، فالاصول التي جاء بها القرآن واقام نظام الحياة الكلي عليها هي الاصول التي انطلقت منها الحضارة الغربية الحديثة وقامت عليها، وما تزال تتوجه بها.

٧ ـ علي نصار

لي ملاحظات نقدية على اتجاهات الحوار والمناقشة، لأننا لم نتفق على معايير للمقارنة والتقويم. واقترح هذين المعيارين:

المعيار الاول، هو إعمال لهدف ندوتنا حول «التراث وتحديات العصر» اي ان نتساءل: ماذا لدينا؟ وكيف نتعامل مع تحديات العصر، حاضراً ومستقبلاً؟ هل سيان بالنسبة لنا الاستسلام امام حضارة الغرب، او التفاعل والمجابهة؟ وهذا المعيار يبدو انه اهمل حتى الآن.

المعيار الثاني، وهو حصيلة مناقشات وقناعات سابقة، وينبني على تساؤلات حول دور المثقف بين المواطنين وتعلمه منهم، واختيار نموذجه الفكري من خلالهم وخلال حركتهم. وهذا المعيار الثاني اشار اليه، على عجالة، الاستاذ السيد يسين.

٨ ـ فكتور سحاب

لاحظت من بعض الكلمات التي القيت ان ثمة نزعة شائعة الى فصل المناهج، احدها عن الآخر، على نحو قاطع. فإذا قلنا ان المنهج القومي فشل في تحقيق ما نريد، وان المنهج النهضوي لم ينته الى حل مشكلاتنا المعاصرة، وان المنهج الاسلامي قيد التجربة الآن اذن لننتظر ونر، فهذا اتجاه في فهم الامور مغاير لحقيقة ما تجري عليه الامور حقاً. فالنظام الذي سيحل مشكلاتنا لن يكون منهجاً واحداً منفصلاً عن تأثيرات غيره من المناهج. ان الجمع بين بعض هذه المناهج، او بينها كلها، غالباً ما نسميه بالتلفيق او التوفيق، ونقول هذا من باب التحقير. غير ان ما نسميه تلفيقاً يمكن ان يكون ضرورياً فيما نسميه التقدير او التحديث او التجديد.

٩ ـ محمد عمارة

انا اتحفظ على تصوير «السلفية» كشبح مخيف وكريه، هكذا بتعميم واطلاق. قد يصدق ذلك على السلفية النصوصية، لكننا يجب ان نتنبه الى ان السلفية تعني العودة للاصول والمنابع الجوهرية والنقية. وهنا يمكن ان تكون السلفية تجديداً بل ثورية.

١٠ ـ محمود امين العالم

اختلف اختلافاً بيّناً مع هذا البحث وخاصة من الناحية المنهجية. انه بحث ـ لو صح انه بحث ـ يغلب عليه طابع الوصفية والتجريدية والسطحية وانعدام المنهج العلمي، وبالتالي لا يمكن ان اعتبره ـ كما يقول احد الزملاء ـ نموذجاً للبحث الماركسي. فليس فيه من المنهج الماركسي شيء. فهو لا يعرض للاسس العينية المشخصة لتقسيماته وتصنيفاته المجردة، وهو لا يكشف عن الطابع الصراعي والدلالة الاجتماعية لهذه التقسيمات والتصنيفات. غير انني دفاعاً عن الطيب تيزيني وعن الماركسيين العرب، اقول ان تيزيني لا يعادي التراث، بل ما اكثر ما قدم من دراسات وإضاءات واجتهادات رصينة. وهناك نقطة اخرى وردت في البحث واختلف معها، وهي التأكيد ان حركة النهضة العربية بدأت بالاحتكاك مع اوروبا عن طريق الحملة الفرنسية الى مصر، وهذا اغفال للواقع الفكري والاجتماعي قبل تلك الحملة. وهناك دراسات حديثة تتحدث عن وجود ارهاصات لتكوين رأسمالي سابق على الحملة الفرنسية، وان الغزو الاوروبي اجهض هذه الارهاصات الجنينية، التي اخذت تنمو بعد ذلك نمواً تابعاً مشوهاً خلال السيطرة الرأسمالية الاوروبية المهيمنة.

والنقطة الاخيرة التي اختلف فيها مع الباحث هي زعمه بسلفية رفاعة الطهطاوي، والذي كان في الواقع عقلانياً علمياً ولم يكن سلفياً.

١١ ـ نوري حمودي القيسي

اول ملاحظة لي على البحث هي الانفصام الواضح بين الموضوع المطروح والمضمون الذي عرض له الباحث، ومنهجية البحث التي ادت الى ان احادية المعالجة واعني النظرة الماركسية هي الطابع الغالب والتوجيه الواضح في الاساسيات المعتمدة في الموضوع. وهذا يعد اكراهاً غير موضوعي لوضع التراث في دائرة هو ابعد ما يكون عنها. كما ان تحديد بداية النهضة بحملة نابليون بحاجة الى اعادة نظر.

١٢ ـ مجدي حماد

اريد ان اشير الى نقطتين اساسيتين تتصل اولاهما بالاطار التاريخي لطرح إشكالية الاصالة والمعاصرة، بينما تنصرف الثانية الى الاطار الاجتماعي لطرح هذه الاشكالية.

من الناحية التاريخية لا بد من التساؤل: لماذا تثار قضية الاصالة والمعاصرة من مرحلة تاريخية لأخرى؟ تبرز ثم تختفي ثم تبرز لتختفي؟ وهل تثار هذه القضية في مرحلة صعود عربي ام في مرحلة هبوط؟

ومن الناحية الاجتماعية لا بد من التساؤل عن القوى الاجتماعية التي تنادي بالاصالة وتلك التي تنادي بالمعاصرة.

ان تحديد اشكالية الاصالة والمعاصرة في الاطار العربي يتداخل فيها اعتبارات الدين والقومية والتاريخ، وهذه جميعاً لا بد من ان تفرض تأثيراتها على البعد الاجتماعي للاشكالية.

كما ان الصراع الذي تشهده المنطقة العربية ليس مجرد صدام بين القديم والتقليدي والجديد المتطور، وانما هو صراع بين المشروع القومي العربي الذي يهدف الى التحرر والوحدة والمشروع الاستعماري الجديد الذي يهدف الى استمرار الاستغلال والتبعية. من هنا اهمية تحديد المصطلحات المستخدمة في بحث هذه الاشكالية.

١٣ ـ خير الدين حسيب

اعتقد ان د. تيزيني ظلم نفسه بارتكاب خطأين مزدوجين. فهو اولاً لم يلتزم بمخطط الندوة الذي حدّد له الزاوية التي يعالج منها موضوع الاشكالية، حيث ان ما طلب منه ان يعالجه هو «عرض تاريخي وتحليل نقدي للمفاهيم الرئيسية المتداولة: الاصالة ـ المعاصرة ـ الهوية ـ التراث ـ التنمية ـ التحديث ـ التغريب ـ الغزو الفكري ـ استيراد الافكار، في ضوء تصنيف دقيق للتيارات الرئيسية في الفكر العربي الحديث، مع التركيز على الفترة الحديثة»، الا انه لم يعالج ما طلب منه في المخطط. ولكنه ارتأى، بعيداً عن مخطط الندوة، معالجة اشكالية الاصالة والمعاصرة ضمن اطار محدد آخر، حدده لنفسه وقاصر عن معالجة الاشكالية بصورة شاملة، فلا هو غطى مخطط البحث ولا هو غطى اشكالية الاصالة والمعاصرة، فوقع في خطأ مزدوج جلب عليه هذا النقد، وهذا ما اردت توضيحه لوضع المناقشات في اطارها المناسب.

١٤ ـ الطيب تيزيني يرد

تعليق على مداخلة أ. حمد الفرحان

تعوز الاستاذ فرحان القدرة العلمية على قراءة بحث فكري. فهو يقول بأن في بحثي «حدّية»، ويورد امثلة على ذلك قائلاً اني «أطرح الاشكالات بالصيغ التالية كمداخل لبحثي: هل اسلوب الحكم خلافي ام ملكي، ام جمهوري ام استبدادي؟ هل يؤخذ بتحرير المرأة ام بعبوديتها؟ الخ...». ان الاستاذ الفرحان لم «يكتشف»، ان هذه ليست مداخل لبحثي، وانما اوردتها بصفتها انماطاً من التساؤلات التي طرحها جمع من المفكرين النهضويين. اضافة الى ذلك، لم يدرك الاستاذ المذكور الدلالات الفكرية المنطقية للمصطلحات التي وردت في بحثي، مثل النزعة السلفية... الخ. ولذلك فهو يعلق على بحثي وفي ذهنه جملة مضطربة من المواقف الايديولوجية التي يرغب في الدفاع عنها على نحو غير متماسك «منطقياً حدياً». وهذا يظهر خصوصاً حين يتحدث في الاخير عن ان بحثي غير منفتح. بكلمة، ان تعليق الاستاذ الفرحان ينطلق من قصور في امتلاك القدرة على قراءة نص فكري.

تعليق على مداخلة د. عثمان سعدي

يأخذ د. سعدي على بحثي انه لم يتعرض «لما يمكن ان يمثل نقداً ونقضاً نظرياً معرفياً للنزعات الثلاث، السلفية والعصرية والتلفيقية»، ولهذا جاء بحثي مجرد سرد لقضايا بلا تحليل ولأحكام بلا تعليل.

تعليقاً على ذلك القول اشير الى ان د. سعدي لم يدرك اهمية ما ينبغي انجازه علمياً قبل

الوصول الى مرحلة النقض النقدي. فهو يرغب في استباق تحديد السمات الكبرى لاشكالية ما، بعرض ما ينبغي ان يكون. وهذا الموقف يمثل، هو نفسه، وجهاً من اوجه القصور في الفكر العربي المعاصر. ذلك لأنه يقوم على تجاهل ساذج لـ «واقع الحال الموضوعي»، الذي ينبغي ان يتجه مبضع الباحث صوبه.

والاستاذ المعلق يعيد مسألة «الحدية»، التي يزعم انه «قرأها ولاحظها» في البحث. احيله في هذا السياق، ليتبين خطل رأيه، وليلاحظ ان عملية النمذجة في التنهيج العلمي امر ضروري لاكتشاف العام في الخواصّ، والكل في الاجزاء، والمجرد في الاعيان. فليس في البحث ما يزعمه المعلق من «سياج منيع بين السلفيين والعصريين»، بل هنالك امتداد مواقف هؤلاء فيما بينها وتداخل باتجاهها، مع المحافظة على استقلالية نسبية لكل من النسقين المذكورين، السلفوية والعصروية. ان ما يمكن ملاحظته حول تعليق د. سعدي هو انه هو ايضاً لا يقرأ ما ينبغي ان يقرأ في النص المطروح امامه، بل يقرأ بمعزل عن التمتع بالادوات اللازمة لمعالجة نص فكري ما. وهو اذ يشير في تعليقه الى ضرورة اخذ علاقات التبادل والتبادل المحتملة فيما بين المفهومات ـ وهذا صحيح بذاته ـ فإنه لا يستطيع ان يقيم علاقة موضوعية، بالمعنى العلمي المنهجي، بينه وبين ما يعالج من نصوص.

تعليق على مداخلة د. عبدالله فهد النفيسي

ليس ما يدعو الى الدهشة ان يكون معظم «قراء» الفكر العربي المعاصر وجهاً من اوجه اشكالية هذا الاخير. ها هنا، نلاحظ ايضاً ما لاحظناه لدى المعلقين السابقين. فالدكتور النفيسي يعلن ان الماركسيين العرب يرددون كما اردد انا ايضاً «انه لا يمكن ان تكون هناك علاقة بين الاسلام وقضايا الحاضر، وانه حتى لو كانت هناك علاقة فلا تستطيع ان تكون ايجابية». ان هذا التعليق ينمّ عن بؤس فكري مهيمن في اوساط اولئك القراء. فهؤلاء في الحقيقة قاصرون عن تحقيق العلاقة الموضوعية بين شخوصهم من طرف، وبين ما يعالجونه من طرف آخر. كيف استنبط المعلق النفيسي موقفي ذاك الذي اشرت اليه؟ هل قرأ البحث «فعلاً»؟ لا ازيد ان اعلق اكثر من ذلك سوى الاشارة الى ما يمكن ان اواجه به اولئك من التشكيك بـ «نواياهم الايديولوجية» اولاً، وبـ «امتلاكهم ادوات البحث المعرفية» ثانياً.

تعليق على مداخلة أ. فكتور سحاب

يعلن المعلق أ. سحاب ان التصنيف هو فصل المناهج، واحدها عن الآخر، على نحو قاطع... ولهذه النزعة في التصنيف سيئة خطرة. ان هذ القول صحيح حين يعلن عن شخصية ذلك «التصنيف» المنهجية التي هي «الميكانيكية»، اي «اللاجدلية». لكن «التصنيف» ذاته يمثل مرحلة مهمة من مراحل البحث العلمي «الجدلي». ذلك لأنه يقوم على عملية ضبط الظاهرات المادية او الفكرية ضمن انساق منمذجة، تحقق العلاقة بين العام والخاص والجوهري والطارىء... الخ.

من طرف آخر، حين نعلن عن «التلفيقوية» كمنهج له حضوره الكثيف في اشكالية الاصالة والمعاصرة في الوطن العربي، فإننا نفعل ذلك انطلاقاً من مقتضيات العملية التنهيجية ازاء تلك الاشكالية، ومن ثم، فليس هنا، بالضرورة، ما يشير الى تحقيرها، علماً ان هذا الاخير يمكن ان يمثل لاحقاً موقفاً نظرياً او ايديولوجياً او اخلاقياً.

اخيراً، يتساءل أ. سحاب عن كيفية الاستفادة «من التجارب المختلفة اذا اعتبرنا ما يسمى (تلفيقاً) ممارسة مرفوضة؟». لعل الاجابة تعلن عن نفسها حالما ندقق في المسألة. اذ ذاك ينبغي ان نقول: ليس هنالك، ابداً، ما يمنع من حدوث ذلك، ولكن ليس من موقع التلفيقوية كمنهج في النظر، يقوم على استحداث وضعية فكرية ما لا تتسم عناصرها بالاتساق المنطقي والنظري المعرفي، كمن يلفق بين ما يعتقد انه مطلق اطلاقاً ونسبي اطلاقاً. اذ ها هنا تنتقي عناصر التجادل بين الطرفين، لتتحول محاولة التوحيد بينهما الى عملية عابثة. ذلك لأن الناتج من مثل تلك العملية «التوحيدية» هو المطلق اطلاقاً والنسبي اطلاقاً، اي العنصران الموجودان مع بعضهما على سبيل التجاور والمتاخمة. وهل نستطيع، اذن، ان نأخذ بهذا المنهج؟ ألم يلاحظ أ. سحاب ان النزعة التلفيقوية تقود الى تغييب الهوية المتماسكة المتوازنة، ومن ثم تجعل من هذه الهوية موقفاً هجيناً؟

تعليق على مداخلة د. محمد عمارة

ارى ان ما يطرحه د. عمارة يجسد التباساً في استخدام المصطلح الذي يأتي عليه في تعليقه، وهو «السلفية». فهو يعلن انه يتحفظ «على تصوير السلفية كشبح مخيف وكريه، هكذا بتعميم واطلاق». ويتابع المعلق قائلاً «قد يصدق ذلك على السلفية النصوصية... او السلفية التي يرى اهلها ان سلفهم الصالح هو عصر الجمود والتراجع والانحطاط».

ان وجه الالتباس يكمن في ان د. عمارة، الذي له باع مرموق في البحث التراثي العربي الاسلامي، لم يلاحظ الفرق النوعي المنهجي بين «النزعة السلفية» او «السلفوية» من طرف، و«السلف» او «اهل السلف» من طرف آخر. فما هو بحق ـ اذا اردنا استخدام تعبير تقويمي ـ شبح مخيف وكريه، يكمن في السلفوية، وليس في السلف واهله. ان الاولى تعني منهجياً، الانطلاق من المقولة التالية/ الاسلاف لم يتركوا شيئاً للاخلاف، والماضي هو أسُّ الوجود واختزال له. وهـذا هو ما عناه د. عمارة بـ «السلفية النصية»، ذلك لأنه لا توجد «سلفوية» غير نصية. اما السلف واهله فيمثلان مقولة اخرى مختلفة تماماً عن تلك. فهما مجموعة بشرية عاشت في مرحلة منصرمة. وهذه المجموعة لم تكن متجانسة اطلاقاً على الصعد الفكرية والاخلاقية والاجتماعية، ومن هنا، اختلاف النظر المعاصر الى فئات وطبقات وشرائح تلك المجموعات البشرية. بتعبير آخر، هنالك الكثير لدى اولئك الاسلاف ما يدعونا الى الاعتزاز والعظمة. ولكن ذلك لا يمكن ادراكه سلفوياً، لأن من شأن هذا النظر ان يحط من قيمة اولئك ويجعلهم «متساوين» مع الجميع. وإذن، المسألة المطروحة في تعليق د. عمارة تتصل بتحديد المصطلح. وحينذاك يمكنني ان اقول معه: لدى السلف كثير من عناصر «التجديد، بل الثورية».

تعليق على مداخلة د. محمود امين العالم

ينطلق الاستاذ المعلق ـ وهو احد الماركسيين البارزين في الوطن العربي ـ في نقده لبحثي حول الاشكالية المعنية من موقع اقتصادوي او اجتماعوي. اما الخصيصة الكبرى لهذين الاخيرين فتكمن في العمل على اشتقاق «الحدث الفكري» اشتقاقاً ميكانيكياً مبسطاً من «الوضعية الاقتصادية» في الحالة الاولى، ومن «الوضعية الاجتماعية» في الحالة الثانية. فالاستاذ المعلق يعلن ان البحث المذكور «لا يتعرض للاسس العينية المشخصة لتقسيماته وتصنيفاته المجردة». ولا اريد ان اشك في ان الاستاذ المعلق لم يقرأ ما جاء في البحث. فلقد جاء هناك ان الوضعية الاجتماعية التي هيمنت في الوطن العربي في مرحلة تصاعد اشكالية الاصالة والمعاصرة كانت قد تجسدت بـ «العلاقات الاقطاعية وما قبل الاقطاعية اضافة الى ارهاصات اولى على طريق العلاقات الرأسمالية». كما ان حملة نابليون على مصر في اواخر القرن الثامن عشر «رفعت مستوى العلاقة بين الغرب والشرق العربي الى مستوى التقدم، هو مستوى العلاقات بين غرب استعماري رأسمالي من طرف، وشرق عربي تهيمن فيه العلاقات الاقطاعية من طرف آخر».

ومن اجل مزيد من تحديد «عينية» البحث في الفكر العربي واشكاليته عامة، نحيل الاستاذ العالم الى ما جاء في البحث من ان الفكر العربي النهضوي لم يخفق في المحصلة «بسبب طبيعة فطرية مزعومة كامنة في الفكر العربي عموماً ـ انه تم بسبب التوقيت(المذهل) لنشوء عصر النهضة البرجوازي العربي وتبلوره، ذلك التوقيت الذي اقترن زمنياً مع تعاظم الاستعمار الرأسمالي الغربي ونشوء الامبريالية في اطاره» وحين يعلن المعلق عن غياب الاسس العينية المشخصة للتقسيمات والتصنيفات المجردة في البحث، فإنه بالتأكيد لم يقرأ النص التالي من البحث، او انه قرأه من موقع ما اطلقنا عليه اقتصادوية (نزعة اقتصادية) او اجتماعوية (نزعة اجتماعية). النص هو التالي: «واذا كان الامر قد حدث على ذلك النحو (الذي اتينا عليه ضمن النص الذي اوردناه قبل قليل)، فإنه لم يعد خارج التوقع ان ينطلق اضطراب وتشوش وتهشم في مواقع النهضويين العرب باتجاهاتهم السياسية والفكرية والاقتصادية والدينية المتعددة، مم ادى الى ان تكون مواقفهم الكبرى (النموذجية)، بمعنى ما ـ وهذه العبارة سقطت من البحث ـ اشكالا متمايزة من ردود فعل على الافعال الخارجية الضاغطة العنيفة».

ان عدم وجود لوحة اقتصادية واجتماعية متكاملة للوضعية الفكرية التي نحن في صددها لا يعني غياب «عينية البحث المشخصة»، بقدر ما يعني ان هذه اللوحة هي نفسها بحاجة الى ان تدرس بغية تعميقها بالوقائع التي غالباً ما يكون قسم كبير منها غائباً. ولعلي اضيف ان «العيني المشخص» على صعيد البحث الفكري لا ينطلق من اشتقاق هذا الاخير من «البنية التحتية» ميكانيكياً بقدر ما يتمثل في تقصي الدلالة الاجتماعية لهذا الاخير، تلك الدلالة التي تحافظ على الاستقلالية النسبية للفكر نفسه. وفي هذا الحقل، يصح ان نشير الى ان الفكر يغدو موضوع بحثه هو ذاته، وبالتالي فموضوع البحث «هذا» يظهر هنا بمثابة العيني المشخص بالنسبة الى الفكر بمثابة الذات الفاحصة. وبالطبع لا يجوز ان يغيب «العيني المشخص» على الصعيد الاقتصادي الاجتماعي في ردهات ذلك «العيني المشخص» على الصعيد الفكري. ولكن، ايضاً، ينبغي الاخذ بعين الاعتبار الامرين الاثنين من موقع جدلية تنطلق من ان «النتيجة» هي

«مقدمة» ضمن علاقات محددة. ولا اخال الاستاذ العالم خافياً عليه ما يحدث من ثورات عاصفة على صعيد البحث المنهجي الذي على الديالكتيك ان يتمثله بعمق، لا ان يواجهه على نحو ما فعل، في عقود سبقت، حيال علم السيبرنطيقا: بامتهان وعجرفة ووثوقية شائخة. وهذا هو جوهر المطلب الذي طرحه انجلز: إعادة النظر بعمق ومن موقع الجدلية، **المفهومية جدلياً**، بهذا التعميم او ذاك، من امثال «الاقتصادوية» و«الاجتماعوية» و«الشعبوية» و«الطبقوية»... الخ.

النقطة الثانية التي يعلن الاستاذ العالم مخالفته لها، والتي هي برأيه قائمة في بحثي، هي «القول بأن حركة النهضة العربية بدأت بالاحتكاك مع اوروبا عن طريق الحملة على مصر»، للاجابة عن هذه المخالفة المزعومة، اورد سطوراً من البحث المذكور. على الصفحة الثانية منه، نقرأ ما يلي: «كانت مصر وسورية الطبيعية في المرحلة التي دخل فيها نابليون ضمن الخطوات الاولى باتجاه عصر النهضة البرجوازي، في حين كانت فرنسا قد قطعت شوطاً عميقاً حتى ذلك الحين على صعيد التقدم التاريخي الاجتماعي (الرأسمالي)». واذا كان الامر كذلك، فنحن نسأل الاستاذ المعلّق: كيف ينبغي علينا ان نقرأ نصاً فكرياً ما؟ الا ينبغي ان نحترم موضوعية القراءة بحدودها الاولى، اي من حيث الانطلاق من النص المقروء وليس من شيء آخر سواه. ليس هنالك من يعتقد جاداً بأن دخول نابليون الى مصر بذاته هو الذي كان بداية احتكاك النهضة العربية بأوروبا. ولعل الاستاذ العالم تجاوز الفكرة التالية الواردة في البحث المذكور، والتي هي: «ولا بد من اننا نلاحظ ان مستوى الاحتكاك بين الطرفين (اوروبا والشرق العربي) تجاوز المستوى السابق الذي تبلور في اثناء الحروب الصليبية وما بعدها». الا يدعو ذلك النمط من قراءة النصوص، الذي نواجهه في تعليق الاستاذ العالم، الى تذكر ما واجهناه لدى معلقين آخرين على البحث كنا قد اتينا عليهم فيما سبق؟ هل هذا تعليق «علمي ماركسي» غير «سطحي» وغير قائم على «انعدام المنهج العلمي»؟

النقطة الاخيرة التي يثيرها المعلق د. العالم هي رفضه «لما ازعمه انا من سلفية عند الطهطاوي». ويريد المعلق ان يذكّرنا بالشعار الذي رفعه الطهطاوي، وهو: اننا نبني الوطن بالمصنع والفكر والحرية. صحيح ذلك. ولكن صحيح ايضاً ان مثل هذا الشعار رفعه كثير من السلفويين، امثال محمد عبده. فالطهطاوي الذي كان يبحث في الفكر الاوروبي عما يوازيه في الفكر الاسلامي «الكلاسيكي»، لم يجد غضاضة في قبول مظاهر من ذلك الفكر والوصول بها الى مواقف ايجابية في وظيفتها الاجتماعية، رغم انها ظلت محكومة بآلية المنهج السلفوي، هذا بالاضافة الى ان السلفوية لا تمثل اللون الوحيد في فكر الطهطاوي، بل كان لديه الوان اخرى، منها التلفيقوية. وبصورة عامة، ليس هنالك صيغة واحدة لدى معظم المفكرين العرب النهضويين كل منهم على حدة، وان كانت هذه غالباً هي الارجح والاكثر حضوراً.

تعليق على مداخلة د. نوري حمودي القيسي

يكرر د. القيسي ما ورد عند د. العالم من تعليق على البحث المطروح. فيقول بأني حددت «النهضة بحملة نابليون». ولا اجد ضرورة للقول سوى الاشارة الى ان تكرار تلك التعليقات تجعلنا نفكر ملياً في الطرائق التي يستخدمها المعلقون في قراءاتهم لنصوص فكرية،

وفيما اذا كان هناك خط ناظم منهجي ينظم تلك التعليقات رغم تباين مواقف اصحابها على الصعيد الايديولوجي، كما تسنى لي ملاحظة ذلك من خلال التعليقات المقدمة.

تعليق على تعقيب د. ناصيف نصار

يقول المعلق د. نصار انني في بحثي حول «اشكالية العلاقة بين الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث، بأسلوب تحليل تاريخي يحاول الجمع بين الجدلية والبنيوية».

جواباً على ذلك التعليق يمكن القول ان مصطلح **البنية** وان جعلت **البنيوية** منه قاعدتها وانطلاقها، الا انه لا يمثل حكراً في يدها (اي البنيوية). فأنا في بحثي لجأت الى المصطلح المذكور، ولكن ليس من موقع بنيوي وانما في ضوء تحليل جدلي (ماركسي). وهذا امر وارد وممكن ليس بالنسبة الى البنيوية فحسب، وانما كذلك بالنسبة الى مناهج اخرى. ووجه آخر من هذه المسألة يكمن في ان الجدلية (الماركسية) لا تخشى ان تخترق المناهج الاخرى - ومنها البنيوية - بنية تمثلها واستيعاب ما يمكن ان تنطوي عليه من عناصر عقلانية دقيقة. وهذا يقال، كما هو ملاحظ، حتى على مستوى البنيوية بمثابتها منهجاً. اما في بحثي فقد لجأت الى الامر الاول الذي من شأنه ان يغني الماركسية، ويوسع افقها في اطار التحليل المشخص للظاهرات الفكرية والمادية. ولا بد، في هذا السياق، من ان اؤكد على هذه الملاحظة وانا استعيد موقف المعلق الاستاذ محمود امين العالم المنهجي الاقتصادوي، الذي ظهر في تعليقه المأتي على بعض اوجهه فيما سبق، والذي من شأنه أن يحجب الرؤية لما هو «غير ذلك».

نقطة اخرى يثيرها د. نصار جديرة بالمناقشة، وهي انني في مناقشتي للنزعة التلفيقية لم اورد مثالاً عليها في اطار الفكر العربي الحديث، مع انني في كتابي **من التراث الى الثورة** اوردت زكي نجيب محمود وسيد قطب مثالين عليها في اطار الفكر العربي المعاصر. والحق انه كان علي ان اورد مثالاً على ذلك في البحث. ولكن اذ لم افعل ذلك، لم يكن في قصدي التوسع في الموضوع. ويمكن القول ان الطهطاوي ومحمد عبده ورشيد رضا يمثلون، في اوجه ملحوظة من افكارهم، تلك النزعة. ولعله كان علي ان افعل ذلك اتقاء للبس او احتمال وجوده.

تعليق على تعقيب د. محيي الدين صابر

يرى المعلق د. صابر انه كان من الافضل في البحث تجنب استخدام مصطلح «الشرق»، كمقابل لـ «الغرب». وهو محق في ذلك، لو انني استخدمت المصطلح الاول على عواهنه، يبدو ان استخدامي اتى في سياق تحديده بـ «العربي»، اي «الشرق العربي».

تعليق على تعقيب د. عبدالله عبد الدائم

يتساءل المعلق د. عبد الدائم بحق: «هل كان الفكر العربي الحديث مجرد رد فعل على الحضارة الغربية الوافدة الضاغطة؟». وهو في هذا يشير الى ما ورد في بحثي. ولا شك ان نقد الاستاذ المعلق صحيح وعميق، ويؤسفني ان اتبين انه قد سقطت من نصي المتعلق بذلك عبارة «بمعنى ما»، بحيث ينبغي قراءة هذا النص على النحو التالي: «... مما ادى الى ان تكون مواقفهم الكبرى (اي

النهضويين العرب)، بمعنى ما، اشكالاً متمايزة من ردود فعل على الافعال الخارجية الضاغطة العنيفة».

الملاحظة الثانية التي يسجلها د. المعلق تكمن في ان العلاقة بين الغازي والمغزو لا تجعل دائماً من المغزو مقلداً، وانما على العكس من ذلك، تخلق معادلة اخرى، وهي ـ بحسب عالم الاجتماع الفرنسي (تارد) ـ تقليد الغالب للمغلوب وبذلك، فإن رأي ابن خلدون في هذا الصدد ليس صحيحاً في كل الاحوال، اني اقر ذلك بطبيعة الحال، مع الاشارة الى ان الامر كما حدث على صعيد الفكر العربي الحديث يجسد بالمعادلة الاولى بشكل عام اجمالي.

اخيراً، يقع د. المعلق في الالتباس نفسه الذي وقع فيه اساتذة معلقون آخرون حيال موقف النهضة العربية الحديثة من نابليون. فيعلن، صائباً، ان نشوء هذه النهضة، لم يقترن بدخول نابليون مصر، وهذا صحيح، وقد اوردت ذلك في بحثي.

تعليق على تعقيب أ. رياض نجيب الريّس

ملاحظة نافذة تلك التي اعلن فيها ان هنالك «خلطاً فظيعاً بين التراث والسلفية (مقصود بذلك هنا النزعة السلفية)». وهذا يمثل ايضاحاً للبس الذي وقع فيه بعض الاساتذة المعلقون (مثل د. محمد عمارة) حين خلطوا بين السلف والسلفوية (او النزعة السلفية).

تعليق على تعقيب د. احمد ماضي

يشير المعلق د. ماضي الى ان الاقنية كثيرة جداً، تلك التي عمل «الغرب» على ان يظهر عبرها امام «الشرق». ولكن الاقنية الثلاث المأتي عليها في بحثنا، ومن ضمنها القناة «الالحادية»، كانت رئيسية، اذ انها برزت تقريباً في معظم مراحل العلاقة بين الشرق والغرب منذ القرن الثامن عشر، باستثناء المرحلة الراهنة. ان هذا صحيح بالرغم من المثلين اللذين اتى عليهما الاستاذ المعلق، وهما، مثال «نداء نابليون» الى المصريين، ومثال الموقف الديني الذي اتخذه الطهطاوي من الغرب. بل اود القول، ان ذلك صحيح بفضل «هذين الاخيرين»، اللذين كانا ينقلبان الى وجههما الآخر، الذي هو «الالحاد». والمثال البارز على هذا الصعيد هو ذاك الذي تمثل بالحوارات الواسعة بين الافغاني ومحمد عبده من طرف ورهط من المستشرقين والسياسيين البريطانيين والفرنسيين (الملحدين او اللادينيين مثل بلنط) من طرف آخر.

اما ما يعلنه د. المعلق عن موقف اسماعيل مظهر الايجابي من الاسلام، فإنما هو موقف متأخر لا حق. لكنه (مظهر) في مراحله الفكرية الاولى الاساسية انطلق من موضوعية حول «العقل الآري» و«العقل السامي». من طرف آخر، يمكن الاقرار بما اعلنه د. المعلق من ان العصروية «يمكن ان توصف بأنها نزعة مستنيرة، ناقدة شكاكة، لا ادرية احياناً، مادية احياناً اخرى، وإلحادية نادراً، ولكن باستحياء وتردد». وهذا الوصف ينبغي ان يوضع في سياق الموقف النموذجي للعصروية في الماضي، لكي تتضح العلاقة الوثيقة بينه وبين الرؤية العدمية التي تبرز ظاهرة او مضمنة لدى العصرويين.

اخيراً ارى ان المعلق محقّ حين يقول بأن بحثي اتى مدخلاً الى الاشكالية المطروحة، ليس الا.

تعليق على تعقيب أ. مطاع صفدي

يعلق الاستاذ صفدي على موضوعة «الفكر النهضوي المخفق» الواردة في بحثي معلناً انها «تمثل نزعة وضعية ترفض التوليد وتكتفي بوصف الاوصاف على مستوى تجاوري واحد». في هذا السياق اود ان الفت نظر الاستاذ صفدي الى الموضع الذي تحدثت فيه ـ ضمن البحث عما يبحث عنه. ولكنه لم يقرأه، ربما لاحتمال وجود موقف «ايديولوجي». ذلك الموضع هو التالي: «ان فكر الاخفاق (النهضوي) لم يتم بسبب طبيعة (فطرية) مرّة كامنة في الفكر العربي عموماً. انه تم بسبب التوقيت التاريخي (المذهل) لنشوء عصر النهضة البرجوازي العربي وتبلوره، ذلك التوقيت الذي اقترن زمنياً مع تعاظم الاستعمار الرأسمالي الغربي ونشوء الامبريالية في اطاره. ومن ثم، لم يمتنع الفكر العربي النهضوي ـ والنهضة العربية عامة ـ بتطور قانوني ذاتي مستقل، في الحدود الضرورية العامة».

تعليق على مداخلة د. خير الدين حسيب

الدكتور المعلق ـ وهو المدير العام للمركز والمنظم للندوة ـ يشير الى أن بحثي لم يلتزم بمخطط الندوة، ولو التزم بذلك لما طولب بمعالجة موضوع اشكالية الاصالة والمعاصرة، والحق، ان هذا التعليق يدهشني، ذلك لأن الدعوة التي وجهت منه الي كانت، بالضبط، حول هذه المسألة. ثم يعلن د. المعلق ان البحث «لم يعالج اشكالية الاصالة والمعاصرة»، إذن، ما الذي ورد في البحث؟

الفصل الثالث

التراث: محتواه وهويّته - إيجابياته وسلبيّاته

د. محمّد أركون (*)

مقدمـــة

من الكتب والمقالات العديدة المخصصة للتراث، اخص بالذكر ثلاثة كتب جديرة بالاهتمام، احدها للزميل حسن حنفي والثاني للدكتور محمد عمارة والثالث للزميل محمد عابد الجابري(١). وقد حاول كل من المفكرين الثلاثة ان يوضح مفهوم التراث ويبرز وجوه معانيه ووظائفه في الفكر العربي المعاصر.

لن أكرر هنا ما قد شاع من آراء ومواقف تبريرية او نقدية او اطرائية ومن استغلالات نفسانية وايديولوجية للتراث، وقد تراكمت المشاكل وتعددت التصورات الخيالية حول التراث بحيث لا يمكن الباحث اليوم ان يجدد النظر في الموضوع اذا لم يتحرر اولاً من شعارات فارغة واقوال باطلة.

سنبدأ بالتعرف على الفكر العربي، اذ ترجع اليه المسؤولية في تجديد الموضوع وابراز ابعاده المتعددة او تلبيسه بأنواع من العبارات المموّهة، ثم سنحاول ان نبين معاني التراث والمقصود به وحقيقته التاريخية والفكرية. وسيكون غرضنا الاسمى المساهمة في نقد العقل العربي المعاصر بالمعنى الذي بينته في كتابي المخصص لنقد العقل الاسلامي(٢).

(*) استاذ الدراسات الاسلامية في معهد الدراسات العربية والاسلامية في جامعة السوربون - باريس. لم يستطع حضور الندوة وقد قدم د. عثمان سعدي البحث نيابة عنه. وقد ارسلت له جميع التعقيبات والمناقشات على بحثه مكتوبة حيث اعد رداً عليها. (المحرر)

(١) انظر: حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠)؛ محمد عمارة، **نظرة جديدة الى التراث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ومحمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٢) انظر: Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maison Neuve, la Rose, 1984).

اولاً : آفاق الفكر العربي

لم يزل النقاش مفتوحاً متواصلاً حول مفهومي الفكر العربي والفكر الاسلامي، مع ان الفرق بينهما بيّن، اذ ان الفكر العربي يحيل الى كل مكتوب ومنطوق باللغة العربية، بغض النظر عن جنس الكاتب او القائل، او دينهما او مذهبهما الفلسفي او السياسي، فالمسيحي او اليهودي او الماركسي، والسينغالي او الباكستاني او التركي المستعمل للغة العربية، يتأثر لا محالة، بالفكر العربي ويؤثر فيه.

وصحيح ان اللغة لا تكفي لتحديد مجال فكر ما، لأن اللغة مرتبطة ارتباطاً حيّاً قوياً بالجماعة الناطقة بها والمسجلة لتاريخها الخاص بمعجم لا يشارك في معانيه الحية الا اعضاء الجماعة المتضامنون في الحوادث والتجارب المكونة لأصالتهم. وهنا نجد التداخلات بين اللغة والمجتمع مع ما يتكون به المجتمع من دين وثقافة وتاريخ مشترك. وتتفاوت القوة الادراجية للثقافات بتفاوت استعمالها للعناصر المحلية الاقليمية الدينية، او القومية العلمانية العقلانية. وهكذا انجزت الامم الغربية وحدة سياسية بتوطيد الاتجاه العلماني الوطني واهمال المعيار الاقليمي الديني، بينما بقيت الشعوب العربية متشبثة بالتقاليد المحلية والعقائد الدينية الخاصة[٣]. ولهذا ألحت الايديولوجية الناصرية والبعثية على «التراث العربي» كأساس موحد للامة العربية، وذهب المنظرون لهذا الموقف الى القول ان الاسلام، انما هو عنصر من العناصر المكونة لتراث الامة العربية.

اما الفكر الاسلامي، فإنه أوسع مجالاً من الفكر العربي ويعم جميع المسلمين على اختلاف لغاتهم وثقافاتهم وتاريخهم، والعناصر الموحدة له هي العقائد والمناسك والسنن التي اجمع عليها المؤمنون. ولكن هناك صلة تاريخية لغوية بين التراث العربي والاسلام اشد عمقاً واستمراراً وتأثيراً مما هي في اللغات الاخرى، ولذا احتاج المسلمون غير الناطقين بالضاد، الى التراث العربي، اعني الانتاج الفكري باللغة العربية في القرون الاربعة الاولى من الهجرة حيث كان المسلمون كافة عرباً وغير عرب، يفكرون ويكتبون بالعربية. ولم يزل العرب يفتخرون بهذا الى اليوم، مع انهم يحتاجون بدورهم الى الاستفادة مما انتجه غيرهم من المسلمين بعد القرن التاسع عشر خاصة. اعني ان التجربة العلمانية التركية مثلاً تستحق اهتماماً فكرياً في نطاق الفكر العربي، اذ بقيت البلدان العربية منعزلة عن تيار مرتبط بالحداثة العقلية.

نرى ان كل من حاول ان يميز بين الفكر العربي والفكر الاسلامي مضطر الى معالجة مشكلة التراث. يمتد مجال الفكر العربي الى ما اكتشفه الفكر الاسلامي من آفاق وأنتجه من آراء

---

(٣) لا شك ان الاسلام كدين له مبادىء واتجاهات عالمية، الا انها اصطبغت في كل مجتمع بصبغة محلية ومذهبية فتخصصت المبادىء بحيث اصبحت قومية بل اقليمية وجماعية. ثم ان المبادىء الدينية لا يعترف بها الا من دخل الايمان في قلبه، فهي اقل انتشاراً اذن من المبادىء العقلانية التي يتقيد بها البشر كافة، الا الذين لم يتدربوا على ممارسة العقل واحترامه.

ومذاهب وتيارات فكرية في مرحلة التكوين والتدوين المدرسي(٤)، إلا ان الفكر العربي يتعدى حدود الفكر الديني الى مجالات علمية وعرفانية لا صلة بينها وبين الاسلام كدين، اقصد بذلك ما شاع من علوم عقلية «تجريبية» امتداداً للتراث اليوناني والفارسي والسرياني القديم. وقد احتد النزاع بين اهل الحديث المدافعين عن «العلوم الدينية» واهل الرأي والعقل المتفتحين «للعلوم العقلية». وهو نزاع يدل على فهمين مختلفين وممارستين متنافستين «للتراث» منذ القرن الاول الهجري. وكان «التراث» حينذاك ينحصر في القرآن والحديث والسيرة والفقه والاخبار المتعلقة بها من جهة. وهو السنة الحميدة المتبعة، وضم الى ذلك «التراث» العلمي «الدخيل» من جهة اخرى.

ثانياً: الفكر والتراث

ولا بد من الوقوف عند هذه المرحلة المهمة من مراحل تكوين التراث، لأن التراث الذي يدعو اليه الفكر العربي المعاصر سلاح من اسلحه ايديولوجية الكفاح اكثر منه مفهوماً ثقافياً ذا أبعاد تاريخية معرفية.

ولنبيّن هذا، لا بد من التمييز بين مستويات الفكر العربي وما يلازمها من وظائف التراث.

هناك اربعة مستويات للفكر المتصل بالتراث: ١ ـ الفكر المنتج للتراث، ٢ ـ الفكر المستغل للتراث، ٣ ـ الفكر المستهلك للتراث، ٤ ـ الفكر الدارس والمبلغ للتراث.

اما التراث، فله محتويات ووظائف تختلف باختلاف الاطر الاجتماعية والاتجاهات الثقافية والمراحل التاريخية الخاصة بكل مجتمع، وسنشير الى:

ـ التراث «كسنة الآباء» اي كأخلاق وتقاليد تؤمن بها الجماعة.

ـ التراث كإطار من احكام وشرائع استنبطها الائمة المجتهدون ويخضع لها جميع المكلفين «اهل السنة والجماعة» و«اهل العصمة والعدالة».

ـ التراث كمعلومات عملية تجريبية شعبية يتوارثها الافراد في ممارسة الحِرف والاعمال اليدوية.

ـ «كمجموعة ادبية فكرية علمية مكتوبة خاصة بالطبقات المدنية العالمة تختلف عن التراث الشعبي الشفوي».

ـ التراث كتصورات للماضي مبررة لما تحلم به الجماهير لحاضرها ومستقبلها.

وسنخص كلاً من هذه المستويات والمحتويات بتحليل نقدي حتى تتضح لنا جميع

---

(٤) انظر: Mohammed Arkoun, *La pensée arabe*, 2ème ed., Que Sais-je?, 915 (Paris: Presses Universitaires de France, 1979).

العلاقات بين مسؤوليات الفكر ووظائف التراث.

لا ينفرد الفكر العربي بالاعتناء بالتراث، اذ لكل مجتمع، بل لكل جماعة تراث قديم ثري ام حديث بسيط، يعتمد عليه النظام السياسي والاخلاقي والثقافي. وقد اكتسب التراث اهمية خاصة في الفكر العربي المعاصر لأسباب تاريخية وايديولوجية معينة. من المعلوم ان العرب خاصة والمسلمين عامة قد انقطعوا عن ماضيهم المجيد ـ الصدر الاول للاسلام ثم «العصر الذهبي» للثقافة والحضارة العربية ـ منذ القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي على الاقل. لقد شاع في الرأي العام والتصور الايديولوجي ان السبب في هذ الانقطاع يرجع الى الاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر، الا ان الحقيقة التاريخية منافية لهذا التصور، فإن الاستعمار لعب دوراً سلبياً بإحداث انقطاعات جذرية في الحياة الاجتماعية والثقافية، وساعد في الوقت نفسه على إحياء الوعي التاريخي بالمعنى الحديث. وهذه ظاهرة مهمة كثيراً ما ينكرها الداعون الى احياء التراث، متناسين ان عملية احياء التراث لا تتم الا بالمنهاج التاريخي القويم وايقاظ الوعي التاريخي.

وممّا يمتاز به الفكر العربي في ممارسته للتراث انه لم يواصل الاجتهاد النقدي في كتابة التاريخ حتى يميز دائماً بين عمليات انتاج التراث واستغلاله واستهلاكه ودراسته. وفي مواقف الفكر العربي من التراث نلتمس خصائص اصيلة للفكر وابعاداً مهمة للتراث.

١ ـ الفكر المنتج

تمتد المرحلة المنتجة للفكر العربي من ظاهرة القرآن الى القرن الخامس الهجري. ولا اعني بهذا التحديد الزمني ان الفكر العربي لم يوجد ولم ينتج قبل ظهور القرآن وبعد القرن الخامس، ولا اقصد البتّة المقابلة الجدلية الخيالية الشائعة بين الجاهلية والاسلام من جهة والعصر الذهبي والانحطاط من جهة اخرى. وقد بينت ما لهذه التصورات من اسباب دينية وايديولوجية باطلة في نظر التاريخ وعلم اجتماع المعرفة[٥].

الحق ان آفاق الفكر العربي قد اتسعت وتعددت بفضل القرآن وانتشار الاسلام في مجتمعات عديدة، وانشاء دولة بل مملكة اسلامية، ولا حاجة هنا الى ذكر ما انتج الفكر العربي، اي المستعمل للغة العربية والمعتمد على التعاليم الاسلامية، من آثار بديعة وعلوم جديدة ونظم قوية في المدة الموصوفة بالعصر الذهبي او العهد الكلاسيكي، وهي المدة التي ينحصر فيها «التراث» على المعنى السائد في الفكر العربي المناضل ضد الغرب والغزو الفكري والاستعمار. كل ذلك معروف ومكرر في الكتب والمحاضرات والتدريس، ولكننا لم نهتم بعد باتجاهين مختلفين للفكر المنتج في عصر التكوين والتطور. هناك اتجاه سلفي اسطوري[٦] واتجاه ابداعي

---

(٥) انظر: Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique.*

(٦) ارجو ان يحذر القارىء العربي كل الحذر فيما يخص معنى مفهوم «اسطورة» في الانثروبولوجيا الحديثة. انظر: المصدر نفسه.

عقلاني علمي. اما الاتجاه الاسطوري، فإنه يفرض على العقول تصوراً ووظائف للتراث (وكان يعبر عنه المسلمون بالسنّة النبوية والاصول الدينية والفقهية والحديث)، واتجاه ابداعي عقلاني استكشافي يتمثل في العلوم العقلية والنظم السياسية والنشاط التجاري والحرف الفنية.

وقد أشرت الى الاختلاف والمنافسة بين اهل الحديث واهل الرأي. لا يعنينا في هذا النزاع الجانب التصادفي المرتبط بالظروف المؤقتة، بل المظهر النفساني المستمر المؤثر في الحياة الفكرية العربية الى يومنا هذا. لذلك ان الموقف الاصلاحي السلفي الشائع في القرن التاسع عشر، مع جمال الدين الافغاني ومحمد عبده واتباعهما، ثم في الحركات الاسلامية الراهنة الداعية الى استرجاع الاسلام الاصيل الاول، لا يختلف عن رفض اهل الحديث للبدع وادعائهم ان السنّة النبوية والتعاليم القرآنية كافية لحل جميع مشاكل الحياة الفردية والاجتماعية. كثرت النصوص في صيغة الحديث و«كتب أفعال النبي» و«كتب فضائل الصحابة» و«كتب السنن» وكتب الرد على اهل الاهواء والبدع وكلها مبنية على الشعار الفكري والسلوكي: «اتبع لا تبتدع» او «السلامة في الاتباع والخطر في الابتداع». وهكذا تكوّن خيال اجتماعي (L'imaginaire social) اسلامي ومنظومة معرفية يختص ما يسمى في التحليل الانثروبولوجي الوعي الاسطوري (Consc-ience mythique)، ولم يزل هذا الوعي حياً ناشطاً منتجاً للمعرفة والنظرة والوجدان الموصوفة بالاسلامية حتى في الخطاب الاسلامي المعبر اليوم عن الثورة الاسلامية. ولن ننسى ان هذا التيار القومي هو العامل في توجيه الخطاب عن التراث في صبغتيه الدينية السلفية والثقافية «العلمية» القومية.

اما الاتجاه الابداعي العقلاني فقد بلغ اوجه في القرنين الثالث والرابع الهجريين. ويمكننا التماسه في جميع المؤلفات المخصصة للمعارف الدنيوية والاختبارية بغض النظر عن النصوص والعقائد الدينية، لا على سبيل الانكار والاهمال للدين، ولكن لمجرد احترام الاشياء على ما هي عليه، وما يفرضه الموقف العقلاني من مناهج وشروط لاداء حقائق الامور، اي وجود الاشياء في ذاتها. والحركة الفكرية الشائعة باسم الاعتزال والمعتزلة، وباسم الفلسفة والفلاسفة والادب والادباء على اختلاف تخصصاتهم، قد انتجت مجموعة رائعة من معارف وأطر علمية يفتخر بها اليوم الداعون الى احياء التراث، دون ان يدركوا ويحترموا الشروط العقلية التي ادت الى الآثار التي تثير الاعجاب وإرادة احيائها. فإن مساهمات الجاحظ او ابراهيم النّظّام او القاضي عبد الجبار او الفارابي او ابن رشد... لتوطيد الموقف العقلاني ضد الموقف الخيالي الخرافي لاستنباط المعارف الصحيحة حتى في المجال الديني، قد اهملت عبرتها وطمست، بل ربما انكرت واضطهد اصحابها منذ قرون. فإن التيار التراثي، منذ انطلاق «النهضة» الى المقاومين المعاصرين لاسترجاع «الحكومة الاسلامية»، لم يوفق الى مواصلة العمل وابراز الضرورة الماسة لاحياء ما امتاز به العلماء والمفكرون القدماء من نظر عقلاني وموقف علمي واجتهاد ابداعي وخلق جو صالح للمناظرات العلمية. والدلائل على ذلك عديدة. فإن المُغني القاضي عبد الجبار لم يعثر على مخطوطه الا في اوائل الخمسينات من هذا القرن ولم يتم تحقيقه الا في الستينات، اما تقديم آرائه وطريقته التفكيرية في دراسة علمية عصرية، فلا نجده الا عند

المستشرقين. وكذلك لا نجد حتى اليوم في المكتبة العربية بحوثاً تاريخية مدركة لما في كتب الجاحظ من نقد عقلاني علمي ورفض للنزعة الميثولوجية التلبيسية في كتابة تاريخ الاسلام. اما قراءتنا لمقدمة ابن خلدون، فإنها تدل على قوة الفكر المستهلك الايديولوجي الافتخاري، مع اهمال الجانب الاساسي منها وهو البحث عن المنهاج التاريخي السليم ونقد الطرق الخرافية في الرواية وتسجيل الاخبار. ومن يعتني اليوم بالدفاع عن مزايا الموقف الفلسفي كما يتمثل في كتاب **الهوامل والشوامل** لمسكويه وابي حيان التوحيدي؟ ومن يقتدي في تفسير القرآن بالموقف الموسوي المتفتح الذي وقفه فخر الدين الرازي او ابن رشد؟

اين فكر احياء التراث من الفكر المنتج للتراث؟ سؤال اساسي لا بد من تكريره والزامه لتجديد العلاقة بين الفكر المعاصر والتراث.

ونرى من المفيد الامعان في تحليل مفهوم الفكر المنتج تمييزاً له عن الفكر المستغل والفكر المستهلك للتراث.

اقصد بالفكر المنتج النشاط الفكري المبدع لأفكار وآراء وشروح واستدلالات مع ما يلائمها من مفهومات وعبارات، وانواع العرض والكتابة وما يؤيدها من انجازات تاريخية واصلاحات اجتماعية ونظمية واقتصادية. لا شك ان هذا النوع من التفكير قد ساد في مرحلة التنزيل وما سميته خبرة المدينة من ١ ـ ١٠ هـ. وقد فضلت عبارة «خبرة المدينة» للدلالة على الروابط القوية حينذاك بين الفكر المبدع والمبادرات التاريخية المغيّرة المطوّرة للمجتمع وايجاد لغة خاصة للتعبير الملائم عن الابداعات الفكرية والمبادرات التاريخية في الوقت نفسه. هذا ما يشهد عليه القرآن بصفة خاصة والى درجة استثنائية، وكذلك ما صح من الحديث النبوي.

ونتج عن ذلك كله نوع من التراث يمتاز بقوته الاستمرارية التأثيرية عبر القرون. وهو الذي ما زال الفكر المستغل والفكر المستهلك يميلان اليه ويعتمدان عليه الى يومنا هذا.

٢ ـ الفكر المستغل

لقد اجتهد الفكر المستغل ليواصل النشاط الابداعي للفكر المنتج، ممعناً النظر في نصوص القرآن والحديث، مستغلاً العلوم والمعارف الموجودة في البيئات الثقافية التي ساد فيها الاسلام في القرون التكوينية الانشائية. فالفكر المستغل له ديناميكية خاصة لأنه خضع لدوافع تاريخية واجتماعية قوية وبقي في الوقت نفسه متصلاً بنماذج الفكر المنتج. ومع ان اهل الحديث والعشوية ألحّوا على مجرد الرواية للنصوص الدينية وتقليد تعاليمها، فقد استطاع اهل الرأي والاجتهاد ان يبدعوا المنهاج الاستغلالي ويجاروا الانتاج الجمعي التقليدي. الا ان وجود الموقعين ومنافستهما قد جعلا الفكر الاستغلالي والفكر الاستهلاكي يؤثر بعضهما على بعض حتى انتصر التقليد والاستهلاك على الاجتهاد والاستغلال.

ومن مراحل هذا الانتصار يجب ان نشير الى مرحلة تدوين الحديث والاخبار التاريخية والادبية، ثم الى مرحلة انتقاء المعارف وتصنيفها في المجموعات الادبية او تقديمها المدرسي

في المختصرات الملقنة المحفوظة في المدارس المهنية بعد القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي.

ان الكتب الجامعة للحديث (**كالمسند** لابن حنبل، و **الصحيحين** للبخاري ومسلم، **والكافي** للكليني، و **من لا يحضره الفقيه** لابن بابويه القمي) وكتب سيرة محمد (صلعم) وعلي (كتاب **الارشاد** للشيخ المفيد)، والمجموعات الفقهية لمالك وابي حنيفة والشافعي . . . ، وكتب تصنيف الاخبار والطبقات (كتاب **الاغاني**، تاريخ الطبري وتفسيره)، كل هذا النشاط التدويني التصنيفي مهد السبيل لانتصار الفكر المقلد الاستهلاكي للتراث على الفكر الاستغلالي. ذلك ان حركة الجمع والتدوين قد غيرت حقيقة التراث ووظائفه، اذ اصبح العلماء يراجعون النصوص المدونة والاحكام المستنبطة الثابتة والاخبار المسجلة اكثر مما يعتمدون على المشاهدة والواقع او يسمحون لأنفسهم بالاجتهاد على غرار الائمة المنشئين للمذاهب. الا ان التراث لم يزل يتضخم وينمو في سائر المجالات الثقافية والمدنية. فإن العلوم الفلسفية وفنون الادب كالتاريخ والجغرافية والبلاغة والنقد قد تطورت واتسعت آفاقها ونفذت الى الدراسات القرآنية في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي .وقد انتقل الفكر المنتج للتراث من العلوم الدينية الى العلوم العقلية خاصة في القرنين الرابع الى الخامس الهجري/ العاشر الى الحادي عشر الميلادي، ثم بدأ الفكر المستهلك يتغلب ويسود في جميع الفنون والعلوم الا في فن العمارة. اذ استمرت العمارة مبدعة الى القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر للميلاد تحت الدولة العثمانية.

٣ ـ الفكر المستهلك

يمتاز الفكر المستهلك بالاغفال عن العلوم العقلية وخاصة الفلسفة واختيار عناصر من العلوم الدينية ليضعها في مختصرات خاصة بكل مذهب كمختصر الخليل في الفقه المالكي، او الفية ابن مالك في النحو، او كتب السيوطي في علوم مختلفة. وترتبط ظاهرة الفكر المستهلك بانشاء المدارس الخاصة بكل مذهب وانتشار الطريقة المدرسية التقليدية في التعليم، كما يتعلّق انتشار مذهب واحد في كل بلد من البلدان الاسلامية بضعف الدولة المركزية وتعدد السلطات المحلية. وقد ادى هذا التطور السياسي والاجتماعي الى انفجار التراث الكلاسيكي واضمحلاله مع تغلب النسيان والرفض لجميع ما لا يندرج في السنة المذهبية (Orthodoxie) كما حددتها طبقات علماء وفقهاء كل مذهب. ولم تنفق آفاق التراث المكتوب فحسب في هذه الفترة الاستهلاكية، بل استرجعت التراثات الشعبية المحلية حيويتها ومنافستها للتراث العربي الاسلامي.

يجب ان نقف لحظة عند هذه الظاهرة، لنصحح مفهوم التراث كما يستعمله الفكر النضالي الايديولوجي المعاصر. لا ينحصر التراث في الثقافة العالمة التي انشأها العلماء في المدن باللغة العربية الفصحى مع الاعتماد على مبادىء الاسلام او التراث العلمي المنتشر قبل الاسلام في الامصار القديمة كالرّها ودمشق واسكندرية وجند شابور وقرطاج . . . فقد واصلت

الثقافات الشعبية نشاطها ونفوذها، بل نافست وعارضت الثقافة الرسمية الناتجة عن خواص المدن. واستمر الصراع في جميع المجتمعات بين المكتوب والشفهي، «الجاهلي» و«الاسلامي»، العالم الخاصي والشعبي العامي. وهناك ترابط وتعامل جدليّان بين ازدهار او تقلص الثقافة الرسمية العالمة المكتوبة واضمحلال او انبعاث الثقافات الشعبية الشفهية، كما تتعلق تلك الجدلية بازدهار الحكومة المركزية او ضعفها.

وما كان في امكان الفكر المستهلك ان يحافظ على التراث المكتوب ويحييه ولا ان يقدر التراثات الشعبية المحلية حق قدرها، مع انه كان منغمساً فيها متأثراً بها تأثراً بالغاً. ونلتمس هذا الوضع في تطور الشريعة والمناسك الدينية والعلوم السحرية والطرق الصوفية وتعدد الاولياء والمرابطين وانتشار قصص «المداحين» في الاسواق الشعبية. وفي هذه الفترة ـ الى اوائل القرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي ـ اكتسب التراث المكتوب وجهاً ومرتبة ووظائف في المجتمع، تستحق دراسة علمية وافية لتعليل كثير من خصائص الفكر العربي الاسلامي في عصر النهضة الى يومنا هذا.

٤ ـ الفكر الدارس والمبلغ

ان الفكر الدارس خاص بعصر النهضة وعصرنا الراهن، كما ان التراث المكتوب والتراثات الشعبية اخذت حينذاك وجوهاً مختلفة ولعبت ادواراً جديدة، ذلك ان الفكر العربي الاسلامي اصطدم لأول مرة في تاريخه بالعدائية الغربية وقد بينت في كتابي **الاسلام امس وغداً**(٧) ان هذه الحداثة لها وجهان لم يتحقق الفكر العربي بعد بالاختلاف بينهما. هناك الحداثة الخاصة بالعهد الكلاسيكي مع مراحل تنطلق من القرن السادش عشر للميلاد الى ما بعد الحرب العالمية الثانية وما سميته حداثة العهد المنبثق من المرحلة التاريخية التي يعيشها العالم منذ الخمسينات.

اما حداثة العهد الكلاسيكي فلها صلات بالحداثة التي اختبرها الفكر العربي في العهد الاستغلالي الذي اشرنا اليه. فإن الحداثتين معتمدتان على افضلية العقلنة المتفتحة للتعاليم السماوية والمثالية المتيافيزيقية الافلاطونية ـ الارسطوطاليسية، والمتيقنة بصحة المنطق والمقولات والاخلاق الارسطوطاليسية، التواقة الى النظام السياسي الخاص بالمدينة الفاضلة. الا ان حداثة العهد الكلاسيكي في الغرب لم تزل تنمو وتكتشف وتتجدد مع نمو البرجوازية التاجرة ثم الرأسمالية الى يومنا هذا، بينما مبادرات الحداثة في الفكر العربي سرعان ما خفيت وطمست وحلت محلها شعارات ومبادىء وعقائد ومناهج خاصة بالفكر المستهلك للتراث المنفجر، فاتسعت القطيعة بين الحداثة العربية النامية المبدعة والفكر المدرسي الضيق المضيق المتشبث بمفهوم خاطىء للرشادة في الدين (L'Orthodoxie) وهكذا بقي التراث منعزلاً عن الاستكشافات المهمة التي يفتخر بها الفكر التاريخاني (Historiciste) والمنهاج الفيلولوجي

---

(٧) Mohammed Arkoun et Louis Gardet, *L'Islam hier-demain*, 2ème ed. (Paris: Buchet. Chastel, 1982).

لدراسة التراث واحيائه. ولذا سبق المستشرقون في عملية احياء التراث العربي في اوائل القرن التاسع عشر الميلادي مع العلماء المصاحبين لبونْابارت اثناء حملته على مصر.وكان من العوامل القوية في بث روح الحداثة العقلية في الحياة الثقافية العربية في عهد النهضة.

وقد انكر ـ ولا يزال ينكر ـ الجانب المحافظ من الفكر المستهلك تلك المزية الايجابية للاستشراق، ومع إنكاره لها كان إنكاره للحداثة العقلية الظاهرة في الدراسات التاريخية والفيلولوجية. وأمثال هذا الانكار والرفض عديدة: من الرد على رواد المذهب الدارويني كشبلي شميل، والمذهب العلماني كسلامة موسى وعلي عبد الرازق وطه حسين، الى الإعراض الراهن عن مواقف غولدزيهر وشاخت في تكوين الفقه وجمع الحديث، لا يزال علماؤنا يظنون ان الامر يدور اولاً على صحة الحديث او اختلافه، وأصالة الفقه في النصوص الدينية او اتصاله، بالعمل الاداري والعادات المحلية في القرن الاول الهجري. نعم تلك هي المشاكل المثارة في البحوث التاريخية الحديثة، الا ان الامر الاول يدور بأنواع المعرفة وأطرها: هناك المعرفة الاسطورية الخاصة بالوعي الاسطوري (Conscience mythique)، والمعرفة التاريخية الخاصة بالوعي التاريخي (Conscience historique) .وقد اصطدم الوعيان في القرن التاسع عشر الميلادي الى حوالى سنة ١٩٥٠ بالفكر الغربي، حين سادت النزعة العقلانية الايجابية على النزعة المعرفية المتفتحة لأنواع المعرفة وأطرها النفسانية والاجتماعية. والفكر العربي الناكر للفكر التاريخي الايجابي انما يدل على ان التمييز والتفهم للوعيين المذكورين مما لم يفكر فيه بعد الفكر العربي المعاصر.

ويدل ذلك ايضاً على ان الفكر السائد طوال النهضة كان فكراً دارساً متلمذاً من جهة (أعمال الباحثين الذين تخرجوا من الجامعات الغربية) ولا يزال مستهلكاً مقلداً من جهة اخرى. وبدأت فكرة التراث تنمو كنظرة تاريخية علمية للماضي، وصورة متكونة من البحوث العلمية المقدمة للخاصة المطّلعة على الحداثة العقلية، ولكن ايضاً في الوقت نفسه كصورة خيالية طموحة تغذي الخيال العربي الاجتماعي للدفاع عن الشخصية العربية الاسلامية المهددة بضغوط الاستعمار. وبطبيعة الحال تغلبت الثورة الاولى على الثانية، كما سنتبين ذلك من تحليل مفهوم النهضة ذاته. ان تصور «النهضة» يتضمن فكرة ازدهار الثقافة والمدنية العربيتين ثم خفضهما وانحطاطهما حتى نهضت الامة نهضة مجددة للنهضة الاولى ـ في العصر الذهبي ـ ومواصلة لها باسترجاع الفكر المستغل، بل الفكر المنتج للتراث. ولهذا التصور نصيب من الصحة وجانب كبير من الاستغلال النفساني الايديولوجي، فإنه يدل على اتصال ما بالوعي التاريخي، ولكن ضرورة الدفاع عن الشخصية والرد على الضغط الاستعماري جرّت المفهوم نحو تخييلات واستغلالات غير تاريخية بمعنى التاريخ المكتوب المفسّر، لأنها في الوقت نفسه تخييلات واستغلالات منتجة للتاريخ الواقعي، مكيّفة لسير الناس وأعمالهم الموجهة للتاريخ. اعني ان الجانب الترغيبي التبريري التمجيدي للتراث لا يزال يقوى كسلاح للنضال ضد الاستعمار، حتى كاد يفقد قيمته ووظيفته واهميته الاخرى، وهي انماء الوعي التاريخي وانقاذه

من الوعي الاسطوري بمعناه الميثولوجي والايديولوجي[٨].

ان اجيال المثقفين العرب فيما سمي العهد الليبرالي «للثقافة العربية»[٩] قدمت اعمالاً جليلة لبعث التراث من مرقده (نشاط التحقيق للنصوص القديمة على المنهاج الفيلولوجي الكلاسيكي) ثم لدراسته وتعليمه في المدارس والجامعات العصرية. وبفضل هذه الاعمال اكتسب التراث بعدين ثمينين لا يزالان يحتاجان جهوداً عديدة متضافرة للتجديد الجذري لأحوال التفكير في المجتمعات العربية المعاصرة: فالبعد الاول هو ابراز الحقيقة التاريخية للتراث مع اجتناب التلبيس والتمجيد والتصفية للعناصر المؤيدة لاهواء الوقت واغراض فئة من الفئات، وهو الاهتداء الى المشاكل الموروثة التي لم تزل تعقّد الفكر العربي وتعرقله بل ربما تسقطه الى الدرك الاسفل بعدما كان قد بلغه في العصر الذهبي (اشير مثلاً الى تقهقر الفكر العربي في جو «العروبة والاسلام» في الستينات والسبعينات بالنسبة الى الاقدام العقلاني الذي نجده عند امثال الجاحظ وابي حيان وابن سينا وابن رشد وابن حزم وابن خلدون وغيرهم من قادة الفكر المستغل)، اما البعد الثاني فهو إحداث جو علمي ايجابي يمكن فيه الانتقال من الفكر المستهلك المحض الى الفكر الحديث الاستطلاعي الاستكشافي الابداعي لأنماط جديدة من التفكير والوجود الانساني التابع له.

الا ان هذا العمل والموقف من التراث وهذه الوظائف الجديدة للتراث تحتاج الى نظام سياسي ليبرالي يسمح بالحرية التامة في البحث والنشر والتفكير، ولا يخضع الفكر لأغراض تصادفية ايديولوجية ولهذا توقفت النهضة - اعني الجو الليبرالي التابع لها - عندما تغلبت «الثورة العربية» مع عبدالناصر واتباعه، ثم «الثورة الاسلامية» التي كانت قد بدأت حركتها مع الاخوان المسلمين عام ١٩٣٧ فامتدت وقويت وبلغت اوجها مع انتصار الخميني في شباط/ فبراير ١٩٧٩. لا اريد هنا نقد الثورتين في مستواهما ودورهما ونتائجهما السياسية. انما يعنينا تغيّر مفهوم التراث وما ترتب عليه من اتجاه فكري في جو الثورتين.

لا شك ان الثمن السياسي للنظام الليبرالي كان باهظاً، اذ تمكنت السلطة الاستعمارية من جميع مستويات الحياة في المجتمعات العربية، ولذا اضطرت هذه المجتمعات الى تفضيل ما سميته ايديولوجية الكفاح للتحرر من الاستعمار السياسي على الاقل، ثم لإنشاء امة عربية حديثة مستقلة. الا ان الفكر الايديولوجي يستلزم ايضاً ثمناً باهظاً، وهو تفضيل الشعارات الدافعة الى «الجهاد» في سبيل الله او في سبيل الوطن، على احداث الوعي التاريخي العلمي الايجابي الذي تطمح اليه العقلنة الحديثة. اين شعارات الوحدة العربية والاشتراكية العربية والديمقراطية الاسلامية والنظم الاسلامية. . من الواقع التاريخي والنظر التاريخي النقدي للتراث؟ اين

---

(٨) انظر بحثي عن «الاسلام دين ومجتمع،» في:

Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*.

(٩) انظر: Albert Habib Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1738-1939*, 3rd ed. (London: Oxford University Press, 1983).

الهجومات الباطلة ضد شخصية طه حسين - ارفع مثل للفكر الليبرالي - في عهد الثورة الناصرية كما في جو الثورة الاسلامية من المقاصد المعرفية السائدة في جميع مؤلفات الاديب المفكر المرحوم؟ واين التصرفات الاعتباطية بالدين المنتشرة بانتشار الحركات «الاسلامية» منذ بضع سنوات[١٠] من اجتهاد محمد عبده ومواقفه العقلانية المتفتحة التسامحية؟

احتكر الخطاب العربي «الثوري»، ثم الخطاب الاسلامي المعاصر، مناحي الكلام عن الكيان العربي في ماضيه وحاضره ومستقبله وعن الاسلام كدين ودولة ودنيا، وطغى الخطابان طغيان الجماهير الثائرة على كل من يدعو الى العقلنة والطرق العلمية والنقد الفلسفي للمعرفة ووضع الخطاب الايديولوجي في مرتبته الخاصة من مراتب الخطابات الظاهرة في المجتمع. لم ينقطع الفكر الدارس للتراث والمبلغ له من عمله، بل ازداد عدد الباحثين والاساتذة المدرسين بازدياد المدارس والجامعات العصرية، كما تعددت فرص النشر والتبليغ لتعدد وسائل الاعلام والملتقيات والمؤتمرات وسلاسل المحاضرات. ومع هذا كله فإن صورة التراث ووظائفه لم تتغير الى الدرجة الملائمة بالوسائل المادية الجديدة والتيارات الفكرية المتوفرة لدى عدد متزايد من المثقفين والطالبين للعلم. ونلاحظ بعكس ذلك انخفاض نشاط التحقيق للنصوص القديمة والاغفال المستمر عن مظاهر من التراث اهملت ونسيت منذ قرون؟ بل نشاهد ما هو افجع من ذلك: اقبال الجماهير على كتب ومجلات اطنابية تخييلية بعيدة كل البعد عن الصبغة العلمية، واعراض، او تحريم، الجماهير نفسها عن الكتب العلمية الرفيعة المستوى، إما لأنها مكتوبة باللغات الغربية وإما لأنها تمسّ جانباً مهماً من الايديولوجية الرسمية، فتمنعها الرقابة، واما لأن لغتها العربية مفعمة بالمصطلحات العلمية غير المتداولة بعد في الفكر المألوف.

ولو اتسع لنا المجال في هذا العرض السريع لحاولنا ان نقدم تقويماً مقارناً بين الانتاج العربي والانتاج الاستشراقي في دراسة التراث في السنوات العشرين الاخيرة. وقد لاحظت بهذا الصدد ان المستشرقين لا يسايرون التيارات العلمية الجديدة في العلوم الانسانية والاجتماعية الا ببطء وحذر شديدين، الا ان انتاجهم، إن لم يكن اكثر عدداً من انتاج الباحثين العرب، فهو اكثر تنوعاً وتحقيقاً وتدقيقاً ونقداً منه. لا نجد مثلاً في الانتاج العربي ما يعادل الطبعة الثانية من دائرة المعارف الاسلامية، مع ان هذه الدائرة نفسها تصدر ببطء ولا تستغل في مقالاتها مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية على مستواها المعروف عند علماء الغرب الذين يدرسون المجتمعات العربية. ولا يعني ذلك ان علماء الغرب اقدر على البحث العلمي من زملائهم العرب، بل ان الظروف المادية والسياسية والاجتماعية تسمح لأولئك بما لا يتمتع به هؤلاء. ثم ان البحوث في علم اجتماع الاديان والانثروبولوجية الاجتماعية والثقافية وعلم النفس التاريخي وسيميائية النصوص والآثار واللسانيات وفلسفة اللغة، اي العلاقات بين الفكر واللغة وتطبيق (Histoire des systèmes de pensée) علم تحليل النفس لدراسة الدين، والتاريخ المقارن للاديان والثقافات

(١٠) Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon: Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine* (Paris: La Découverte, 1984).

والآداب وابيستيمولوجية العلوم او نقد المعرفة... جميع تلك الاتجاهات الاساسية المجددة للفكر والمعارف، الضرورية لوضع التراث في مرتبته التاريخية والعرفانية الخاصة، لم تزل غائبة في الانتاج العربي وتكاد تغيب في الانتاج الاستشراقي.

واذا صح وصفنا لأوضاع الفكر العربي والتراث، فما هي التوصيات والنصائح التي يمكن الالتزام بها حتى يتحرر الوعي العربي من التصورات الباطلة التحكمية للتراث؟

ثالثاً: اقتراحـــات

كنت قد بيَّنت في مقالة اخرى[11] المراحل والموضوعات التي لا بد من ان يعتني بها الباحثون العرب لإحياء التراث على طريقة نقدية متجددة ومثرية في الوقت نفسه.

ارجو القارىء العربي ان يعتبر النية وراء كل ما اقول واقترح، وله الحق بل يجب عليه ان يناقش ويصحح ويكمل الآراء والمواقف الفكرية والتفسيرات التاريخية او الاجتماعية، على ان يلتزم هو الآخر بالمهمة المفروضة على المفكرين والباحثين العرب كافة: وهي نقد العقل الاسلامي، اي الدراسة النقدية لجميع الشروط التي يجب ان يستوفي بها العقل عندما يقدم قضية او تأويل او نظرية حتى في الامور المتعلقة بالايمان والدين وجميع القيم الموروثة والتقاليد التي «قدسها» الزمان. وهذا النوع من النقد للعقل اشد ضرورة فيما يخص دراسة التراث و«احيائه»، اذ ان التراث هو ما فرضه الزمان اي الاجيال السابقة على الجيل الحاضر، دون ان يكون الذين انتجوه او تبنوه امعنوا فيه النظر النقدي، وعلى عكس ذلك، فإننا نعلم اليوم علماً يقيناً، ان كل ما ينتجه الناس في المجتمع من آراء وعلوم وفنون ثقافية مزيج، لا محالة، من الايديولوجيات المتصارعة والمعارف المتنافسة من اجل احتكار السلطات المختلفة: السياسية والاقتصادية والعقلية والدينية وغيرها. وبما ان التصوير والتأويل الايديولوجيين داخلان لازمان في كل انتاج ثقافي في اي مجتمع من المجتمعات القديمة والمعاصرة، المتأخرة والمتقدمة، الصغيرة الفقيرة والكبيرة الغنية، وبما ان الانسان حيوان ناطق اي لا يدرك الاشياء الا عن طريق اللغة وما تفرضه على ذهنه من احكام وتصورات مسبقة، بما ان تلك المعطيات متأصلة في طبيعة الانسان، فلا بد من وضع التراث كله موضع البحث والنقد والتقويم في ضوء الاكتشافات الحديثة عن ماهية الطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ.

وخلاصة هذا كله، ان الفكر العربي لم ينتبه بعد ـ وعليه ان ينتبه فوراً ـ الى ان التراث له جوانب اربعة متلازمة:

١ ـ جانب ما قد فكر فيه (La pensée) وهو جميع ما وصل الينا من مؤلفات وآثار ونظم وانجازات ثقافية ومدنية، وهو ما نقصده عندما ندعو الى احياء التراث.

---

(١١) انظر: محمد اركون، «نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الاسلامي،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٢٩ (كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٣ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤)، ص ٣٩ ـ ٤٥.

٢ ـ جانب ما يمكن التفكير فيه (Le pensable) اعتماداً على ما قد فكر فيه وما زالت الصلة به حية ممكنة لمن له مشاركة في التراث المكتوب او الشفهي .

٣ ـ ما لا يمكن التفكير فيه (L'impensable) وهو قسمان :

أ ـ عالم الغيب الذي لا يدركه الانسان بالوسائل الفكرية والادراكية المتوفرة لديه في مرحلة من مراحل التطور الفكري .

ب ـ ما منع المفكر فيه تناوله بالبحث الحر، وهذا القسم الثاني مرتبط بالجانب الايديولوجي مما فكر فيه .

وأمثال هذا النوع كثيرة في التراث: بعدما جمع البخاري ومسلم، الحديث الصحيح في صحيحيهما، اصبح البحث النقدي في الصحيحين مما لا يمكن التفكير فيه، وقل مثل ذلك في المصحف بعد عثمان، وفي السيرة بعد ابن هشام، وفي الشريعة بعد الشافعي، وفي الخلافة بعد الماوردي، والامامة بعد الكليني . . . والثقافة الشعبية بعد انتصار التراث المكتوب، والجاهلية والاسطورة بعد انتشار التعريفات الجدلية لهما . . . ونظرية خلق القرآن بعد فشل المعتزلة والموقف الفلسفي بعد اسقاط الفلسفة . .

الآّ ان ما لا يمكن التفكير فيه في زمان او ظرف معين قد يمكن التفكير فيه عند ارتفاع المنع الايديولوجي، وتوفر الشروط العلمية والثقافية . هذا ما نختبره اليوم بالنسبة الى القضايا التي ذكرناها: يمكن فتح باب الاجتهاد فيها علمياً وثقافياً، الا ان الارادة السياسية والعقائد الراسخة في الوعي الجماهيري لم تزل معرقلة مانعة للتفكير الحر.

٤ ـ ما لم يفكر فيه بعد (L'impensée) وهو نتيجة ما لا يمكن التفكير فيه . ومن الملاحظ البيّن ان مجال ما لم يفكر فيه بعد في الفكر التراثي وفي الفكر العربي الحديث، أوسع وأهم من مجال ما فكر فيه في القسم من التراث الذي تعرفنا عليه، لا اقول في التراث كما كان قبل اندثاره وانحساره وتشتيته في مخطوطات موزعة في العالم لا يزال معظمها مجهولاً .

من لنا بمفكرين وباحثين وادباء ومبدعين وقادة سياسيين يدركون هذا الوضع، ويلتزمون بمشروع تاريخي لا لإحياء التراث فحسب، بل لإنقاذ الفكر العربي من قيود الماضي وسجون الحاضر والسلطات الغيبية .

تعقيب ١

فكتور سحاب (*)

استمعنا الى بحث د. محمد اركون القيّم. لكن هذا البحث الذي توقعنا ان نستمع فيه الى «محتوى التراث وهويته: ايجابياته وسلبياته»، أفادنا امراً آخر لم يوح به عنوان البحث، وهو محاسن ومساوىء اساليب النظر الى التراث. وبين مضمون التراث ومحتواه، واسلوب النظر اليه، فارق لا يفوتكم. وعلى الرغم من ان دراسة د. اركون فيها من الآراء ما يحتمل ويستحق التعقيب، تأييداً او نقضاً، فإنني استأذنكم لأمتنع عن التعقيب، لأتناول فيما تاح لي من وقت، بعض جوانب الموضوع الاساس الذي توقعنا معالجته، وهو: «محتوى التراث وهويته، ايجابياته وسلبياته».

وبادىء ذي بدء لا بد من ايضاح لمسألة التعاطي لما يسمى ايجابيات التراث وسلبياته. وهو ما تقصد به محاسن التراث ومساوئه.

فإذا اتفقنا على ان ملامح تراثنا هي ملامح تراثنا، وهي ليست عرضة للبدل والتطعيم والبتر والزرع، وان دراسة مقومات التراث ومضمونه، انما غرضها الامثل هو تطوير التراث، لا تهجينه، أضحت المساجلة في مسألة التراث اسلم منهجاً، وآمن غرضاً، وأجدى نفعاً.

ولا بد في تناولنا لتراثنا في محاسنه ومساوئه، من ان ننبش من داخل نفوسنا تلك الرواسب التي استقرت في عقلنا اللاواعي، وفقاً للمفهوم الفرويدي، من جراء الهزيمة التي ألحقتها بنا الحضارة الغربية منذ مطالع القرن الميلادي الماضي. ففي محاولاتنا لتفسير الهزيمة، لجأ كثير من مفكرينا الى القاء التبعات بالهزيمة، على كاهل تراثنا التاريخي والثقافي السياسي.

والتراث ليس مسؤولاً عن الهزيمة. فليس من مدرسة من مدارس فلسفة التاريخ قالت شيئاً من هذا. هيغل ومدرسته المثالية، يجعلان أحداث التاريخ رهناً بإرادة العقل الاول. فيما يجعل

(*) كاتب في اذاعة لبنان ـ بيروت.

ماركس الاقتصاد في مقدمة العوامل التي تحرك التاريخ، فتنهزم هذه الامة وتنتصر تلك، وتزدهر هذه، وتنكفىء تلك. اما ابن خلدون فيفسر جريان أحداث التاريخ بعوامل، اهمها بداوة هذه العصبية القبلية، وتحضّر تلك. ولا شك في حاجة تفسيرات ابن خلدون الى ترجمة عصرية، لمفاهيم البداوة والتحضّر، من حيث علوم الاجتماع والنفس والسياسة والاقتصاد.

التراث والوحدة العربية

يقول توينبي في علاقة التراث بالوحدة العربية قولاً صريحاً لا لبس فيه اذ يجزم بأن «هناك دون شك عامل واضح يساعد على تحقيق الوحدة العربية، هو ان لدى العرب تراثاً واحداً مشتركاً في اللغة والادب، يرجع الى الف وخمسمائة سنة، وكذلك ثقافة مشتركة وتاريخ مشترك». وهو يبدو في ذلك ممن يؤمنون بما يسميه د. عبد القادر زبادية: «المفهوم الثقافي للقومية العربية». ان الجامعة القومية القائمة بين العربي المغربي والعربي المشرقي، انما تقوم على وقوفهما معاً على ارض الحضارة العربية، وعلى المشاركة في عناصر الشخصية القومية الحضارية، من مزاج فني واذواق ادبية وقيم اجتماعية ومفاهيم عقيدية، وذكريات الماضي السياسي وطموحات المستقبل، والاحساس العميق بالمصير الواحد. وضروري اذن، ونحن نبحث عن بديل عصري من صيغة مجتمعنا التي هزمها الغرب، ان تتوافر في البديل شروط الحداثة، اي ملاءمة العصر من ناحية، والاتساع للجامعة الثقافية والحضارية من ناحية اخرى: اي ان يستطيع البديل العصري احتواء عوامل الوحدة الحضارية التي تجمع العربي الى العربي. وهذان أمران (الحداثة والوحدة معاً) لا يوفرهما سوى التطور من التراث.

التراث والاستقلال عن الغرب

وما يقال في التراث والوحدة، يقال في التراث والاستقلال عن الغرب. ذلك ان المسألة تتعلق بعوامل تكوّن الشعوب وتوحّد المجتمعات، او انحلالها والتحاقها بذيل الامم الاخرى. ان ثمة تفسيرات مختلفة لعوامل تكوين الشعوب والاقوام. فالتفسير العنصري او العرقي يضع في طليعة هذه العوامل، انتساب افراد الشعب الى نسب واحد، فلا يعود ممكناً والحال هذه اكتساب قومية معينة، اذا كنت في اصولك العرقية تنتسب الى قوم آخرين. أما التفسير البيئي لعوامل تكوين الشعوب، وهو التفسير الذي يحظى اليوم بقبول أوسع في محافل الباحثين والعلماء، فهو تفسير يفرد مكانة اعلى لمقومات البيئة الجغرافية والثقافية والاقتصادية والتاريخية والسياسية، وما اليها. وهي مقومات يعد التراث في مختلف وجوهه عمودها الفقري.

واذا شئنا التبسيط ففي امكاننا القول اذن، ان الانتماء بقوة الى تراث ثقافي وحضاري ما، يجعل الانتماء الى قوم هذا التراث انتماءً متيناً يصعب الفكاك منه. وان الابتعاد عن تراث قوم يسهِّل الانفصال السياسي عن هؤلاء القوم. اما الاقتراب من تراث قوم آخرين فيسهِّل الالتحاق السياسي بهم.

وفي امكاننا ان نسترسل طويلاً في المجادلات النظرية، لكن التجربة العملية طوال قرنين من الزمان أيدت في العموم هذا الرأي.

ان الالتحاق الثقافي بالغرب، وقد اعتده توينبي من بقايا الاستعمار الغربي العسكري، انما اضحى الآن، من حيث ارتباط العلة بالنتيجة، عاملاً حقيقياً من عوامل الالتحاق السياسي بالغرب، بعدما فقد الغرب فرصة استخدام القوة العسكرية بلا قيود او حدود.

ولعل الحصري أجاد في تفسير علاقة الثقافة بالسياسة حينما فسر الفارق بين اللاتينية (لغة الدين عند الاوروبيين) والعربية (لغة الدين عند المسلمين)، اذ قال: «كان المبشرون/ يخاطبون/ الناس باللغة الدارجة بينهم، لا باللاتينية الادبية... ان المذهب الكاثوليكي... كان يلقي مهمة تلاوة الكتاب المقدس على عواتق رجال الدين وحدهم.... ولهذا السبب لم تؤثر لغة الانجيل في كلام الناس تأثيراً يذكر... وهذه الفكرة استوجبت على الفور ترجمة الانجيل الى الالمانية والفرنسية والانكليزية».

ان الحقيقة التي لا ريب فيها، هي اننا لو دخلنا العصر الحديث متخففين من التراث، فإننا لن ندخله الا من باب الالتحاق: الالتحاق السياسي، والالتحاق الفني، والالتحاق الثقافي، والالتحاق الاقتصادي. وتلك حسنة اخرى من حسنات التراث. واذا كانت غير كافية لكي نستقل، فهي ضرورية على الاقل.

التراث وازمة القيادة العربية

ان العجز عن اقامة علاقة ديمقراطية بالجماهير هو، فيما نرى، لب الازمة التي تنتاب القيادة العربية، السياسية والثقافية في هذه المرحلة من تاريخنا. واذا كان في امكاننا القول ان القيادات العربية ليست كلها في شوق الى اقامة مثل هذه العلاقة الديمقراطية، الا ان معظم اولئك القادة السياسيين والثقافيين الطامحين اليها والساعين الى اقامتها، يبدون عجزاً عن تحقيقها، يساويهم بخصومها.

فالقيادات السياسية العربية درجت في معظم الحالات على السعي الى اقامة العلاقة الديمقراطية بالجماهير، في الشكل لا في المضمون. فعمدت الى انشاء اجهزة وسيطة سميت مجالس شعب او امة او جمعيات نيابية او تمثيلية، القصد منها استكمال الشكل الدستوري الذي يجعل القيادة السياسية من حيث المبدأ، المرحلة الاخيرة في مراحل «الاختيار الحر» المتدرج من القاعدة الى القمة. اما الاختيار الحقيقي فكان يتخذ في الواقع، الاتجاه المعاكس. وحتى في الحالات التي كان يبدو فيها ان انتخابات ديمقراطية حقيقية تنظم، كانت القيادات الثقافية المرشحة لمد هذه المجالس بالعنصر البشري الغالب. فكانت كل عناصر الاغتراب الثقافي تنتقل معها، من مقاعد الثقافة الى مقاعد السياسة، ولم يكن تراثنا السياسي والاجتماعي والتاريخي يستوحى في معظم هذه الحالات. بل كان المثال الاعلى لقياداتنا السياسية يتخذ ملامحه الاساسية من تراث الغرب السياسي، القومي الفاشي في حالات، والليبرالي في حالات، او الماركسي في الحالات الاخرى.

ولما كان امراً مقضياً ان تشيح الجماهير بوجهها عن نظم لا ترتبط وتراثها السياسي وماضيها وتاريخها، كان طبيعياً ان تحاول القيادات السياسية فهم سبب الجفاء بينها وبين الجماهير. فظن بعض القيادات ان هذا الجفاء مرده الى تخلّف الجماهير وعدم فهمها لفوائد النظام الحديث المقترح. وظن البعض الآخر ان في الامر تدخلاً معادياً يزين للجماهير مجافاة قياداتها، او مؤامرة مدبرة تريد شراً بالشعب غير الواعي لمصلحته. وفي العموم فرضت القيادات العربية على جماهيرها، النظام المقترح، المستوحى من التراث السياسي الاجنبي فرضاً، وهي تظن انها بذلك تعمل لخير هذه الجماهير «الجاهلة». فأصبح لزاماً، مع تعذر التأييد الجماهيري، ان يتكيء الحكم على قوى اجنبية تارة، او على عصبيات قبلية او اقليمية او طائفية طوراً، او على الاثنين معاً في آن. وتعذر تماماً إحداث علاقة ديمقراطية بين القيادات والقاعدة، وانزلقت القيادات السياسية الى حكم ديكتاتوري او عشائري او طائفي، وهي تظن في احسن الحالات، انها تسوق شعوبها الى جنتها المنشودة. وفي الواقع فان «التغرب يقود الى الاستبداد حتماً».

ان سلطان العلم الكاسح، وكونه النتاج الاكثر اشراقاً في حضارة الغرب العصرية، اقنع القيادات العربية، السياسية والثقافية بأن هذا العلم هو المعيار الوحيد للانتماء الى العصر، وانه بالضرورة ينفي التراث. فانزلقت هذه القيادات الى استخفاف تراثها وخصائصها القومية المميزة. وفيما قبعت الجماهير في كثرتها الغالبة متشبثة بالتراث، والتكوين التاريخي الخاص، تحوّل انتماء القيادات العربية السياسية والثقافية «الى العصر» انفصالاً وجفاء بين القيادات وجماهيرها، ولما استعصى على القائد المثقف المتغرب فهم هذا الجفاء، بحث عن تفسير يسوغ به عجزه عن القيادة. فامتهن اسلوب احتقار شعبه وتحقيره، واكتسب مع الوقت عادات التعالي الثقافي، وألف الاشمئزاز ومواقف التشامخ، فأصبح الجفاء مع الجماهير علامة سمو ورقي، وتحوّل الاعتزال الى صفة ملازمة للمثقف المتغرب تبعث في نفسه مشاعر رضى انطوائي مريض، لا تستقيم معه «ثقافة ديمقراطية».

ان نماء القائد السياسي او الثقافي في تراث شعبه التاريخي او الفكري او الفني من شأنه ان يكسبه شخصية هذا الشعب وسماته المميزة غير الملتبسة. وما دامت هذه السمات القومية مصونة فإن الانفتاح على الثقافات والحضارات الاخرى، بعد مرحلة نماء القيادة في تربة التراث، يصبح اغناء لشخصية هذا القائد السياسي او الثقافي. اما اقتلاع الابناء من بيئتهم وتراثهم وغرسهم في تربة ثقافية مستوردة، فينشئان قيادات هجينة، عاجزة عن الاتصال بالجماهير وعن قيادتها والتأثير فيها.

ان كثيراً من مثقفينا وقادتنا يعتقدون بإخلاص ان في امكاننا الانتماء الى ثقافة غربية، واتخاذ موقف سياسي مؤيد لقضايانا في الوقت عينه، دون ان يرتب هذا الامر اي التباس او مشكلة، وهذا وهم كبير أدى الى مآسٍ عميقة وخيبات امل مؤلمة.

وثمة فهم اعمق الآن لهذه المشكلة، ولعلاقة التغرب بالنظم السياسية المستبدة، وعلاقة التراث بالديمقراطية.

تعقيب ٢

د. عزيز العظمة

أشارك د. اركون رفضه توظيف التراث لمصلحة تشييد وعي اسطوري يرى اربابه فيه لبّ «الاصالة». وأشاركه القلق بشأن رفض اصحاب النزعة السلفية واشباهها لما كان عقلانياً في تراثنا. كما أشكره على اشارته الى ان التراث العربي لا يقتصر على ما هو ذو علاقة بالدين الاسلامي، خصوصاً وانه يستدل من هذا ان «الهوية» التي للتراث تتضمن شؤوناً دينية اضافة الى ما هو من المجتمع والسلطة والتصورات الجمعية تضمّنها لعناصر ذات اصول دينية مغايرة للاسلام وغير دينية مباينة للعروبة المسلمة الاولى. واذ اهنىء د. اركون على ابرازه هذه الامور وخصوصاً على الاشارة الى ان الاسلام كجميع الاديان الجامعة امر يتخذ اشكالاً تاريخية واجتماعية شديدة التعيين، وأود ان اضيف القول بأنه لا يبدو، والحال كذلك، ان ثمة جامعاً بين الكثير من الثقافات والتواريخ والمجتمعات الاسلامية غير الاسم، وجملة بسيطة من العبادات والفروض والنواهي الاساسية التي قد تبعث على شيء من الاخوة في العقيدة، دون ان تكون قادرة على صنع تاريخ او مجتمع.

ولما كنت لا اخال مهمة صاحب التعقيب ابداء الموافقة، ولا أراها خاصة بشرح مقالات صاحب البحث الاكثر قدرة على ابانتها من غيره، فإنني سأشير بكلمات وجيزة الى ما كنت اتمنى على د. اركون معالجته من النقاط ذات الاهمية المحورية في نظري في اي تقصٍ معاصر لمسألة التراث وتحديده، والى ما ارى ضرورة مساءلته فيه.

١ ـ أرى ان من متطلبات اي كلام بشأن التراث ان يصار الى تحليله بحيث يتبين محتواه وتتحدد تخومه واطره اولاً، وان يفصل بين ما هو فاعل فيه، وما هو من الفولكلور ذي القيمة المتحفية البحتة، أشار د. اركون الى ان التراث يتضمن الاخلاق والتقاليد والحرف والآداب والشرائع وغيرها، وبوسعنا اضافة امور اخرى كالبنى الاجتماعية وانماط القرابة والنظم السلطوية واساليب تنظيم العمل وتقنين الوقت وادارته. لا يقتصر التراث على الفكر العالم والثقافات العليا

التي يركز د. اركون تحليله عليها، ولذلك فإن فعل التراث، وموقع الانقطاعات التاريخية التي تفصلنا، بوصفنا عرباً معاصرين، عن «اصول» فكرنا ومجتمعاتنا وثقافتنا ونظمنا التشريعية وغيرها، شأن غاب عن مجال النظر. كذلك الامر، ارى من الضروري الاشارة الى مسألة اساسية وهي الفرق بين ما تدعيه بعض قطاعات التراث لنفسها، وبين واقع الحال.

٢ ـ تشغل قضية الاستمرار مع التراث، والانقطاع عنه، موقعاً محورياً. ليس من شك في ان القدر الاكبر من الاستمرار الذي يفترضه اصحاب الاتجاهات السلفية واشباهها تحت عنوان «الاصالة» شأن وهمي، يغذي في المقام الاول ما اطلق عليه د. اركون عبارة «الوعي الاسطوري» القائم على الايهام بالتواصل مع الماضي. بناء على افتراض الانقطاع، وهذا الافتراض يفرضه كل فكر تاريخي يرى غلبة المعاصرة على كل عصر وانتاج واعادة انتاج التراث الماضي على صورة العصر وضمن متطلباته، بإمكاننا الشك، مثلاً، في كون التصورات الفقهية عند محمد عبده ومحمد رشيد رضا[١] قائمة فعلاً على نظرتهما الى المصالح المتضمنة في مقاصد الشرع، خصوصاً كما طورتها عبقرية الشاطبي، او على المفاهيم الاعتزالية في اصول الفقه وعلى رأسها مفهوم «الاصلح» (او «الافضل» حسب عبارة ابن رشد). الارجح ان اصل هذه التصورات مفهوم الحق الطبيعي، ومنفذ نظرية الحق الطبيعي ـ وهي اساس كل تشريع معاصر ـ الى فقه عبده ورضا، كان الاجواء المشبعة بالافكار السياسية الديمقراطية التي عاش فيها كلاهما. ولكن كون عبده ورضا غير اصيلين بالمعنى الانتسابي التاريخي الفعلي، لا يلغي اصالتهما بالمعنى الانتسابي الايديولوجي، اي ذلك المتضمن للانتساب الاسمي والنصّي الى عنوان الاسلام ـ والنص. كل نص مجال منفتح للتفسير والتأويل، ولا نهاية للمعاني التي بمقدور النص اداءها، على الرغم من الادعاء الايديولوجي بالعكس، اذ كل نص يفسر ويعاد تفسيره وتوظيفه حسب متطلبات العصور. الفرق بين عبده الايديولوجي (في **العروة الوثقى** خصوصاً وتحت اثر المراحل الاخيرة من فكر جمال الدين الافغاني) وعبده الواقعي، كبير. وليس ثمة اسلوب لتفادي انشطار اصول افكاره الا ذلك الذي يستخدمه الفكر السلفي وشبه السلفي في التحقيق النظري للوعي الاسطوري: اعتبار نظرية الحق الطبيعي (او الديمقراطية، او الاشتراكية، او العلم، او خلاف ذلك) متحققة تحققاً مسبقاً في تراثنا.

والحال كذلك، يصبح لزاماً علينا القول انه ليس هناك تراث بمعنى مطلق، بل ان التراث شأن معاصر، ولكل من الفئات السياسية والايديولوجية والاجتماعية تراث خاص بها هو كل ما ينسب الى الماضي او ما ترسب من الماضي ودخل ضمن فاعليات الحاضر، حسب عرف هذه الفئات ومما قد يستثني ما تعتبره هذه الفئات الاخرى تراثاً. في تقصّي مواقع التراث يجب الا يصار الى الركون والى البداهة.

٣ ـ ليس التراث اذاً محطة زمنية ولا هو جملة من النصوص ـ الاصول في كيانها التاريخي.

---

(١) انظر الدراسة الاكثر جدية وانضباطا في هذا المجال: Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966), pp. 103 ff. and 187 ff.

لهذا السبب، اختلفت مع د. اركون في تحقيبه لتاريخ التراث وفي تعيينه لموضع الانقطاع. يقوم تحقيب د. اركون على اعتبار «الابداع» وانقطاعه، الاعتبار الذي يقيم عليه تصنيفه لأساليب انتاج التراث التي يطلق عليها عبارة «مستويات الفكر المتصل بالتراث». عندنا ان التراث شأن يعاد انتاجه باستمرار، اذ هو افكار ونظم معاصرة تقام باسم ماضٍ اسطوري على الاغلب، ماضٍ هو عنوان ايديولوجي للاصالة قد يكون نصاً يتم تفسيره والقياس عليه، او حدثاً نموذجياً يتم اعتباره، او نظاماً اجتماعياً يتم الاقتداء به، او سلسلة سلطانية (او نسبية عامة، كالاسلام) يتم الحكم باسمها. وفي جميع الاحوال، يجري تصوير ما هو سويّ في الحاضر على انه منتسب الى ماضٍ هو صوان هذه السوية وصنوها. ليست أساليب انتاج التراث مستويات فكرية يتم الالمام بها، بصور مختلفة، بتراث واحد، فليس التراث شأناً كاملاً ومتكاملاً، ولا هو امر جاهز مكتف بنفسه ومستقل عن صانعه المعاصر.

٤ ـ لذلك اری ان تعقيب اركون لا يقوم على مبرر تاريخي صارم قدر قيامه على ارادة خلق ادوار تقدمية، عصرية، في التراث، ادوار يطلق عليها عبارة «العقلانية»، من الممكن استخدامها في سبيل وضع استمرارية بيننا وبين ماضينا. ان القول بوجود العقلانية في التراث من باب تحصيل الحاصل، فليس ثمة فكر، او عمل، او حرفة، او تنظيم اجتماعي او اداري، لا يتم بموجب مجموعة من الاسس العقلانية والمنطقية (بالمعنى الاعم الذي يتضمن القياس وغيره من انماط الاستنساب). ولكن ليس هناك ثمة عقلانية مجردة او مطلقة. ولكن هذا لا ينسحب على النظر التاريخي، فالعقلانية تاريخيا شأن موضعي، تخدم اطراً فكرية وسياسية واجتماعية معينة، والنظر العقلاني الى التاريخ يتطلب نظرية نسبية الى العقلانية في التاريخ والمجتمع، الى انماطها ومواضعها، دون النظر اليها في اطار الفصل المجرد لعصر الانوار السابق على ماركس وفرويد والانتروبولوجيا، بين العقل واللاعقل، الفصل الذي اقترنت استخداماته في العلوم الانسانية بأشخاص مثل رينان وليفي ـ برول، والذي يرى في ما هو غير عقلاني مجرد غياب العقل، عوضاً عن عقلانية خاصة مغايرة للعقلانية التكنولوجية او الوضعية.

على ذلك، علينا النظر الى العقلانية بوصفها، اولاً، الاسس التي تقوم عليها انظمة فكرية معينة، بغض النظر عن العقلانية الفطرية لهذه الاسس او عن كونها عقلية او نقلية. لا شك في ان كيمياء جابر بن حيان، مثلاً، تقوم على جملة من الاسس الرياضية الصارمة، ولا شك في كونها العلم الدقيق الاكثر تطوراً في الفكر العربي ـ وبالتالي الاكثر عقلانية. بيد ان هذا النمط الرياضي من العقلانية يقوم بدوره على اسس خرافية: فالصيغ العددية التي تمزج حسب نسبها العناصر الكيميائية من معادن وحرارة ورطوبة وغيرها، مبنية على تناسبات ذات اصول طلسمية وفيثاغورية وتنجيمية وغيرها، وليس بهذه التناسبات من برهان عقلي، بل هي مصادرات سابقة على عقلانية العلم الكيميائي[٢]. ولكن اصل هذه الاصول لا يجعل من الكيمياء العربية

---

(٢) الدراسة الاساسية هي: Paul Kraus, *Jabir Ibn Hayyan, essai sur l'histoire des idées scientifi-*

لا عقلانية، تماماً كما ان كون الاصول الاساسية للفقه نقلية وضعية، لا يجعل من اصول الفقه علماً لا عقلانياً، فإن عقلانية علم او عمل ما، هي اسس تماسكها الداخلي وصوان استمرارها النموذجي (Paradigm) . بالمقابل، ليس اصحاب الحديث واهله غير عقلانيين تاريخياً، بل ان النمط الانتسابي للفكر الذي تكلموا بموجبه يعتمد على استنساخ البدايات والاصول بصورة قد تكون على اتساقها الاكبر وصرامتها الفكرية المثلى عند ابن حزم وابن تيمية. كلاهما سلفي، بيد ان سلفيتهما كانت سلفية ممكنة ثقافياً وتاريخياً، اذ كانت، على عكس اليوم، سلفية قائمة في جو ثقافي وعلمي كان نمط التفكير السلفي الانتسابي القياسي احد ادواره المكوّنة. كلاهما سلفي، ولكن السلفية الحقة ليست في الواقع عودة فعلية الى الاصول، بل هي الغاء للتاريخ ولانصرام الزمان بين الاصول والآن في سبيل تحويل اليوم باسم الاصول، ومن ادراك ان تماهي اليوم مع اصله المرجو شأن محال. للسلفية عقلانية خاصة بها متكاملة بداخلها، قائمة على نسبة الاشياء الى اصولها وتفسيرها باسم هذه النسبة. من نافل القول ان السلفية عقلانية للوهم.

٥ ـ ليست الفلسفة اذاً، نقيض السلفية، الا في الفصل المجرد بين العقل واللاعقل المشار اليه. اضافة الى ذلك، في الفلسفة العربية اتجاه سلفي ليس قليل الشأن، يتمثل في منحاها الاسطوري في نسبة الحقيقة ـ وكون الحقيقة المنتسب اليها فلسفية وليست نقلية، لا ينفي عنها صفة «الاصل» الاسطوري. لدى ابن رشد مثلاً مفهوم شبه سلفي تنتسب الحقيقة الفلسفية فيه حصراً الى اعمال ارسطو. تضحى مهمة الشروح والتلخيصات ابراز هذه الحقيقة الاولى على حساب التاريخ الفلسفي العربي وغيره، بإزالة ركام الباطل، اي التاريخ الفاصل ما بين ارسطو وابن رشد، بين الاصل والآن. وبما ان الاصل شأن لا يمكن الانتقاص منه، ولا تعارض فيه، ينقذ ابن رشد ارسطو من نفسه: فمن مهام التعليق على ارسطو ابراز ولفظ الاقية الخطابية والجدلية التي استخدمها ارسطو نفسه، ونسخها بما هو «حقيقي» او «اصلي» فيه[٣]، تماماً كما يصار الى درء التعارض في القرآن بالرجوع الى مفهوم النسخ. اما الفارابي الذي رأى في افلاطون ايضاً اصلاً لا يمكن الشك في سلامته فقد قام بالتوفيق والجمع بين رأي الحكيمين على اعتبار وحدة الحقيقة ووحدة الاصل. ويشترك ابن رشد مع غيره من فلاسفة العرب (مسلمين ومسيحيين وصابئة) في اقامة تأريخ اسطوري للفلسفة[٤] يتضافر مع تاريخ الانبياء وينتهي الى ادريس المتماهي في التأريخ الفلسفي العربي للفلسفة مع هرمس. لا اعتقد ان هذا كان اساساً من باب التقيّة. يبدو وكأن الاحالة الى الاصول، اي استنساخ البدايات في العلوم، في الفلسفة، في الفقه، في التاريخ (تفسير الاشياء بالرجوع الى الاوائل)، في اللغة، في آداب الملوك (الاقتداء

---

ques dans l'Islam, Mémoires Présentés à l'Institut d'Egypte, no. 45 (Le Caire: Paul Kraus, 1943), = vol. 2, pp. 173, 187, and 224 ff.

(٣) مثلاً: ابن رشد، **كتاب السماع الطبيعي** (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)، ص ٢ ـ ٣.

(٤) R. Arnaldez, «L'histoire de la pensée grecque vue par les Arabes,» *Bulletin de la société française de philosophie,* vol. 72, no. 3 (1978), pp. 117-168.

والاعتبار بما مضى) - يبدو ان هذا المنحى السلفي كان خاصية مورفولوجية واركيولوجية اساسية في الفكر العربي، تتمثل في تفسير الاشياء، واستخراج الاشياء بالرجوع الى اصول وضعية واحداث اولى[٥].

٦ - المنحى السلفي وظيفة سياسية: احالة صفة اليوم عن اليوم، وتغييبه باسم الامس، واقامة اليوم ليس على اساس واقعه، بل لمصلحة من هو قادر على تدعيم الادعاء بتمثيل الماضي دعماً سلطانياً، او من يطمح الى هذه المقدرة على الدعم: من هذا الباب الانظمة «التقدمية» العربية التي تدّعي الانتماء الى الاصول الاسلامية، والفئات الاجتماعية النافلة والمعترضة على مصيرها التاريخي باسم الاسلام. لذلك فإنه ليس بالشأن المبرّر الذهاب مع اصحاب الرأي السائد والقائل بأن التراث شيء جاهز، واننا ورثة تركة جاهزة، اسلامية وغير اسلامية، نقلية وعقلية، متحجرة ومتفتحة، خرافية وعقلية. قد يناسب هذا التصنيف بعض الاغراض المدرسية، ولكنه ينافي حقيقة اساسية هي ان دور العقل في اللاعقل، ودور اللاعقل في العقل، شأنان اكثر اهمية من الفصل بين الواحد والآخر، وان مهمة المؤرخ تعيين الاشكال الفاعلة تاريخياً لتضافر الاثنين في اقامة الفكر والدين والمجتمع، وتعيين الاشكال والاطر التي يصار الى انتاج التراث فيها في يومنا.

ان المشروع الدارج اليوم والذي يروم الى الفصل بين ما هو صالح في التراث وما هو طالح، في سبيل الاستئناس بالاول واستبعاد الثاني، مشروع يقوم على خرافة انتسابية، تروم التسمي باسم التراث، من دون ان تكون في الحقيقة قادرة على الاستمرار معه. في نهاية المطاف، الخرافة الانتسابية، والفهم الماضوي للتراث، يعملان على حجب معرفة اليوم، ونزع الفكر عنه، وتركه حكراً على اصحاب المصالح السياسية اليومية.

---

(٥) لمناقشة خصبة لهذه الامور، انظر: وضاح شرارة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في اصول صناعة التأريخ العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، الفصل ٤، والنقاش الاكثر شمولاً عند:
A. Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press), chaps. 4, 5, and 6.

تعقيب ٣

د. علي عيسى عثمان (*)

١ ـ التراث والمنهج

هذه الورقة ليست تعليقاً بالمعنى المتعارف عليه. فبعد دراسة ورقة د. اركون ودراسة غيرها من المحاولات المعاصرة في التبصر بهوية التراث العربي الاسلامي ومحتواه، رأيت ان اغراض هذه الندوة (وبالتالي اغراض الفكر العربي الاسلامي المعاصر) لا تتحقق بالتعليق المباشر وبالمعنى المتعارف عليه بقدر ما تتحقق بطرح نظرة اخرى تضاف الى المحاولات الموجودة في تحديد هوية تراثنا ومحتواه.

سمحت لنفسي بأن أخرج عن التقليد في هذا الموقف لأهمية، بل ولضرورة، التوصل الى رؤية واضحة لتراثنا في هذه المرحلة الدقيقة في حياتنا كأمة، وذلك لعدة اسباب، من اهمها: ان التصور الذي سأطرحه في هذه الورقة للتراث العربي الاسلامي تصور جديد في معالمه الكبرى، ولم يطرح من قبل في الفكر العربي الاسلامي المعاصر اولاً، وثانياً، لأنه يقوم على منهج مختلف اختلافاً كبيراً عن المناهج السائدة في محاولات تحديد هوية التراث ومحتواه، ونعتقد انه (هذا المنهج) هو الاصلح لكشف حقيقة هوية تراثنا ومحتواه. وثالثاً، لأننا نعتقد ان هذا التصور هو الاصلح لكشف ما يحمله تراثنا من فكر فلسفي واجتماعي.

والذي يستوقفني اكثر من اي شيء آخر في جميع المحاولات التي يحاول اهلها التبصر بهوية تراثنا وبمحتوَاه، او بآثاره في تكوين «عقليتنا» (وهو الذي جعلني اختار ان اطرح تصوراً آخر لتراثنا يختلف عن تلك المحاولات) هو ما يلي:

اولاً: ان تلك المحاولات تعزل الاسلام عما سبقه من مسيرة للحضارة البشرية، وتهمل

(*) خبير في شؤون التربية والفكر الاسلامي والاجتماعي. كان لا بد من الاختصار الشديد لتعقيب د. علي عيسى عثمان لأنه كما يقدر هو ليس تعقيباً على البحث وانما هو بحث مستقل بذاته. (المحرر)

آثار دوره في تغيير مجرى تلك المسيرة في بناء التراث العربي الاسلامي .

ونقطة البداية لتتبع تراث العرب والمسلمين، ولتحديد الاصول التي توجه بها ذلك التراث، لا تبدأ بفكر المسلمين، وانما تبدأ بتحديد ما كان يسود العالم قبل القرآن من تفسيرات للوجود ونظرة الى الانسان والى المجتمع البشري ومن نظرة الى العلم والمعرفة من جهة، ثم ببيان وتحديد موقف القرآن الكريم من كل اصل من هذه الاصول من جهة اخرى.

ثانياً: ان تلك المحاولات في التبصر بهوية تراثنا ومحتواه، لا ترى، ولا تحاول ان ترى، فعل آثار الحضارات القديمة التي سبقت الاسلام في تشكيل عقول وقيم المسلمين الذين جاؤوا من تلك الحضارات في استجاباتهم للاسلام الموجود في القرآن والسنّة.

ثالثاً: ان المحاولات التي تحاول التبصر بهوية تراثنا ومحتواه لا تحاول ان تستخلص من القرآن الكريم ومن السنة الاصول الكبرى التي يقوم عليها نظام الحياة (او الدين) في الاسلام. وبالتالي لا تحاول ان تقيم من هذا النظام مرجعاً لها للنظر في استجابات المسلمين لهذا النظام .

رابعاً: ان تلك المحاولات في التبصّر بهوية تراثنا لا تحاول ان تبين آثار الاستعمار الغربي الحديث في تغيير مجرى الحضارة العربية الاسلامية الى مجرى آخر. ولا تحاول بالتالي تبين آثار ذلك في ما حدث في تراثنا، ولا في ما حدث في انفسنا تجاه ذلك التراث بفعل هذا المجرى الجديد.

٢ ـ التراث البشري قبل الاسلام

لا ندرك اهمية ما جاء به القرآن الكريم من نظم في تحرير الانسان من الاساطير ومن الانسان، وفي توجيهه الى الحقيقة والى العلم، ما لم نتعرف على ما كان يسود العالم عند نزوله من نظام في الحياة وعلى موقع الانسان في ذلك النظام ومكانة العلم فيه. فنحن نملك اليوم مكتبة ضخمة من الاديان والحضارات التي كانت تسود العالم قبل الاسلام نستطيع ان نستخلص منها الخصائص الكبرى لنظرة تلك الاديان والحضارات الى العالم والى الانسان والى موقعه في ذلك العالم وفي المجتمع، ولا يستطيع العربي او المسلم ان يقدر تراثه حق قدره، ويتعرف على ما حرك هذا التراث من مبادىء وقيم تعرفاً كاملاً، إلا اذا تعرّف على ما كان يخضع له الانسان قبل الاسلام من نظام في الحياة.

عندئذٍ فقط يستطيع العربي والمسلم أن يدرك ان من اكبر واهم خصائص تراثه تحدي جميع الاديان والحضارات التي لا تعترف بالانسان كانسان وبكفاءة قدراته العقلية في التمييز بين الباطل والحق، والتي لا تعترف بوظيفة الحقيقة وعلم الانسان بها في الدين او في نظام الحياة الذي ينبغي ان يخضع له الانسان، ويدرك ايضاً ان القرآن عندما جعل نفسه في مواجهة دائمة مع كل ما سواه اعترافاً منه بالانسان وبكفاءة قدرته العقلية في كشف الحقيقة، وتوظيفاً لعلم الانسان للحقيقة كما هي موجودة في الانسان وفي العالم من حوله، جعل كذلك التراث الذي

قام عليه ايضاً في مواجهة دائمة وجهادية، فكرية وغير فكرية، مع كل تراث لا يقوم على هذا الاعتراف بالانسان وعلى هذا التوظيف لعلم الحقيقة.

٣ ـ ما تميز به التراث العربي الاسلامي من اصول

نعود الى القرآن الكريم لاستخلاص الاصول الكبرى التي قام عليها التراث الاسلامي وتوجه بها، لأنها هي الاصول التي فصلت بين تراث الشرك وتراث الكهنوت الذي كانت تخضع له البشرية من جهة، وتراث التوحيد الذي قام على الاعتراف بكفاءة قدرات الانسان العقلية من جهة اخرى.

ولا نكون في مجال ما صارت تعنيه عبارة «الدين» عندما نحاول ان نميز ما كان قبل القرآن من نظرة الى الوجود والى الانسان وبين ما جاء به القرآن من نظرة. ولكننا نكون في مجال مقارنة الاصول الكبرى التي تصلح او لا تصلح لنظام حياة الانسان. او بكلام آخر، في مجال مقابلة الاصول التي لا يمكن ان تتولد منها وبالايمان بها حضارة انسانية علمية وتقدمية، مع ما يقابلها من اصول اخرى هي وحدها القادرة على توليد مثل هذه الحضارة.

استبدل القرآن الكريم جميع الاصول التي ذكرناها في نظام الشرك وفي نظام الكهنوت بأصول اخرى، وكان بذلك اكبر عملية من الهدم الخلاق في تاريخ البشرية. استبدل نظام الشرك ونظام تقسيم الوجود الى عالم «مقدس» وآخر «غير مقدس» بنظام التوحيد الذي جرد العالم وجرد كل شيء وكل حدث فيه من الالهة والارواح والعفاريت، فكشف عن حقيقة هذا العالم وعن حقيقة كل شيء وكل حدث فيه. واستبدل نظام الكهنوت بالاعتراف بقدرة كل انسان بالغ عاقل على التمييز بين ما هو باطل وما هو حق، وبالاعتراف بكفاءة قدرات كل انسان بالغ عاقل في كشف الحقيقة وفي التصرف بها على الحق. ولأول مرة جعل علم الانسان بالحقيقة، كما هي موجودة في نفسه وفي العالم من حوله، سبيل الانسان الى النظر في ما هو باطل وفي ما هو حق، ومن ذلك النظر الى التوحيد.

ولا تتسع هذه المناسبة لاستعراض مفصل للأصول التي اقام عليها القرآن نظام حياة الانسان[1]. ولكن من الضروري ان نشير اليها لأنها هي الاصول التي استجاب لها المسلمون في تكوين تراثهم، ولأنها هي الاصول التي انطلقت منها الحضارة الغربية الحديثة.

اولاً، انفراد القرآن الكريم بتعريف «لما هو الانسان؟». جعله الاصل في تكليف كل انسان بالغ عاقل بالنظر في ما هو باطل وفي ما هو حق، وبطلب علم الحقيقة كما هي موجودة في الانسان وفي العالم في عمليات هذا النظر. وجعله هو الاصل في مساواة كل انسان بكل انسان آخر في ما يأتي به من فطرة ومن قدرات عقلية وارادة اخلاقية.

---

(١) انظر: علي عيسى عثمان، «الاعتراف بالانسان هو الاصل في حقوق الانسان: الاسلام والديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٦٨ (تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٨٤).

ثانياً: انفرد القرآن الكريم بنقل العلم من علم الكهنة الى علم الاشياء كما هي في حقيقتها. وجعل هذا العلم الاخير هو سبيل الانسان الى التحرر من الباطل والى التوجه الى الحق وبه. وجعله هو ما تنمو به طاقات الانسان.

ثالثاً: انفرد القرآن الكريم بنظام كلي وفريد في التوحيد، كان هو التفسير الكلي للوجود ولكل شيء فيه، ولموقع الانسان فيه.

٤ ـ استجابة المسلمين للاسلام

كيف استجاب المسلمون، وبصورة خاصة بعد خروج مركز الاسلام من الجزيرة، للاسلام الذي في القرآن والذي ظهر في قيم وفي اتجاهات الرسول واصحابه؟ وما الذي التقطه هؤلاء المسلمون من ذلك الاسلام؟ وما الذي عطلوه منه؟

وهل استنفد تراث المسلمين كل ما كان يحمله نظام الدين في القرآن من اصول؟ فهل استنفدوا ما تحمله نظرة القرآن الى الانسان، وما تحمله نظرته الى عالم الشهادة، وما تحمله نظرته الى التوحيد، بالفكر الفلسفي والاجتماعي والتربوي الموجود فيها؟

هذه الاسئلة اسئلة كبيرة وخطيرة وحساسة. ولكنها هي الاسئلة التي تنتظر الدراسة من اجل تحديد موقفنا من الاسلام ومن التراث الاسلامي. وهي امثلة لا يمكن ان تتم دراستها دراسة كاملة وموضوعية بدون النظر في تدخل ما كان قد جاء به هؤلاء المسلمون من قيم نحو الانسان ونحو العلم والمعرفة، وما كانوا قد تعودوا عليه من انظمة اجتماعية، سياسية وغيرها، في استجاباتهم للاسلام الموجود في القرآن وفي السنة.

ورأينا ان تراث المسلمين في مجمله كان مزيجاً من الاسلام القرآني والسني من جهة، ومما كان قد ترسخ في بيئة المسلمين من قيم ومن انظمة سياسية وغيرها، استمرت فيهم وفي بيئتهم بعد الاسلام من جهة اخرى. ورأينا ان المسلمين سوف لا يتحررون من ذلك التراث الا بتحرير نظام الدين الموجود في القرآن، والذي اشرنا اليه، مما فعلته رواسب الحضارات القديمة في ذلك التراث.

ولبيان ذلك، وانتظاراً للدراسات الحضارية اللازمة لهذا التحرير، سنقتصر هنا على بعض التساؤلات التي تشير الى ان تراث المسلمين لم يكن وليداً خالصاً، ولا كان مرآة صادقة للاسلام الموجود في القرآن.

أ ـ صدارة الفقه: اول ما يلفت النظر في تراث المسلمين صدارة الفقه فيه، حتى صار الفقه في النهاية هو ما يمثل الاسلام في حياة المسلمين الخاصة والعامة، وصار الفقهاء هم المنظّرون في السياسة وفي غيرها من المجالات الاجتماعية.

ب ـ الاجتهاد: صار الاجتهاد في الاسلام اجتهاد الفقه. وصارت مناهجه كلها في منهج الفقه في استنباط الاحكام. وهذا الاجتهاد يفترض ايضاً ان الحياة كلها مجموعة من المسائل،

وان كل مسألة فيها يعرف موقف الاسلام منها بابستقراء نصوص معينة او اخبار معينة. وهكذا تحول الاسلام الى مجموعات من النصوص. كل مجموعة منها هي الاكثر ارتباطاً بالمسألة المطلوب موقف الاسلام منها. فيتم تصور الدولة الملائمة للاسلام باستقراء مجموعة معينة من النصوص والاخبار، ويتم تصور نظام التربية بمجموعة اخرى تتعلق بالعلم وبطلبه... وهكذا.

فكيف طغى هذا النوع من الاجتهاد على غيره؟ هذه ظاهرة تتطلب الحرص على تقنين الاسلام، وهو حرص لا يستكمل فهمه الا بالنظر فيما كان قد ترسخ في عقول المسلمين من قيم وعادات قبل الاسلام.

ثم هل هنالك انواع اخرى من الاجتهاد، وانواع اخرى من المناهج، ولم يكن لها اثر في حياة المسلمين العامة لأنها لم تبرز امام طغيان المنهج «النصوصي»؟ فمثلاً، ما هو نوع الاجتهاد الذي يدخل في عمليات الشهادة؟ او، ما هي العمليات العقلية والفلسفية والحضارية التي يعتمد عليها الانسان عندما يريد ان يميز بين الباطل والحق؟ بين الآلهة الكاذبة، والعقائد الباطلة وغيرها؟

ومثلاً، ما هو نوع الاجتهاد اللازم والقادر على بناء نظام سياسي، او بناء نظام تربوي يستوعب مقاصد الاسلام واغراضه في نظرته الى الانسان؟ وهل يصلح اجتهاد الفقهاء لبناء مثل هذه الانظمة؟ فالبناء السياسي لا يقوم من اجل تحديد شرط الامامة او الخلافة، وتحديد مؤهلات اصحابها وما يقيد سلطانهم. ولكنه يقوم من اجل رعاية نظرة معينة الى الانسان وحمايتها. فلماذا طلبنا النظام السياسي الملائم للاسلام من النصوص والاخبار المتعلقة بالخلافة ولم نطلبها من نظرة القرآن الى الانسان؟ وهكذا في بناء الانظمة الاخرى التربوية والاقتصادية وغيرها؟ هذه ظاهرة في التراث لا تدرس دراسة وافية بدون النظر في ما كان المسلمون قد توارثوه وتأصل في نفوسهم قبل الاسلام.

ج - **العلم**: العلم كما ورد في القرآن معناه «معرفة الاشياء على حقيقتها» (المفردات للاصفهاني). فكيف ولماذا تحول العلم من هذا المفهوم الى علم «العلوم الدينية»؟ ولماذا صار علم الاشياء كما هي في حقيقتها علماً هامشياً في حياة المسلمين عامة؟

ولماذا انقسم الناس الى «خاصة» والى «عامة» مع ان القرآن جعل من انسان بالغ وعاقل مجتهداً ومجاهداً؟ وهل التخصص في علم من العلوم، او في ميدان من الميادين الدينية يعفي الانسان العادي من الاجتهاد اللازم ليصير مسلماً؟

هذه التساؤلات وامثالها حول سيادة الفقه وسيادة منهجه في ترجمة الاسلام في حياة المسلمين تثير السؤال الذي اشرنا اليه من قبل. وهو: «هل كانت استجابة المسلمين للاسلام الموجود في القرآن والسنة استجابة خالصة وكاملة لذلك الاسلام؟». واذا لم تكن، وهذا هو موقفنا، «فما هو الاسلام الذي نعود اليه؟ ومن اين نطلبه؟ وكيف؟»، ثم «ما هو موقع تراث المسلمين من هذا الاسلام؟».

٥ ـ انفتاح الاسلام للعلم وللتقدم

اما الاسلام الموجود في القرآن، وهو الذي اشرنا الى نظامه الكلي والى اصوله الكبرى التي يقوم عليها ذلك النظام، فهو نظام مفتوح لكل علم يكشف عن الحقيقة، ومفتوح لكل تجربة في فنون ترجمة الاصول والمبادىء الى واقع والى انظمة ومؤسسات اجتماعية. .

وتراث المسلمين ليس المصدر الوحيد لتطوير معرفتنا بالاصول التي يقوم عليها نظام الدين في الاسلام. فليس هو المصدر الوحيد لمعرفة الانسان ولمعرفة ما ينبغي ان يحيط به من بيئة علمية او سياسية او تربوية، وليس هو المصدر الوحيد لكشف آيات الله في خلقه ولتسخيرها في حياة الانسان. فكل علم في هذه المجالات هو علم للاسلام. ومن منظور هذه الاصول ليس هناك ما هو «علم دخيل» على الاسلام ما دام ذلك العلم يكشف عن الحقيقة كما هي موجودة في الانسان وفي العالم. والاسلام ليس حكراً على المسلمين، ما كشفوه منه كان هو الاسلام وما لم يكشفوه كان خارج الاسلام. الاسلام نظام للانسان يقوم على ما في حقيقة الانسان من طاقات، ويقوم على ما في حقيقة العالم وما فيه من أدلة. وكون الاسلام صالحاً لكل زمان ومكان ليس في شمولية احكامه الشرعية وتكاملها، بل هو في التصاق نظامه والتصاق اصوله بالحقيقة وبعالمية الحقيقة.

ونحن امة ترى نفسها «خير امة اخرجت للناس»، وواقعها يشهد على عكس ذلك. فهل هذا الواقع يشهد على صدق او عدم صدق هذا القول (بأننا خير امة اخرجت للناس)؟ ام انه يشهد على حال هذه الامة فقط؟ وهذا السؤال هو اكبر واخطر ما نواجهه من تحديات. وللجواب عليه، ولكي لا نبقى عرضة للدعاية الغربية ضد الاسلام، ولكي لا نبقى ايضاً في سجن تراث جعل من الاسلام نظاماً في السلوك فقط، علينا ان نعزل معنى «خير امة اخرجت للناس»، ونطلب هذا المعنى من نظام الدين الموجود في القرآن، وبصورة خاصة من نظرة القرآن الى الانسان والى العلم والى المعرفة والى التوحيد وان نعزل حال امة المسلمين ونطلب تفسير هذه الحال من استجابات المسلمين للاسلام القرآني، ومن تواجد الاستبداد والقبلية مع الاسلام في صنع حال هذه الامة، ومما فعله الاستعمار في تغيير مجرى تطور هذه الامة الى مجرى آخر.

عند ذلك تتضح الرؤية لما ينبغي ان نتوجه به من اصول، ولما ينبغي ان نتحرر من تراث. وفي هذه العملية الضخمة لا يوجد علم تصدق عليه صفة العلم، ولا يوجد فن في ترجمة الاصول والمبادىء الى انظمة سياسية وتربوية وغيرها، ما يمكن ان يكون غريباً او دخيلاً على الاسلام.

وفي هذه العملية الضخمة سينكشف لنا ان الاصول التي انطلقت منها الحضارة الغربية الحديثة، لا تختلف عن الاصول الموجودة في القرآن في اعترافها بقدرة الانسان على كشف الحقيقة، وبالتمييز بين الباطل والحق بمفرده ودون وساطة كهنوتية، وفي افتراضها ان الحقيقة موجودة في ما يكشفه الانسان عن حقيقة نفسه وعن حقيقة العالم من حوله. وسنرى من جملة ما سنرى ان التربية الحديثة في آخر ما تطورت اليه صارت تقترب من ثقة القرآن بكفاءة قدرات الانسان العقلية والاخلاقية في تنظيم حياته الخاصة والعامة.

تعقيب ٤

د. الأب جورج شحاتة قنواتي (*)

اني مبدئياً متفق مع د. اركون في تحليله الدقيق للتراث العربي او بالاصح التراث الاسلامي وتحديد محتواه، واحبّذ اقتراحاته لوضع برنامج عملي شامل.

هذا وإني اتفق بوجه خاص مع الباحث عندما يميّز بين الفكر العربي المدرسي الضيّق المتشبث بمفهوم خاطىء للعقيدة الدينية، وهو امر يجعل التراث منعزلاً عن العلوم العصرية وبيْن الفكر المستنير المتفتّح الذي لا يتردّد في الاستفادة من الاستكشافات المهمة التي تقودنا اليها نظرة تاريخية وفيلولوجية للتراث ولإحيائه.

اما ملاحظاتي فسأذكرها باقتضاب:

اولاً: إن الباحث، بعد ان اشار الى ان هناك فرقاً بين العروبة والاسلام، ركّز بحثه على التراث العربي الاسلامي فحسب. وهو يعلم مثلي ان التراث العربي المسيحي له وزنه في تكوين الحضارة العربية. ودليل بسيط على صحة هذا القول تكشفه الموسوعة التي نشرها سنة ١٩٠٠ العلامة جورج غراف بعد خمسين سنة من العمل الجادّ الدؤوب، واحتوت على خمسة مجلدات ضخمة خُصّصت لتاريخ الادب العربي المسيحي منذ نشأته حتى القرن التاسع عشر. وهذا المؤرخ يتساوى مع بروكلمان المشهور في تاريخ الادب العربي. وقد جمع في هذه الموسوعة الكبيرة كل البيانات التي استطاع الوصول اليها في جميع مكتبات العالم حيث توجد مخطوطات او كتب لمؤلفين مسيحيين من العرب. ان مثل هذه الوقائع التاريخية لا يمكن اغفالها.

النقطة الثانية، تتعلق بالاشارة الى اهمية التراث العلمي عند العرب.

نقترح انه بدلاً من ان تواصل أبواق الدعاية الاطناب بعظمة العرب وتفوّقهم على جميع

(*) رئيس معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان ـ القاهرة.

شعوب العالم في اكتشافاتهم الفكرية، ان تنشر بطريقة علمية هذه المؤلفات التي ألّفوها في ميادين شتى من العلوم والفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والموسيقى.

ويسرني ان انوّه هنا بالعمل الذي قام ويقوم به نخبة من علمائنا العرب مثل د. نظيف بالنسبة لمؤلفات ابن هيثم، والدكتور زكي اسكندر الذي خصّص رسالة الدكتوراه في اكسفورد مع الاستاذ فلتزر عن ابي بكر الرازي، والاستاذ رشدي راشد الذي نشر نصوص ديوفانتس العربية في باريس، والدكتور بول غليونجي الذي ترجم الى الانكليزية اعمال ابن رشد الطبية وقد شاركته في هذا العمل، وايضاً د. جورج صليبا في امريكا.

وهذا العمل في ميدان إحياء التراث العربي لا يتطلب باحثين متمكّنين من اللغة العربية فحسب، وانما معرفة واسعة في اللغات اليونانية واللاتينية لمقارنة النصوص المترجمة ببعض مصادرها.

ومعنى هذا ان إحياء التراث والانفتاح على الثقافات العالمية الاخرى وما يُستوحى منها لا يتحقق بالتقوْقع داخل التراث العربي وحده، لو اردنا ان يكون تراثنا حياً وذا صبغة عالمية. واجبنا يقضي ايضاً بأن نكون ملمّين بتراث اخواننا في الانسانية. وانه ضربٌ من ضروب التعالي والتشامخ ان نعتبر انفسنا شعباً مختاراً من الوجهة الثقافية وان تراثنا العربي لا مثيل له في العالم قاطبة. هذه مبالغة ولونٌ من الشعارات الجوفاء التي تصلح فقط للاستهلاك المحلي ولا طائل وراءها.

إني كعربي يعتزّ بلا شك بتراثه العربي اقول بصراحة ان انتمائي للامة العربية لا يمنعني من ان يكون تقديري لتراثها مصحوباً بالتريث والاتزان والحكم السليم ولا يثنيني ايضاً عن الاعتراف بثقافات شعوب اخرى جديرة بالاحترام والاعجاب.

لِيُسمح لي ان انوّه بالدور الاساسي والريادي الذي لعبه المسيحيون العرب في احياء التراث العربي في عهد النهضة الحديثة حين كان الشرق مغْلقاً على نفسه الابواب اغلاقاً يكاد يكون تاماً والجهل مخيماً على الوطن العربي بأسره بسبب الحكم التركي.

لقد نهض اشقاؤنا اللبنانيون ليكونوا في مقدمة الرواد الذين احيوا التراث العربي وأضافوا اليه. فهناك مثلاً ابراهيم الحاقلاني في القرن السابع عشر، خرّيج مدرسة روما ومدّرس العربية والسريانية في المدينة نفسها وفي الكوليج دي فرانس في باريس، والذي كتب في تاريخ العرب وأنسابهم والفلسفة الشرقية وله معجم عربي لاتيني لا يزال مخطوطاً في مكتبة باريس وكذلك خلاصة اللغة العربية طبع سنة ١٦٢٧.

وفي اواخر القرن السابع عشر ظهر المطران جرمانوس فرحات ـ المتوفي سنة ١٧٣٣ في حلب وقد كان من الذين وضعوا اساس النهضة في الشرق ـ وكان يعرف اللغات العربية والايطالية واللاتينية والسريانية كما كان ضليعاً بالعلوم الفلسفية وعلوم العرب والتاريخ العام والخاص، فضلاً عن العلوم اللاهوتية. وكان له ايضاً إلمام واسع في علوم اخرى كالطب والكيمياء والفلك

والطبيعيات. وقد سافر الى روما والى اسبانيا حيث تفقّد ما بقي من آثار العرب، وحصل على بعض المخطوطات. وأنشأ في حلب مكتبة جمع فيها مخطوطات عربية نفيسة في النحو والاعراب واللغة والعروض والادب والفلسفة. ومن كتبه المشهورة **بحث الطالب** في الصرف والنحو الذي ظل معتمداً في المدارس الى عهد غير بعيد.

ومن تلامذة مدرسة روما الاب بطرس مبارك المتوفّى سنة ١٧٤٧ الذي تخرّج بالعلوم واتقن من اللغات سبعاً: العربية والسريانية واللاتينية واليونانية والعبرية والايطالية والفرنسية وقد ترجم الى اللاتينية عدة مؤلفات وطبع عدة كتب عربية.

وهناك اسرة السمعانية الشهيرة التي ساهمت في نهضة الشرق مساهمة فعّالة ومن اشهر اعلامها يوسف سمعان البستاني المتوفى سنة ١٧٦٨ وهو الذي وضع فهرساً للكتب الشرقية المخطوطة في مكتبة الفاتيكان ولخّص مضمون تلك المخطوطات احسن تلخيص، وألّف كتابه الشهير **المكتبة الشرقية** وقد بلغ عدد مؤلفاته المائة.

اما المطران اسطفان عوّاد السمعاني فقد وضع فهرست المخطوطات الشرقية في المكتب الميدتشية بمدينة فلورنسا، ونقل تاريخ ابن العبري الى اللاتينية.

والخوري ميخائيل الغزيري المتوفي سنة ١٧٩٤، الذي دعي الى مدريد وعيّن اميناً اولاً لمكتبة الاسكوريال الشهيرة، قد ألّف كتاباً يصف فيه كنوز هذه المكتبة التي تعدّ من اغنى المكاتب الغربية بالمؤلفات العربية والاسلامية خاصة.

وفي القرن التاسع عشر كان من مشاهير نهضة الادب العربي الشيخ ناصيف اليازجي المتوفي سنة ١٨٧١ وكان واحداً من اسرة اليازجي التي أنجبت ناصيف وابراهيم ووردة. ألّف كتاب **مجمع البحرين** ومؤلفات عديدة في النحو والصرف واللغة وفي المنطق والشعر. وجدير بالذكر ان نشير هنا ايضاً الى ان اول مطبعة دخلت البلاد هي المطبعة التي انشئت سنة ١٦١٠ في دير قزحيا بلبنان. وظهرت الطباعة في حلب نحو سنة ١٧٠٣ وقد صَنع امهات الحروف الشماس عبدالله الزاخر وبعد ذلك تعددت المطبعات وتنوّعت ومن اشهرها المطبعة الكاثوليكية في بيروت ومطبعة دار المعارف في القاهرة وقد نشرتا مئات من روائع التراث العربي.

اما فيما يتعلق بالقرن العشرين فسأكتفي بسرد اسماء بعض الشخصيات من المسيحيين العرب الذين برزوا في ميادين مختلفة من الثقافة العربية بعد ان تشبّعوا بعصارة التراث العربي القديم. إن هؤلاء استطاعوا بما كانوا يتمتعون به من حيوية وروح خلاّقة ان يعبّروا بلغة عربية اصيلة وفُصحى، وفي الوقت نفسه سلسة ودارجة، عن مشاكل العصر وانفعالات الانسان العربي.

في الشعر ـ خليل مطران، عادل الغضبان، خليل شيبوب، نقولا فياض، ايليا ابو ماضي.

في الصحافة ـ فؤاد صرّوف، داوود بركات، سلامة موسى، انطون الجميل، ابراهيم

المصري، صديق شيبوب، بشارة تقلا، عزيز ميرزا.

في الفلسفة ـ يوسف كرم، جميل صليبا، يوسف مراد، نجيب بلدي، فرح انطون، شبلي شميل.

في الادب ـ جبران خليل جبران، الآنسة ميّ، امين الريحاني، فليكس فارس، بشارة الخوري، نجيب الحداد، طانيوس عبده، بشر فارس.

في التاريخ ـ فيليب حتي، الاب لويس شيخو، انطون الصالحاني، جرجي زيدان، اسد رستم.

في اللغة ـ الاب انسطاس الكرملي، الاب مرمرجي.

في المسرح ـ جورج ابيض، نجيب الريحاني، عزيز عيد.

ويسرني في هذا المقام ان اشير الى ان مساهمة المفكّرين المسيحيين العرب في معالجة المشاكل الثقافية والسياسية والادبية التي تعرض لها الشرق الاوسط في السنوات الفاصلة للنهضة قد تناولها باسهاب كتاب ألفه هشام شرابي المعنون.

ولا اريد ان اطيل الحديث حول هذا الموضوع الذي لا يوفيه حقّه اضعاف ما قيل بشأنه فليس هنا مجال التوسع والعرض المفصّل.

واعتقد اني لا احتاج الى ان اؤكد للدكتور اركون شعوري الخالص بالتقدير والاعجاب بما يبذله من جهد لإثراء تراثنا العربي بأسلوبه الأخّاذ والمتطور الذي يعالج الامور بوسائل العلم الحديث وبفكر متحرر لا يبتعد ابداً عن المنهج العقلاني.

وما قد ابديته من ملاحظات لا يتعارض في شيء مع آرائه السديدة وتوجيهاته الرشيدة وانما قُصد منه مجرّد استكمال صفحة تاريخية من تراثنا العربي.

تعقيب ٥

د. صبحي الصالح (*)

من عرف الزميل د. محمد اركون كما عرفناه، واطّلع على آرائه في كتبه ودراساته وبحوثه كما اتيح لنا الاطلاع عليها، أيقن انه من اقدر علمائنا المسلمين على معالجة قضايا التراث، ولا سيما من زاوية «اجتماعية المعرفة» التي نشاطره العناية بها الى ابعد الحدود. وتعليقاتنا على بعض النقاط في بحثه القيّم، اذا اشتملت على شيء من النقد، لن تغضّ من مكانته الرفيعة في الدراسات العربية والاسلامية.

اولاً: انطلق د. اركون من معيار الزمن لتحديد مفهوم التراث، فهو في نظره ما فرضه الزمان، اي الاجيال السابقة، على الجيل الحاضر، وهو على هذا سنّة الآباء واخلاقهم وتقاليدهم التي لا بدّ لنا من وضعها برمّتها «موضع البحث والنقد والتقويم في ضوء الاكتشافات الحديثة لماهية الطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ».

ونحن بكل بساطة ووضوح نستسيغ معه نظرته الى كنه التراث وتطلعه الى تناوله بالدراسة النقدية، بعد ان اضفى عليه الزمان هالة من التمجيد والتقديس. ومن حق الزميل علينا هنا ان نشيد بنقده للعقل الاسلامي، اي عقل المتحجرين الجامدين قدامى ومحدثين، على رغم اشادته التي كررها بجوهر الفكر الاسلامي الاصيل، ولا سيما فيما سمّاه «خبرة المدينة» في عصر الوحي والتنزيل، كما صرح في انتاجه الفكري الاخير باللغة الفرنسية[١]. وموقفه النقدي هذا نابع من نزعته «الليبرالية» المطلقة التي نشاركه في جوهرها بتحفظ وعلى غير اطلاق، والتي نرجو زملاءنا المفكرين الاسلاميين المعاصرين الا يقسوا عليه وعلى امثاله بسببها، لأن كل رفض للنزعة «الليبرالية» مهما تكن مطلقة ومفرطة ومتفلتة من القيود، سوف يقابل حتماً برفض امرّ واقسى

(*) نائب رئيس المجلس الشرعي الاسلامي الاعلى، واستاذ في الجامعة اللبنانية ـ بيروت.

(١) Mohammad Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maison Neuve, la Rose, 1984).

للنزعة السلفية مهما يطور اصحابها صياغتها ومنهجيتها، ومهما يخلع عليها بعضهم، ونحن منهم، اسم السلفية التجديدية «النيوسلفية» لتخليصها من التبريرية والتوفيقية والتلفيقية، ومن الاطرائية والاستغلالية النفسانية والايديولوجية، وللحيلولة دون انزلاقها الى العدمية، وللتطلع في نهاية المطاف الى التنسيق والتجانس البنيوي بين اصالتها في الماضي ومعاصرتها في الحاضر لتسهم في صنع الحضارة والاضافة اليها وهي تحطم طوق الجمود. كل ذلك لأننا مقتنعون بأن كلا الرفضين لن تكون له الا نتيجة واحدة: وهي حرماننا في ندوتنا هذه، كما حرمنا في ندوات مماثلة لها، من المبادرة الى اتخاذ القرار المناسب، بل صنع هذا القرار وخلقه في حرية كاملة نمارسها بمعزل عن ارادة الانظمة والحكام، وعن مختلف التيارات والضغوط.

ثانياً: اذا تفهمنا على هذا الاساس شجاعة د. اركون في نقد العقل الاسلامي، بوصفه نقداً للمسلمين في تعاملهم مع التراث وليس نقداً للاسلام في ذاته ولا لشريعته ولا للحضارة التي انبثقت منه، فعلى هذا الاساس نفسه نحاول بل نريد ان نكون اكثر تفهماً عند تحديده هوية التراث لتحوّله الفوري الواعي من الفكر الاسلامي الى الفكر العربي، لأن من البديهي ان يوافقنا كجميع المشاركين في هذه الندوة، عرباً وغير عرب، ومسلمين وغير مسلمين، على عالمية الدعوة الاسلامية وشمولها، وعلى ان الفكر الاسلامي بسبب من هذه الشمولية اوسع مجالاً من الفكر العربي، ونحن ايضاً مع الزملاء نوافقه من زاوية اخرى على ان انطباع الفكر الاسلامي، قديماً وحديثاً، بالطابع المحلي والاقليمي والمذهبي، يفرض علينا الاعتراف بأن حصيلة الانتاج الفكري باللغة العربية منذ القرون الهجرية الاربعة الاولى حتى عصرنا هذا وسّعت من مجال الفكر العربي ومن حقل تجربته، ومكنته من مجاوزة الميادين الدينية الخالصة الى آفاق ارحب مدى واكثر تنوعاً في الابداع الحضاري.

وبرغم استعجال د. اركون في الاشادة بالتجربة العلمانية التركية التي نحكم عليها نحن بالاخفاق الذريع، وبالمذهب العلماني بوجه عام، وبالمذهب الداروينى بشيء من الاهتمام، وبأعمال المستشرقين مطلقاً من دون استثناء، كان في نظرنا اوعى وأنفذ بصراً من الانجراف وراء بعض «الايديولوجيات» العربية الحديثة التي لا ترى في الاسلام اكثر من عنصر من العناصر المكونة لتراث الامة العربية. وقد اتيح له ان يبرز آراءه هذه في اكثر من بحث وكتاب، وخصوصاً في دراسته بالفرنسية للفكر العربي(٢).

ثالثاً: عندما يؤكد الزميل الكريم ان هذا الفكر العربي الذي يدين للفكر الاسلامي بالغنى والشمول ونماء الحس الحضاري «لا ينفرد بالاعتناء بالتراث»، نستنبط من موقفه الصريح هذا ان الاصالة المفترضة في «الماضي» حقيقة تاريخية ما تنفك تعنيه، وان المعاصرة «المتجسدة» في منجزات الحضارة القائمة ـ مع انها استحالت رمزاً حياً «للحاضر» وهيمنت على كل شيء وحاصرت كل كائن في مجتمع الاستهلاك الحديث ـ لم تستهو وحدها اركون، ولم تستبد وحدها

---

(٢) Mohammad Arkoun, *La pensée arabe*, 2eme éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 1979).

بتوجيه تصوراته وصياغتها، ولم تغره بتجاوز «الماضي» كله لصالح «الحاضر» كله، ولم تجعل حديثه عن «الحاضر» العربي امتداداً لحديثه عن «الماضي» العربي، وإنما كانت مواجهته لكل من الاصالة والمعاصرة، في نطاق الماضي كما في نطاق الحاضر، مواجهة علمية نقدية رصينة من جميع الوجوه.

وحين نأخذ هذا كله في حسباننا نكتشف سر اعجاب د. اركون ببحوث مخصصة للتراث اغنى بها فكرنا العربي المعاصر ثلاثة من اصدقائنا المشتركين: «نحن والتراث» للدكتور محمد عابد الجابري، و«نظرة جديدة الى التراث» للدكتور محمد عمارة و«التراث والتجديد» للاستاذ حسن حنفي، فمن خلال التجانس البنيوي بين الامس واليوم، ومن خلال التقصي الجاد لقضية التتابع الحضاري، اكتشف اولئك الباحثون الافاضل العلاقة الواقعية الموضوعية بين القوانين الداخلية لعملية الانجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي، وأدركوا ان الوعي التاريخي السليم عملية تطهير لأمتنا، تشذب اغصانها من غير ان تجتث اجذارها، وتضمن بقاءها واستمرارها من غير أن تجفّف اعماقها واغوارها، واذا هم يرون مع علّامتنا المغربي المسلم ابن خلدون ان تاريخ الحياة الانسانية اشبه شيء بذاكرة عامة لكل النوع الآدمي الذي ننتمي اليه، واننا عن طريقه نرى «ان الاحوال اذا تبدلت جملة فكأنما تبدل الخلق من اصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد»[٣]. ومثل هذا الموقف العقلي، او العقلاني كما يعبّر زميلنا د. اركون، يمتاز في نظرنا بأنه موقف كلي شمولي غير مرهون بما نفاه العلم من نظريات خيالية وهمية، وغير متهيب مما اثبتته التجارب من الحقائق العصرية الواقعية، ولا سيما اذا عرضنا لقيمة الانسان في ذاته، او لقيمة الاقتصاد في حياته، او قيمة الزمن الذي يتفاعل معه، او قيمة الحقوق والحريات التي يرغب في صونها، او قيمة النظام الذي لا ينسحق فيه، او قيمة العدل الذي يشكو من فقدانه، او قيمة العقل الواعي الذي لا ينفصل ابداً عن طبيعته الوجدانية الداخلية[٤].

رابعاً: في تقسيمات د. اركون الاربعة لمستويات الفكر العربي وما يلازمها من وظائف التراث، تبعاً لاصطلاحه الشخصي الذي لا نجادله فيه ولا يلزم احداً، وثبات متلاحقة عجلى من ايجابيات التراث القليلة، والنادرة احياناً، الى سلبياته الكثيرة والمبالغ فيها غالباً، وفيها ايضاً رغبة واضحة في التحوّل من هذا التراث الى الثورة، لا على طريقة زميلنا د. الطيب تيزيني التي تغلّف بالايجابية وهي مغرقة في السلبية ومنتهية الى العدمية، بل على طريقة من ذكرناهم آنفاً ممن يفضلون الثورة العقلانية الهادئة، ونحن معهم فيها اذا لم يطلقوا «الليبرالية» الى آخر مداها، ملتزمين معنا مصداقية النظرية المعرفية، مجانبين لكل عمليات التبرير والتوفيق التي لا ترادف الا عمليات التلفيق والتزييف.

من اجل هذا لم نر د. اركون يضخم التناقض المطلق الثابت في ماضينا التليد والنسبي

---

(٣) ابو زيد عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦)، ص ٥٣.

(٤) للمقارنة، انظر: صبحي الصالح، **الاسلام ومستقبل الحضارة** (بيروت: دار الشورى، ١٩٨١)، ص ٢٦

المتغير في حاضرنا الجديد، ولم نره يدعو الى «التكافؤ المنهجي» بين البنيتين الداخليتين لكل من الاصالة والمعاصرة، وانما رأيناه ينعي على المفكرين العرب المعاصرين، والاسلاميين الحركيين بوجه خاص، تحويلهم العجلان لمقومات فكرنا العربي المعاصر، الآخذ بالوعي والنماء، المتخلص تدريجياً من خيبة الاندفاع الاسطوري، الى سلاح تحتكره ايديولوجية الكفاح بدلاً من ان توظفه العقلية العلمية الواعية في مجالاته الثقافية والحضارية بأبعادها المعرفية الشاملة، ليحل التجانس البنيوي الفعلي محل التناقض الاعتباطي المفتعل بين ماضي الشرق الذي افاد منه الغرب وحاضر الغرب الذي يجب ان يسهم الشرق في تنميته واغنائه لاسعاد بني الانسان، متناسياً تلك الاسطورة التي تمجّها الآذان «الشرق شرق، والغرب غرب، ولا يلتقيان»!

وانسجاماً مع تفهمنا لهذا المنهج «الاركوني»، ربما عتبنا على زميلنا المفضال حين الفيناه يستعجل في وصف المرحلة المنتجة للفكر العربي من ظاهرة القرآن الى القرن الخامس الهجري، كأنه يميل الى التقليل من ايجابياتها، على حين يتوقف طويلاً عند السلبيات التي بالغ فيها، لا في الفكر المستهلك للتراث، بل في الفكر المستغل له، واكاد اقول في مقاومة الابتداع المبكرة حتى للفكر المنتج في عصره الذهبي.

وكم كنا نتمنى الا يسوّي صديقنا اركون بين الابتداع في الدين سلوكياً وتعبدياً والانتاج في الحياة حضارياً وصنعياً عندما ذكرنا بالشعار السلفي القديم الجديد «السلامة في الاتباع، والخطر في الابتداع» فهو ادرى الناس بأن مثل هذا الشعار، ولو ظل حتى اليوم مردداً على السنة الثوريين او الذين يتوهمون انهم داخلون في عداد الثوريين، لا يتناول الا القضايا الدينية الخالصة، ولا يعممه على جميع القضايا والاحوال الا الذين يريدون ان يسيطروا باسم الدين على البسطاء السذّج من عامة المؤمنين.

وكم كنا نتمنى ايضاً في اقتراحاته القيمة في ختام بحثه الا يدرج في جوانب الفكر الاربعة L'impensable ما لا يمكن التفكير فيه، مع Le pensable ما يمكن التفكير فيه، ومع La pensée ما قد فكر فيه، ومع L'impensée ما لم يفكر فيه. وذلك لأنه من ادرى الناس ايضاً بأن ما لا يمكن التفكير فيه في تراثنا الاسلامي على وجه الخصوص محصور في عالم الغيب الذي ليس له تأثير مباشر في شؤون الانتاج والابداع في العالم المحسوس او عالم الشهادة كما يسميه القرآن. ومن المعلوم ان جانب السرية الغيبية قليل جداً في الاسلام. قياساً على استناد الملل والاديان اساساً الى الطلسمات والالغاز. كما ان من المؤكد ان حرية الفكر ليست وقفاً على غير المتدينين، حتى لا نقول «اللادينيين». ولا شيء يمنع دعاة الدين المثقفين المستنيرين من ان يكونوا اعظم الثوريين ولو آمنوا بالغيب كعامة المؤمنين.

واخيراً: اننا نبدي ارتياحنا لما انسناه في بحث الزميل الجليل من دعوة صادقة صريحة الى فتح باب الاجتهاد للقادرين عليه الحائزين شروطه، وتجديد الدراسة التاريخية والنقد الفيلولوجي عند معالجة تراثنا العربي في نسقه الاسلامي، واقامة العلاقات مع الغرب على أساس المشاركة في صنع الحضارة والاضافة اليها، لنتخلص بالتدريج من عقدة الشعور بالنقص والاحساس

الداخلي بغربة الروح، امام كل من «امبريالية» النموذج الغربي و«ايديولوجية» النموذج الشرقي، واثقين بقدرتنا على استعادة ملامح شخصيتنا التي فقدنا منها الكثير، مستعدين لرفض الهيمنة والاستعلاء من اي انسان ومن اي اقليم على اي انسان وعلى اي اقليم.

تعقيب ٦

د. عفيف البوني(*)

في بحث د. محمد اركون نقف على قراءة اكاديمية لمسيرة الفكر العربي والاسلامي من خلال التراث المكتوب. في هذه القراءة رصد لملامح هذا الفكر وتلوّنات ذلك التراث بحسب ما مرّ به من مراحل وظروف. وهو في كل ذلك يعطي امثلة لبعض الابداعات ويتوقف عند فترات الركود ويمنهج تحليله بأسلوب اكاديمي، مقسماً الفكر العربي الى فكر منتج ومستغل ومستهلك ودارس ومبلغ، وينبه الى ان جوانب التراث هي: ما قد فكر فيه، وما يمكن التفكير فيه، وما لا يمكن التفكير فيه، وما لم يفكر فيه، وهي في رأينا حقول او مواضيع هذا الفكر والتراث.

من خلال عنوان هذا البحث «التراث: محتواه وهويته، ايجابياته وسلبياته» اعتقد ان معالجة هذا الموضوع ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما نسميه تحدي العصر او المعاصرة، وارى ان اشكالية «الايجابي والسلبي» لا يمكن تفحصها الا من خلال دراسة طبيعة ومواقف التيارات الفكرية المختلفة من مسألة التراث والعصر، كما ان البحث في هذه المسألة يجب ان يتطرق لعلاقة كل ذلك بما يسمى الهوية والخصوصية القومية.

التيارات الفكرية والموقف من ثنائية: الاصالة ـ المعاصرة

«اشكالية الايجابي والسلبي»

في عنوان الندوة «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي» او «الاصالة والمعاصرة» ما يوحي بتصور تقابل وتعارض قائم بين طرفي معادلة: التراث او الاصالة من جانب، والعصر او المعاصرة من جانب آخر. هل هناك تعارض فعلي ام هو تعارض نظري. هذا ما نسعى لبلورته.

(*) باحث في مجلة **شؤون عربية** في جامعة الدول العربية ـ تونس.

في اعتقادنا ان تصورات الاجابة عن حل هذه الاشكالية، والتي جاء بها الفكر العربي منذ رفاعة الطهطاوي وحتى اليوم، هي عديدة ومتشعبة ومع ذلك فما زال الجدل قائماً حولها وكأنه ابتدأ اليوم، او كأنه ابتدأ منذ بداية القرن التاسع عشر لكي لا ينتهي. لماذا طال هذا الجدل كل هذه المـدة؟ يعزى السبب في ذلك الى ان مشروع النهوض القومي العربي، كمشروع قومي حضاري، لم يتحقق بعد، بالرغم مما حصل من تقدم و«تحديث» هنا وهناك منذ وقع الاحتكاك بالغرب، وحيث بسبب هذا الغرب وبسبب الطبقات والنخب السائدة، منع هذا المشروع من التحقق، ومنع حصول «الاجماع التاريخي» حوله.

ما سبق توضيحه ادّى الى خلق ازمة تاريخية معقدة في الحياة العربية المعاصرة.

بتأثير الازمة التاريخية المذكورة، انقسم المفكرون العرب الى تيارات ومناهج، وليس في ذلك من عيب، وان تفاوتت هذه التيارات في مشروعيتها التاريخية وفي قيمة الادوار التي لعبتها او يمكن ان تلعبها مستقبلاً، نقصد بهذه التيارات الاساسية التالية:

- التيار الديني (او الاسلامي).
- التيار الليبرالي.
- التيار القومي.
- التيار الماركسي (والشيوعي من ضمنه).

هذه التيارات ولدت وهي تصارع غيرها، وكل منها يطرح نفسه **بديلاً وحيداً** ينفي شرعية غيره، وهي تيارات يضم كل منها اليساري واليميني، العقلاني والمثالي، القومي والانعزالي، العلماني والمؤمن، الثوري والاصلاحي، الوحدوي والطائفي، الاصيل والمعاصر والمغترب، وفي كل منها عدة اتجاهات وتفرعات او نزعات مختلفة باختلاف الظروف والمراحل والمصالح والقراءات المرجعية والتأثيرات الخارجية.

اختلفت هذه التيارات الى حد التناقض حول تصـور المستقبل العربي، وحول طبيعة المرحلة والاهداف ذات الاولوية، فكان هذا الاختلاف الجذري يعكس في حقيقته **خلافاً حول المستقبل** تضرر منه الحاضر، لأن الجماهير غيبت او استغلت عواطفها مباشرة او بالنيابة عنها، علمـاً ان **هذه الجماهير هي مصدر ومقياس كل اصالة وكل معاصرة فهي** الاكثر تشبثاً بتراثها وهويتها، وهي الاحوج للتغيير وذات المصلحة الحقيقية في كل ما تقدم، **والتقدم يحصل من خلال** الحفاظ على الهوية وامتلاك العلم ودخول العصر. هذه الجماهير هي التي صنعت وتصنع كل تراث كما تصنع التاريخ وتبدع التقدم والجديد والحضارة. من هنا كان الاختلاف في النظرة الى التراث والى الغرب طبيعةً ودوراً، هو اختلاف حول سبل التغيير، حول اهداف التغيير، حول المستقبل.

البحث في طبيعة هذه التيارات وعن مشروعيتها التاريخية، قد ينتهي الى تخليصنا من

الكثير من الافكار والمواقف الخاطئة، والتي بفعل شيوعها ترسخت في اذهاننا كمسلمات، بينما هي افتراضات لا تصمد امام منطق المعرفة العلمية والتطور التاريخي.

لقد انتهت هذه التيارات على الصعيد الفكري الى مواقف متباينة من التراث والعصر، ولم يعدم اي منها الحجة والبراهين «المسنودة» بالنص، او بالمنطق او بتجربة السلف او الغير او «بالنموذج المثال» المطلوب تكراره ونسخه، في نظرها. بعض هذه المواقف قبل الماضي كما كان، فهو المصدر والقياس، الماضي عنده هو المستقبل مع ما يعني ذلك من رفض بدع العصر (الاخذ عن الغرب)، بعضها انتهى الى قطيعة كاملة مع التراث وتبنى الغرب بالكامل، واخفى عجزه الذاتي، فألقى المسؤولية على الموروث الحضاري الذي صنعه السلف لحاجاته هو وليس لنا نحن اساساً، وهناك بعض المواقف التي تعاملت مع التراث ومع العصر (الغرب) بشيء من الايجابية والتوفيقية الانتقائية.

الموقفان الاولان لا يصدران عن فكر تاريخي جدلي ولا عن فكر علمي مستقبلي حقاً، ويبقى الموقف الاخير المتهم بالبرغماتية (او بالتلفيق من طرف البعض) على اساس ان التوفيقية موقف وسطي (واصلاحي وانتهازية سياسية ومغالطة ايديولوجية للحيلولة دون تجذير التغيير المطلوب... الى آخر القائمة).

تتحدد مواقف التيارات هذه من التراث والغرب بناء على تصورات معينة للجوانب «الايجابية والسلبية» ولكن ما هو الايجابي وما هو «السلبي»، فـ «الايجابي» في التراث او في الغرب عند التيار (أ) هو سلبي عند التيار (ب) وليس في الامكان تحقيق مصالحة او «توحيد ايديولوجي» بين الاثنين، غير انه انطلاقاً من الفهم **الموضوعي**[1] للسياق التاريخي **وللخصوصية القومية في هذه المرحلة** التاريخية، **الاتفاق** على مقاييس او معايير معينة لتحديد طبيعة وتمييز ما هو ايجابي وما هو سلبي، من منظور المستقبل العربي المعرض للخطر، علماً ان تراثنا **لا ينفرد** بظاهرة ثنائية الايجابي والسلبي، بل هو يتماثل في ذلك مع كل تراثات العالم، ومعلوم ايضاً ان تراث وانجازات العصر في الغرب، هي الاخرى (بالرغم من عالميتها) ليست شذوذاً عن ذلك اي ليست مستثناة من ظاهرة الجمع بين الايجابي والسلبي. ما هي هذه المقاييس؟ هنا يحتد الجدل مرة اخرى لأن من يضعونها ـ كمن يكتبون حول التراث والغرب ـ لا ينسون مصالحهم وثقافتهم ومناهجهم حين يختارون معياراً ما، ونحن هنا نعتقد ان **منطق القياس** والمعيار **لا يصح دائماً** وفي كل شيء، ولكن الضرورة التاريخية تبيح والعقل الموضوعي يمكن ان يتقبله، ونقصد به العقل العربي التاريخي النقدي **المستقبلي**، ان هذا العقل قادر على تأشير ما هو سلبي وما هو ايجابي، فالسلبي نتعرف عليه لنتعظ به، والايجابي نستفيد منه بتوظيفه. مما تقدم اقترح عدة مبادىء قابلة للنقد والتعديل والاضافة، وقابلة لأن تكون قواعد تعتمد كجوانب ايجابية في تقويم التراث والاخذ من العصر:

ـ العقلانية والروح النقدية المنهجية.

---

(١) الموضوعي هنا او الموضوعية معيارها الاهداف والمبادىء والمصالح العليا للامة العربية.

- المعرفة الانسانية والعلمية.

- القبول بتعددية الافكار والتنوع الخصب في المجتمع وحرية المعتقد.

- البعد القومي التحرري او وحدة التراث والهوية والقضية القومية بمعنى مراعاة الخصوصية الحضارية.

- التفتح الخلّاق والتسامح والنزوع للحرية والديمقراطية، وبمعنى آخر التأكيد على **مواطنية** الانسان العربي وحقوقه المدنية والسياسية والثقافية.

ليس في هذه المقاييس من شطط، والعالم كله قد اتفق على مضمونها في «**الوثيقة العالمية لحقوق الانسان**» الصادرة عن الامم المتحدة.

الاصالة والمعاصرة مرهونتان اذن **بانجاز المشروع العربي المستقبلي**، لأنه مشروع كلي وشامل يحررنا من اسر الماضي والتبعية للغرب. يحولنا من الاستهلاك الى **الانتاج والابداع**، وعند ذلك يزول كل تعميم غامض في مواقف الرفض والقبول او التلفيق، سواء إزاء التراث او العصر، وهذا يفضي بالنتيجة ـ ولنؤكد مرة اخرى ـ الى **ضرورة التوفيق الخلّاق** في هذا الظرف، انه ضروري ما دام ليس في الامكان حسم كل التناقضات التي تواجهنا مرة واحدة، لنبدأ بوضع تصور نظري صحيح على الاقل في المستوى الثقافي بانتظار حصول التحول العام.

العرب في حاجة الى **توفيقية** ولنصفها بالجدلية باعتبارها تمثل **توازناً مجتمعياً جديداً بدل توازن قديم انهار**.

التراث، العصر والعالمية، والخصوصية القومية

ليس هنا مجال التوسع في العلاقة بين تراثنا وهويتنا العربية[٢] وما يهمنا هنا التأكيد على انه في ضوء انتكاسة وتراجع العمل القومي، وفي ظل التشتت وشيوع فكر الهزيمة، نرى ان الحفاظ على **الهوية القومية العربية** في وضعنا الراهن، بات يحتل الصدارة بانتظار تصحيح الوضع المتردي الحالي، وهنا يعدّ التراث مرجعاً ومنهلاً وسلاحاً لا غنى عنه **لأن امة بلا تراث، هي امة بلا هوية ومستقبلها مشكوك فيه**، والهوية القومية التي نقصدها هي حصيلة تراث وتاريخ وواقع وآمال مستقبلية، وهذه العناصر مجتمعة تشكل ما نسميه **الخصوصية القومية** التي هي بعبارة اخرى: **شكل مميز وتجربة خاصة ونمط معين من التطور الذي يخضع لقانون الاستمرارية والتكيف والنسبية**.

الحفاظ على هذه الهوية واحترام تلك الخصوصية يكون **بتوظيف** التراث ليس من اجل تجميدها بل **لتعديلها** حتى تتحول الى خصوصية ايجابية ومعطاءة، ويتسنى ذلك من خلال صنع

(٢) انظر: عفيف البوني، «في الهوية القومية العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٥٧ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣).

وابداع تراث جديد، هو تواصل صاعد ومتجاوز للتراث القديم، كما انه في الوقت نفسه تلاقٍ ايجابي ومتفاعل مع تراث الغرب. تصور كهذا لن يتأتى بالتمني او بالصدفة بل بالموازاة وبالانعكاس **لفعل تاريخي حضاري حاسم** عندما يبني العرب **دولة الوحدة والمؤسسات الدستورية والعدل الاجتماعي** وفق ما حدده علماء الاجتماع والاقتصاديون العرب من **شروط للتنمية العربية الشاملة والمتكاملة**، عند ذلك تكون هذه الامة واثقة من تراثها ومن ذاتها فتتعامل مع تراثها من دون عقدة، وتواكب العصر عن جدارة.

على ضوء هذا التصور في حالة التحقق، سيصبح كل حديث عن التعارض بين الاصالة والمعاصرة ترفاً فكرياً وقضية مغلوطة تنتمي للماضي، اذ تثبت الحياة وتجارب التاريخ **تكامل وتفاعل والتحام مفهومي الاصالة والمعاصرة**، لأنهما بالنسبة لكل عمل تاريخي مثل **وجهي العملة الواحدة** ولا يشكلان ثنائية متعارضة، وفي اطار التغيير التاريخي يصبح **كل ابداع جديد شيئاً معاصراً** ولذلك **فهو اصيل**، **واصالته من كونه يشكل اضافة ثرية** ولا يوصف بالاصالة اي قديم وقع تكراره او اجتراره و تقليده؛ والخطر على الخصوصية الحضارية يأتي من تجميدها او تحنيطها باسم التراث والاصالة، او طمسها ومسخها وتشويهها باسم التعصير والانفتاح والعالمية... الخ.

ويبقى الاخذ من الغرب: العلم والمعرفة والجانب الانساني من الثقافة **ضروري** (ضرورة الجوانب المشرقة في تراثنا) مع **رفض الاستعمار والاستغلال والتغريب والتبعية وفكرة «النموذج الاوروبي»**، وبدون هذا الاخذ نفقد المعاصرة لأننا نفقد الاصالة، ونفقد الخصوصية لأننا نفتقر الى العالمية، باختصار لأننا نفتقر الى الابداع والاستقلالية.

تعقيب ٧

د. عبدالله عبدالدائم

١ ـ بحث د. اركون ـ كمعظم دراساته ومؤلفاته ـ دعوة جريئة وصادقة الى تجديد التراث ـ انطلاقاً من حقيقة اجتماعية علمية قوامها ان اي تراث هو ماضٍ تكمن قيمته في تجاوزه دوماً وتجديده دون الغائه، ولا يمكن الحفاظ عليه حياً فعالاً الا اذا تمت مراجعته مراجعة كاملة وتم بناؤه بناء جديداً.

٢ ـ وهكـذا يحرص د. اركون في بحثه ـ شأنه في مواضع اخرى ـ على بيان اهمية النظرة النقدية للتراث، ويرى من اللازم ان نضع التراث كله موضع البحث والنقد والتقويم في ضوء الاكتشافات الحديثة عن ماهية الطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ. وعلى الرغم من اننا نتفق مع د. اركون الى حد كبير في منطلقاته الاساسية نرى ان التعبير عن هذه المنطلقات قد يحتاج الى فضل من وضوح وتحديد.

فالمرجو من اجل بناء ثقافة عربية اصيلة وحديثة ليس فقط ان ننظر الى التراث نظرة نقدية في ضوء العصر الحديث ومكتشفاته، بل الاصح ان نقول ـ كما بيّنا في كتابنا(1)، ان المنشود هو توليد ثقافة عربية جديدة عناصرها ومقوماتها الاساسية اربعة: التراث وقد نقد وفهم فهماً صحيحاً، والواقع العربي وقد درس وحلل، والواقع العالمي وقد استبانت صورته، والمستقبل العربي وقد حددت اهدافه ومنطلقاته. المسألة في نظرنا اذاً ليست مجرد مسألة نقد التراث في ضوء الواقع المعاصر، بل هي اعمق من هذا وابعد: انها مسألة بناء ثقافة جديدة، تستمد مقوماتها من العناصر التي ذكرناها، ونقد التراث وتجديده واحد من هذه العناصر وليس كلها.

٣ ـ وفي مجال انتاج التراث، يشير د. اركون الى اتجاهين اتخذهما الفكر العربي المنتج للتراث عبر التاريخ: الاتجاه السلفي الاسطوري والاتجاه الابداعي العقلاني العلمي. غير انه في الجملة يقول بغلبة الاتجاه الاول في النهاية ويشكو من عدم مواصلة المحدثين لبلاء القدامى

(١) عبدالله عبد الدائم، في سبيل ثقافة عربية ذاتية (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٣).

وعطائهم في هذا السبيل. وقد يكون في هذا بعض التبسيط: فالصراع بين الاتجاهين ظل قائماً طوال عدة قرون، وأصابه مدّ وجزر، ولكنه لم ينطفىء، حتى في عصور التخلّف، وحتى في العهد العثماني نفسه. ومن السرف ان نقول ان ابناء النهضة العربية انفسهم والكتّاب المعاصرين لم يواصلوا المواقف العقلانية والاجتهادات الابداعية التي سادت ايام الفلاسفة وعلماء الكلام والادباء وسواهم في القرنين الرابع والخامس الهجريين خاصة. وهل ننسى في هذا المجال محاولات امثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وعبدالله النديم ومالك بن نبي وحسين الجسر وعلي عبد الرازق وسواهم كثير.

٤ ـ ومن هنا يذهب د. اركون الى القول بأن احياء التراث مدين الى حد كبير للمستشرقين وللعلماء الذين صاحبوا حملة بونابرت على مصر، وبأن ذلك كان من العوامل القوية في بث روح الحداثة العقلية في الحياة الثقافية العربية في عصر النهضة. ولئن كان دور المستشرقين ودور حملة بونابرت في تحديث الفكر العربي بل في طرح مشكلة الاصالة والمعاصرة دوراً لا يمكن انكاره، فمن اللازم في نظرنا ان نضع هذا الدور في اطاره وضمن حدود الطبيعة الواقعية، دون ان نغلو فيه. فيقظة مصر والوطن العربي لا تبدأ كلها مع حملة نابليون، بل لها جذورها السابقة. ولا ننسى ان العهد العثماني نفسه عرف مجددين في مجال التراث الاسلامي قبل حملة بونابرت، وان التيار النقدي العقلي الذي ولده امثال الجاحظ والمعتزلة والاشاعرة والفلاسفة ظهر له مريدون وتابعون على مر العصور التالية. ومن الخطأ ان يخيل الينا ان عملية تجديد التراث لم تكن الا نتيجة ذاتية نابعة من قلب التراث ومن قلب طبيعته نفسها ـ طبيعته القابلة للتأويل ـ ومن مستلزمات تطور المجتمع العربي بعد الصدر الاول للاسلام، ومن مواجهة الثقافات القديمة الاخرى كاليونانية والفارسية والهندية، ومن الظروف الحضارية التي عاشها المجتمع العربي ايام ازدهاره والتي يسرت تفتح العقل الغربي وابداعه، ومن امور اخرى كثيرة اسهمت كلها في طرح مشكلة تجديد التراث والاجتهاد فيه على مر التاريخ العربي، وان اختلفت مستويات هذا التجديد والاجتهاد واشكاله، كما بيّن د. اركون نفسه ولا ننسى ان الاصطدام بالحضارة الغربية كان له في امر تجديد التراث اثر ايجابي وسلبي في آن واحد. فلقد طرح مسألة البحث عن اسباب تخلّف الوطن العربي وآثار اهمية تجديد التراث في اللحاق بالركب، غير انه قاد في الوقت نفسه الى الاحتماء بالتراث والى الحفاظ عليه ـ حتى في اشكاله المنحرفة المتخلفة ـ دفاعاً عن الذات وعن الهوية الذاتية واجتناباً للذوبان في الثقافة الدخيلة التي حملها الغرب وللاستسلام بالتالي لسيطرته وسلطانه السياسي.

٥ ـ وفي حديثه عن الصلة بين بعض المواقف الحديثة من التراث وبين الايديولوجيات السياسية، يشير د. اركون الى الثمن الباهظ الذي لا بد من دفعه من اجل الفكر الايديولوجي، ويعني بذلك الثمن «تفضيل الشعارات الدافعة الى الجهاد في سبيل الله او في سبيل الوطن على احداث الوعي التاريخي العلمي الايجابي الذي تطمح اليه العقلية الحديثة». وفي هذا تقرير لواقع موضوعي دون شك. غير ان الجانب الايجابي في الفكر الايديولوجي امر لا يجوز إهماله. فالاستمساك بالتراث ـ وان لم يجدد ـ ايام مقارعة الاستعمار، كان له دور ايجابي كبير في الحفاظ على الاستقلال الثقافي

للامة العربية وفي رد مخاطر الاستلاب وفي اجتناب ما ينجم عن التبعية الثقافية من تبعية سياسية. والايديولوجيات الحديثة الداعية الى القومية العربية لم تهمل الوعي التاريخي العلمي للتراث، بل اكدت اهميته، وان لم يتح لها ان تقدم فيه دراسات نظرية فكرية وافية. وكثير منها وقف عند اهمية تجديد التراث وربطه بحاجات العصر، سواء في ما قدمت من انظار وافكار او في ما حققت من اعمال. ومما أثار تساؤلنا في بحث د. اركون بهذا الصدد اشارته الى الهجومات الباطلة ضد شخصية طه حسين في عهد الثورة الناصرية، في حين ان مثل هذه الهجومات تمت قبل ذلك العهد. ولئن كان هنالك من هجوم قام ويقوم دوماً ضد بعض نتاج طه حسين، فهو الهجوم على المنطلقات التي وضعها في كتابه عن «مستقبل الثقافة في مصر»، وهو هجوم له ما يبرره في نظرنا.

٦ ـ على ان المسألة الاساسية التي يطرحها د. اركون، مسألة نقد التراث ودراسته دراسة علمية عقلانية تاريخية، لا بد من ان تتضمن في نظرنا مسألة اخرى مهمة قد تكون نتيجة لها، ونعني بها ان يهتم هذا النقد للتراث باستخراج القيم الاساسية التي يؤكدها، وذلك من خلال تحليل علمي يكشف عن اهم منطلقات التراث ويربط تلك المنطلقات بمفاهيم العصر ولغة العصر. فالثقافة العربية الاسلامية، ككل ثقافة بالتعريف، لها سماتها الخاصة والمميزة، والكشف عن هذه السمات الخاصة لا يزال ضالة البحوث التي تناولت التراث، وما يزال العطاء في هذا المجال ضحلاً ضئيلاً. فالكل يؤكد ويكرر ان التراث العربي الاسلامي ذو خصائص وسمات وقيم ذاتية مميزة. اما تحديد هذه الخصائص وتلك القيم فلا يزال امراً بكراً قلما طرقه الباحثون. ولا حاجة الى القول ان الكشف عن تلك الخصائص والقيم يستلزم ايضاً تلك النظرة النقدية العقلانية التي يشير اليها د. اركون. ويستلزم النظر الى الامر في ضوء مفاهيم العصر الحديث وتجاربه الناجحة والفاشلة. ولئن كان د. اركون قد توقف بحق حتى الآن في معظم ما كتب عند الجانب المنهجي لدراسة التراث، فمن المأمول ان يصبّ منهجه هذا على مضمون التراث محلّلاً مستخلصاً اهم مقوماته وسماته الخاصة. ولعله بذلك، مع سائر المثقفين المعنيين، يقدم لصرح الثقافة العربية المرجوة اعمدة راسخة قوية.

٧ ـ وفي الجملة، بحث د. اركون يكشف عن همّ يراوده دوماً، اشار اليه في الكثير من مؤلفاته، هو القيام بمشروع تاريخي، قوامه نقد التراث نقداً علمياً. وبديهي ان النقد لا يعني مجرد التجريح او الانتقاص من شأن التراث. ومثل هذا الهم يكاد يغدو منزعاً شاملاً لدى الكثرة الكاثرة من المثقفين في البلاد العربية. ود. اركون على حق حين يعتبر تحقيق مثل هذا المطلب مشروطاً بتوافر الحرية الثقافية والسياسية. ولقد آن الأوان لاسقاط الوصاية على التراث، ولفتح باب النقاش حوله، دون ما محرّمات، فالتراث يغتني بالفكر والنقد ويشتد عوده ويحيا من جديد، ويذوي وينضب ويهجر حين تتعاظم الهوة بينه وبين العقل الحديث والحياة الحديثة، نتيجة للمواقف الحرفية الجامدة. ولا حاجة الى القول ان الدعوة الى تجديد التراث كامنة في التراث نفسه. على ان المسألة، كما قلنا ونقول، تتجاوز تجديد التراث، ولا بد من ان يكون الامر في النهاية امر عمل على بناء ثقافة عربية جديدة، ثقافة أخرى، احد اعمدتها الكبرى التراث وقد نقد وجدد.

المناقشات

١ ـ محمد الميلي

لدي ملاحظة خاصة على ما ورد في بحث د. اركون عندما يتحدث عن النهضة التي توقفت عندما تغلبت الثورة العربية مع عبد الناصر واتباعه، ثم الثورة الاسلامية التي كانت قد بدأت حركتها مع الاخوان المسلمين عام ١٩٣٧ فامتدت وقويت وبلغت اوجها مع انتصار الخميني في شباط/ فبراير ١٩٧٩.

ان ما يسميه الباحث «توقف النهضة وتراجع الجو الليبرالي التابع لها» يرجع على الخصوص، في رأيي الى عاملين اساسيين: الاول، هو ان الجو الليبرالي كان مسموحاً به، من طرف القوى المهيمنة، طالما كان مطلوباً تجريح التراث ككل وهز قاعدة المعتقدات الشعبية واستئصالها من الاساس لينفتح المجال واسعاً امام الفكر العربي حتى يكفل عملية الاستلاب التي بدأت مع الاستعمار. اما عندما يصبح الجو الليبرالي ملائماً لتحرك الفكر الوطني الذي يعتمد في تحركه على التراث ويستخلص منه دروساً ايجابية. فإنه يصبح مطلوباً انهاء الجو الليبرالي. والثاني، ان مسلسل انهاء الجو الليبرالي قد تحقق في اطار «شبهة ليبرالية» عن طريق القذف في سوق الكتابة والصحافة بأموال ضخمة كانت مهمتها تسخير فكر ارتزاقي ماهر في استعمال التراث وتحديد اتجاهات العناية به بما يصرفه عن كل ابداع.

٢ ـ نوري القيسي

لقد أفاض السادة المعقبون في تعقيباتهم بشأن المنهجية التي سلكها الباحث وهم بين رافض ومؤيد، ومادح ومؤاخذ، وفي كل متابعة جانب له فضله في الدراسة، وتحليل له مجال في التقويم النقدي. ولعل وضوح الجانب الاستشراقي الذي طغت منهجيته على البحث هي السمة البارزة. ولهذا آثرت ان اقف عند بعض الفقرات متجاوزاً الكثير مما يمكن ان اقف عنده بسبب ضيق الوقت وكثرة الراغبين في الحديث.

ويمكن تلخيص ملاحظاتي كما يلي: الاحكام غير الدقيقة: يشير الباحث وهو يتحدث عن التراث فيقول: «وكان التراث حينذاك ينحصر في القرآن والحديث والسيرة والفقه والاخبار المتعلقة بها من جهة... وهي السنة الحميدة المتبعة وضم الى ذلك التراث العلمي (الدخيل) من جهة اخرى»، فهل يعني الباحث ان العلوم عند العرب دخيلة؟ فإذا كان المقصود بها هذا المنطوق فإن د. اركون يتجاوز البحوث والدراسات التي وقفت على التراث العلمي العربي وهي تشير الى فروعه البحتة والتجريبية.

يتحدث الباحث عن القاضي عبد الجبار ويشير الى انه لم يعثر على مخطوطة الا في اوائل الخمسينات، ولم يتم تحقيقها الا في الستينات، ثم يعقب على ذلك بقوله انه لم يجد من قدم لآرائه وطريقته التقليدية في دراسة عملية عصرية الا عند المستشرقين.. ونسي د. اركون ما كتب عن هذا المؤلف في المغرب العربي ورسائل الماجستير والدراسات التي قدمت عنه ومنذ فترة متقدمة.

وأخيراً فإن اشارته الى عبارة الثورة الاسلامية التي كانت قد بدأت حركتها مع الاخوان المسلمين عام **١٩٣٧** فامتدت وقويت وبلغت اوجها مع انتصار الخميني في شباط/ فبراير **١٩٧٩** جاءت مقحمة في هذا الميدان، لأن الفرق واضح بين الحركتين وانها لم تكن ثمرة من ثمار القوة التي بلغها التيار الاسلامي وانما الاسباب التي جاءت بالخميني (رجل السياسة) وليس رجل الدين اصبحت معروفة لكل المتابعين للخفايا التي احاطت بهذا المشهد الدرامي اليائس.

واخيراً فإن الاتجاه الواضح في التناقضات التي يضمها البحث والسلبيات التي الحقت بالتراث العربي والتفسيرات غير الموضوعية لكثير من ايجابياته تكشف عن الاطار العام الذي كتب في ظله البحث.

٣ ـ طارق البشري

اكتفي بتساؤل وملاحظة، يتعلقان بنقطة في البحث المعروض.

اذا كنا نصنف المعتزلة في الاتجاه الابداعي العقلاني، ونستبعد الحنابلة من اهل هذا الاتجاه، فكيف نفسر ان شجرة الحنابلة هي من أثمرت ابن تيمية وابن قيم الجوزية من بعد. وهي من اينعت الغالبية من المجددين والمجتهدين فيما تلا ذلك من قرون لاحقة، سواء من حيث التجديد الفكري، او من حيث الحركات السياسية.

نكاد نتجاسر بالقول بأنه ما من مجدد في الفكر الاسلامي وفقهه، ولا من حركة سياسية اصلاحية نهضت من الوعاء الاسلامي، إلا وكان فيها من هذه المدرسة شعاع. وهو حظ لا اخاله توافر لمدرسة المعتزلة من بعد.

اثير هذا التساؤل، لأن فيه ما يتحدى ما نرتاح اليه من معايير في تقويم الحركات الفكرية في الاسلام.

والملاحظة التي تتصل بهذا السؤال المثار، تتعلق بالتعامل مع النصوص بحسبانها المصادر الاولى للاسلام فكراً وشرعية. ويشيع بيننا الميل الى القول بأن المنهج التاريخي في استلهام النصوص هو وحده الصائب. ولا اشك في هذا الصواب، بالنسبة لسعينا الى معرفة حركة الاجتهاد في الفكر والفقه وتطورهما. ولكن من حيث ادراك دلالة النصوص في استجابتها للواقع المعيش في اية ظروف، اي التجديد في ادراك الاحكام، فالحاصل ان التجديد والاجتهاد والابداع في ادراك احكام النصوص، لم يتبع دائماً المنهج التاريخي في تعامله مع النص. وهذا لم يخلّ بالاثر التجديدي الذي شاهدناه كثيراً. وكان النص في كثير من الاحيان كثر طواعية في تفتيق امكانياته المستجيبة للواقع المعيش، من خلال الاستقراء المباشر للنص مطبقاً على الواقع المعيش.

ومع الاعتراف بأهمية النهج التاريخي، فعلينا الاّ نعتبر استخدام منهج آخر غيره، نوعاً من الشِّرك العلمي، متى كان هذا النهج الآخر قد استخدم بمناسبته وفي مجاله، وكان حقيقاً بالتجربة الطويلة التي يؤتي نتائجه المرجوة. وهذا ينسجم خاصة مع الموقف الايماني من النص، ولكن لهذه النقطة حديث آخر.

٤ ـ محمد عمارة

لي على هذا البحث ملاحظات اوجزها في نقاط:

ـ يقول د. اركون: «لقد أنجزت الامم الغربية وحدة سياسية بتوطيد الاتجاه العلماني الوطني واهمال المعيار الاقليمي الديني، بينما بقيت الشعوب العربية متشبثة بالتقاليد المحلية والعقائد الدينية الخاصة». وهذا القول اتهام للاسلام بأنه عامل تجزئة. وانكار لدوره التوحيدي للامة العربية.

ـ ويرجع د. اركون الانقطاع الحضاري في مسيرتنا الى القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي، وليس الى الاستعمار في العصر الحديث... وهذا قول يجانبه الصواب.. لقد كان العصر الذي يشير اليه د. اركون عصر تدوين الموسوعات العربية الاسلامية.. فكيف يكون عصر الانقطاع عن التراث الحضاري والفكري؟ ولقد كانت كل معارك ذلك العصر ـ (ضد الصليبية والتتار) ـ تحت رايات الاسلام.. فكيف يكون عصر انقطاع عن تراث الاسلام؟

ـ ويتهم الباحث التيار الاصلاحي ـ (الافغاني ـ وعبده) بأنه لا يختلف عن تيار اهل الحديث في الموقف من العقل.. وهذا ظلم لتيار التجديد الذي أعلى من سلطان العقل، ويعتبر العقل هو جوهر انسانية الانسان.

ـ كذلك هناك فكرة خطرة بل وغريبة، وشاذة.. يقول د. اركون: «تقهقر الفكر العربي في جو «العروبة والاسلام» في الستينات والسبعينات... توقفت النهضة ـ اعني الجو الليبرالي التابع لها ـ عندما تغلبت «الثورة العربية مع عبد الناصر واتباعه، ثم الثورة الاسلامية...» لا شك ان الثمن السياسي للنظام الليبرالي كان باهظاً، اذ تمكنت السلطة الاستعمارية من جميع مستويات الحياة في المجتمعات العربية... الا ان الفكر الايديولوجي يستلزم ايضاً ثمناً باهظاً، وهو تفضيل

الشعارات الدافعة الى «الجهاد في سبيل الله او في سبيل الوطن. على إحداث الوعي التاريخي العلمي الايجابي الذي تطمح اليه العقلنة الحديثة. . . » هذه كلمات د. اركون. . . . . وانا أتساءل منكراً ومستنكراً: هل الليبرالية ـ بثمنها (الاستعمار) اربح في الصفقة من الفكر الايديولوجي المجاهد في سبيل الله والوطن؟!

ـ واخيراً يقول د. اركون: «بعدما جمع البخاري ومسلم الحديث الصحيح في صحيحيهما اصبح البحث النقدي في الصحيحين مما لا يمكن التفكير فيه. وقلْ مثل ذلك في المصحف بعد عثمان. . . الخ»، وفي رأيي اننا، هنا امام مغالطة: فمن الذي منع التفكير في البحث النقدي؟! ان علماء «الجرح والتعديل» قد ضعفوا رواة واحاديث في البخاري ومسلم. . . . والاغلبية تنادي، دون حرج، بضرورة اعتماد «الدراية» في الحديث الى جانب «الرواية». ثم. . هل يرى د. اركون ان المصحف بعد عثمان مختلف عن المصحف قبل عثمان. . ؟!

٥ ـ جلال احمد امين

انني اتعجب اشد العجب من ان بعض المعلقين وصف ورقة د. اركون بأنها تمثل مساهمة في اتجاه «تجديد التراث». فإذا كان هذا تجديداً للتراث فكيف يا ترى يكون قتله او تحقيره؟ ان عنوان الورقة يعدنا بالحديث عن «ايجابيات التراث وسلبياته»، ولكن قد حرت حيرة عظيمة في محاولة البحث عن جانب ايجابي واحد للتراث تذكره الورقة. فالورقة لا تجد للتراث الا السلبيات وتحتفظ بالايجابيات للاستعمار والمستشرقين.

أنظر اولاً الى تعريفه للتراث. انه يقصره على الكتب والنصوص والنتاج الفكري. ولكل منا بالطبع ان يعرّف التراث كما يشاء، ولكن التعريف نفسه يفصح عن موقفه. فحينما يكون ما يخضع للتهديد والمسخ والتشويه من تراثنا هو انماط السلوك والعادات والتقاليد والقيم، يكون من الواجب ان ندخل كل هذا ضمن تعريفنا للتراث ونحن بصدد مناقشة قضية كقضية الاصالة والمعاصرة. اما تعريف التراث وكأنه لا يشمل الا النتاج الفكري والمؤلفات القديمة والحديثة، فإنه يستبعد من نطاق المناقشة على الفور، اخطار التغريب وتهديده للتراث.

او فلتنظر الى استخدامه لكلمات مثل «الاسطورة» او «النزعة الميثولوجية التلبيسية» في وصف الجزء الاكبر من التراث. فإذا احتاج الى ان يشير الى المنجزات الفكرية للحضارة العربية اختصر الكلام قائلاً ان «كل ذلك مكرر في الكتب والمحاضرات والتدريس».

وهو حينما يدعو العرب الى الاستفادة مما انتجه غيرهم من المسلمين لا يجد الا التجربة العلمانية التركية ليخصها بالذكر!

وهو حينما يحاول تقديم مقترحاته الختامية لا يجد ما يقترحه الا ان يقول: «لا بد من وضع التراث كله موضع البحث والنقد والتقويم في ضوء الاكتشافات الحديثة». فإذا لم نقرأ في هذا كله موقفاً بالغ التعالي والاستخفاف بالتراث، فما الذي يمكن ان نقرأه فيه؟ واذا كان هذا هو «التجديد» المطلوب للتراث، فكيف يكون قتله؟

٦ ـ عبد الوهاب بوحديبة

التراث ليس شيئاً في ذات نفسه بل هو علاقة متغيرة متجددة مع المحيط الذي انبعث فيه او تجدد بالتعامل معه او ساهم بصورة ما في تجديده. فالتراث لا شيء إن نحن اهملناه وهو كل شيء ان نحن اخذناه مأخذ الجد والاهتمام.

نلاحظ ايضاً اننا نحن العرب سُلبنا من عصرنا فسُلبنا من معاصرتنا واصبحنا لا نعيّر التراث ولا نفهمه ولا نعطيه معنى ولا نضيف عليه قيمة الا بالاستناد الى ما ينسب الى الحضارة الغربية. واخشى ما اخشاه ان نتمادى في هذا الاتجاه، ولست مقتنعاً ابداً ان ما يدعو اليه د. اركون من شأنه ان يعيننا على حل مشالكنا ولا حتى على وضعها في إطارها الصحيح.

٧ ـ احمد صدقي الدجاني

كيف نفهم ظاهرة احياء التراث التي تحدث في وطننا والتي تحدث في المجتمعات عادة؟ متى يكون التراث حياً ومتى لا يكون؟ متى تحدث هذه الظاهرة عادة في الاطار التاريخي ومجرى الحركة التاريخية؟ كيف تتم عملية الاحياء؟ وما هي آليتها؟

تمنيت ان اجد اجوبة عن هذه الاسئلة. طبيعي ان الوقت لا يتسع لاعطاء بعض انطباعات، ولكن باللغة البرقية نقول: التراث لا يكون حياً الا في امة حية. وعملية احياء التراث لا تفهم الا اذا وضعت في اطار عملية الانبعاث الحضاري وعملية بناء النهضة. وضمن هذا، نضعها في اطار تفاعل الحضارات واحتكاكها. ولتفاعل الحضارات قوانين وسنن وظواهر، ومن بين ظواهر تفاعل الحضارات، ظاهرة متفق عليها، ان الحضارة المتأزرة تشهد في داخلها تفاعلاً بين ابنائها وبين تراثهم، يمثل تواصلاً زمنياً يقف الى جانب التواصل المكاني بين هذه الحضارة والحضارة الاخرى الغازية او المتحدية. من هنا، فإن المواقف من التراث في هذا المجتمع متصلة بالمواقف من الحضارة الغازية وتحدياتها. هناك موقف المنغمسين، وهناك موقف المنكمشين، وهناك موقف المستجيبين. المنغمسون يريدون ان يسقطوا التراث كلية، يكرهونه، يريدون ان يقفزوا عنه، المنكمشون المتزمتون يريدون ان يهربوا اليه، يقدسونه بضبابية، اما المستجيبون، فهم الذين يتكاملون معه بايجابية، وهم الذين يحولونه الى تراث حي.

٨ ـ محمد مواعدة

اختصاراً اقول انني استغربت الكثير من الآراء التي طرحها د. اركون وهو العارف، بل الخبير، في كثير من القضايا المتعلقة بالحضارة العربية والاسلامية. ذلك لأن الاتجاه العام المسيطر على بحث د. اركون هو الاشادة. وفي مواطن متعددة من البحث، بالجهود التي بذلها المستشرقون في ميدان الحضارة العربية والاسلامية والبحث في ميدان التراث والتنقيب عنه وتحقيقه، وبجانب هذه الاشادة نلاحظ استنقاصاً متواتراً للجهود التي قام بها الباحثون العرب في هذا المجال.

واننا اذ نعترف ـ وبكل تقدير ـ بجهود المستشرقين فإن ذلك لا يمنع من التأكيد على ملاحظتين:

ـ ان قلة من المستشرقين كانوا بحق يريدون خدمة الحضارة العربية والاسلامية لايمانهم بقيمتها ودورها الانساني. اما الاغلبية الغالبة فالمهتمون بميدان الاستشراق يعرفون جيداً دور هذه الاغلبية في تحريف التراث العربي الاسلامي واستغلاله للحط من قيمة العرب والمسلمين، اضافة الى الخلفية الفكرية والايديولوجية التي كانت تحرك هذا الصنف الغالب من المستشرقين والتي كانت تعادي حضارتنا ولا تسعى الا الى ابراز نقائصها.

ـ ان عناية المستشرقين لا تنسينا الجهود التي قام بها الباحثون العرب في مجال التراث. ولشد ما استغربت ما ذكر د. اركون عن كيفية اهتمام الباحثين العرب بالتراث، وكيف انهم لم يبرزوا قيمة الكتّاب والمفكرين القدماء مثل الجاحظ والقاضي عبد الجبار وابن خلدون... في حين ان الدراسات القيّمة والاطروحات الجامعية التي اعدها باحثون عرب معاصرون هي دراسات واطروحات ذات قيمة متميزة وتستحق كل تقدير في هذا المجال.

واختم فأقول، ان بحث د. اركون يذكرنا بموقف الاستشراق الغربي ـ والجانب المتطرف منه ـ ازاء تراثنا وازاء مفكرينا وباحثينا. اما دعوة الباحث الى التعامل مع التراث تعاملاً نقدياً وشاملاً فهذه دعوة لا يعارضها احد وهي ضرورة حللها العديد من المنشغلين بالموضوع. نذكر في مقدمتهم د. محمد عابد الجابري(*).

٩ ـ محمد اركون يرد

لقد جرت مناقشات مهمة حول بحثي مع اني كنت غائباً ولم يمكنني مع الاسف ان اشكر من اجتهد لفهم ما قصدت من آراء وتوجيهات منهاجية، ثم ان اؤكد للذين اتهموني بالاعراض عن مزايا التراث وفضائله مع الالحاح على مساوئه ونقائصه، اني من الباحثين الحريصين على احياء روح التراث، والمواقف العلمية التي وقفها ابرز المفكرين والادباء العرب في جميع العصور. ويشهد على ذلك ما نشرت من كتب ومقالات وما القيت والقي من محاضرات في الامصار العالمية.

واكتشفت مرة اخرى في بعض المعارضات والانتقادات ان الباحث العربي المسلم مضطر دائماً ان يضيع وقتاً ثميناً للتصريح بإيمانه القويم واحترامه لجميع المسلمات الايديولوجية التي توجه نظر الناس وتكيف ادراكهم للواقع التاريخي والاجتماعي والنفساني والثقافي. ومجرد ذكر اسم المستشرقين او الفكر الغربي او الاستعمار او العلمانية او العقلانية يثير ثائرة العربي القومي وحماسة المسلم المتقيد بعقائد «اهل السنة والجماعة» او «اهل العصمة والعدالة»، فيصيح بالخيانة والخذلان ويندد بالتخلي عن الدعوة المقدسة، ويجهل ويكفر ويسيء الفهم والظن وربما يسب.

(*) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

كم من مرة قصدت خيراً، ونويت تحرير العقل العربي من التصورات الخاطئة، والتقليد المدرسي والشعارات الباطلة فلاقيت الرفض البات والهجوم العنيف ضد العلوم الدخيلة والمناهج الغربية البعيدة عن روح العلم العربي الاسلامي.

ولا تقتصر هذه المواقف على العقول الساذجة والعوام البعيدة عن ممارسة الفكر التنظيري، بل يشمل الطلبة المطلعين والكتّاب البارزين والاساتذة اللامعين. هنا خطاب عربي مشترك يتغذى به المخيال الاجتماعي حتى يردد الكلام نفسه والردود والرفض والانتقاد اذا قرأ او سمع بعض المفهومات والاشارات والاسماء المحركة للاعصاب.

ولهذا لا استغرب هجوم الزميل الفاضل جلال امين، وهو الاستاذ المثقف المشهور في الجامعة الاميركية في القاهرة، على مقالة لم يقرأها بإمعان. لا شك ان الاستاذ يوصي طلبته الا يسرعوا الى انتقاد رأي او موقف ما لم يحيطوا بجميع المعلومات المتصلة بالموضوع. لست ادري هل قرأ لي ابن احمد امين استاذ جيل كامل افتخر بالانتماء اليه، مقالة او كتاباً حتى يسمح لنفسه ان يقول ما قال! لقد خصصت بحثاً مطولاً لتجربة (أتاتورك) على ضوء التعاليم الاسلامية سلطت عليها الرقابة التركية لأني ابرزت الجوانب السلبية في علمانية (أتاتورك) اذا نظرنا اليها من زاوية التراث الاسلامي. وهذا ما لمحت اليه بسرعة في مقالتي(١).

اوافق الاستاذ جلال امين في تعريفه الواسع للتراث، بل ذهبت في عدة بحوث الى عرض انثروبولوجي لمشاكل التعرف على ما تعودنا ان نسميه التراث «الشعبي» و التراث «العالم» او المكتوب، وألححت على ضرورة الاهتمام «بالفكر الوحشي» (La pensée sauvage) الذي همشه وطمسه وربما اماته الفكر او العقل «الكاتب» (La raison graphique). اشير هنا الى انتاج انثروبولوجي حديث لم يهضمه بعد الفكر العربي المعاصر. وبهذا الصدد، ارى من اللازم ان اوضح ما قصدته من استعمال مفهومات «الاسطورة» و«النزعة الميثولوجية التلبيسية» وما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد في الفكر العربي.

لا شك ان المعرفة المعاصرة انفجرت الى علوم تخصصية منفصلة بعضها عن بعض انفصالاً جذرياً. وهذا ما ادى في الفكر العربي والاسلامي خاصة الى مجادلات حادة وسوء تفاهمات مأساوية بين الذين بلغوا درجة عالية من التخصص العلمي. وتبلغ المناقضة حدها الاقصى بين المتخصصين في العلوم الدقيقة والاقتصادية والاعلامية من جهة، والمتخصصين في العلوم الانسانية والاجتماعية من جهة اخرى. ونحن نعلم اليوم في الجامعات خاصة، ان اولئك الذين يلتزمون بالحركات الاسلامية «الاصولية» الثورية، اكثر من الذين يحترمون المنهاج التاريخي واللساني والسوسيولوجي والانثروبولوجي عندما يطرحون قضايا الدين والقيم والتقاليد والادب والثقافة.

---

(١) انظر: Mohammed Arkoun, «Tradition et modernité en Islam: le cas du kemalisme,» *Diogène*, (1984).

لا اريد ان افضل نوعاً من المعرفة على نوع آخر، ولكني اشير هنا الى مشكلة جذرية ليست بغربية ولا مشرقية، لا بعربية اسلامية ولا استشراقية، وهي مشكلة التفاعل بين الفكر واللغة والتاريخ : انها مشكلة نفسانية اجتماعية تاريخية لغوية تشمل الانسان كإنسان وطرحها القدماء في قولهم: ان الانسان مدني بالطبع، وان الانسان حيوان ناطق، ويمكن ان نضيف ان الانسان متدين او متمذهب بالطبع.

ومن هذه الزاوية المعرفية تحررت من الاستشراق والفكر الغربي تحرراً نهائياً حاسماً لأنه معرفي (= ابيستيمولوجي) منذ كنت طالباً في جامعة الجزائر في عهد الاستعمار. وتشهد على ذلك مقالات عديدة كتبتها في الخمسينات اثناء حرب التحرير الجزائرية. ولذا اتحسر، بل اتألم، عندما استمع اليوم الى «مثقفين» عرب يكررون الشعارات الجدلية المتداولة في الخطاب العربي المشترك ـ وهو خطاب ايديولوجية الكفاح ـ ضد الاستشراق والفكر الغربي. وقد انتقدت، ولا ازال انتقد، هذين المظهرين في جانبهما الايديولوجي الظرفي الموقت المتأصل في نزعات خاصة بعهد الاستعمار وبالمنظومة المعرفية (épistème) التي ازدهرت في القرن التاسع عشر وتجددت في هذا القرن (وهي الايجابية الجديدة المصاحبة للتكنولوجية المعاصرة). ولكن لا يحق للباحث المؤرخ الموضوعي ان يرفض الجانب الفكري المنتج الفعال الشامل مع ما يجب رفضه كفكر خاطىء ضيق ايديولوجي عند المستشرقين وعلماء الغرب بصفة عامة. هناك رفض وجداني تلقائي هوائي يرفضه المخيال الاجتماعي المتكون بخطاب ايديولوجية الكفاح (وهو الذي ساد في جميع الحملات على بحثي) والرفض المعرفي المعتمد على الاحاطة بانتاج الفكر الغربي احاطة نقدية مقارنة، لا على عبارات مبتورة وترجمات مشوهة وشعارات مكررة(٢).

لا اريد ان أكرر هنا ما شرحت وحللت مراراً فيما يخص التوتر الجدلي المستمر في المجتمعات العربية الاسلامية خاصة منذ ظهور القرآن الكريم. وقد بينت الجدل بين منظومتين من قوى متعارضتين: منظومة الدولة والكتابة والفكر العالم (او معرفة الخواص) والعقيدة الاورثوذكسية (= Etat - Ecriture - Pensée savante - Orthodoxie) من جهة، والمجتمع الانقسامي، (الثقافة الشفاهية، «الفكر الوحشي» والتعدد العقائدي» من جهة اخرى(٣).

ولا بد من توضيح نقطة اساسية هنا للذين يدافعون عن التراث ككل متماسك الاجزاء متواصل التنمية متعالي القيم، دون النظر في الحقائق التاريخية والانقطاعات الفكرية والتناقضات الجوهرية وما يستلزم كل ذلك من نقد فلسفي للقيم، وبالاحرى ما يتلقاه الوعي

---

(٢) انظر: Mohammed Arkoun, «Discours islamiques, discours orientalistes et pensée scientifique,» dans: E. Leites, B. Lewis, and M. Case, eds., *Mutual Perceptions: East and West* (Princeton, [1985]).

(٣) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maison Neuve, la Rose, 1984).

الجموعي كقيم. ان القرآن الكريم يميز بين «اساطيْر الاولين» وبين «القصص الحق»: فالاولى تحتوي وتذيع علماً خاطئاً وهمياً باطلا وخاصة في المجتمع الجاهلي الامي الذي لم يتصل بالكتاب اي التنزيل وتعاليمه الالهية، اما الثاني فيقدم العلم الصحيح الذي لا يقدر على تلقيه وتأويله وتبليغه على الطريقة المستقيمة والمستوى الملائم إلاّ «الراسخون في العلم». والذين ترجموا مفهوم (Mythe) باسطورة اساؤوا فهم القرآن وفهم الاتجاه الانثروبولوجي الجديد، اذ لم ينتبهوا الى التعريف القرآني المميز بين الاسطورة والقصص ولا الى التعريف الانثروبولوجي المميز كذلك بين «Mythe» و «Mythologique»: ان مقابل «Mythe» هو القصص الحق ومقابل «Mythologique» هو اسطوري. واذا فات هذا التمييز الاساسي اساتذة بارزين من مستوى جلال امين، فلا عجب الا يخطر ببال الجماهير ما يربط بين الاصطلاح القرآني والاصطلاح العصري وما وراءهما من مشاكل تنظيرية ومعطيات وجودية عملية تأسيسية للمعاني والقيم والتصورات الجموعية.

ان مراجعة القرآن الكريم لابراز هذه المشاكل القديمة ووضعها في اطار تنظيري عصري لمن المبادرات المنهاجية الممهدة لاعادة النظر في التراث مع جوانبه وابعاده المختلفة. وقد تعقدت الامور والتبست على العقل بحيث لا يمكن التحرر من الادراك الوجداني لتاريخنا وتوظيفه في كفاحنا ضد الاستعمار ثم ضد التخلف والفقر. قلت واكرر ان طغيان ايديولوجية الكفاح على تقدير حقوق العلم واحترامها كما اوصت الشريعة بمراعاة حقوق الله تعالى، اصبح في الفكر العربي الاسلامي المعاصر من اشد العراقيل المعرفية واخطر النتائج على مصيرنا. وهذا لا يعني البتة الاستخفاف والاستصغار بالتراث، بل هذا شرط اصلي لربط التراث بالحاضر كما هو، لا كما نتصوره.

والامر كله يدور على تبني التاريخية او الاستمرار في رفضها كبعد من ابعاد كل ما يطرأ على الوجود الانساني وكل ما يبنيه الانسان في هذه الدنيا. والتاريخية لم تزل مما لم نفكر فيها بعد، ومع ان التفكير فيها اصبح ممكناً عقلاً وعلماً في الفكر العربي المعاصر، فإنه لم يزل مستحيلاً ايديولوجياً ونفسانياً. عندما اشرت الى النزاع بين اهل الحديث واهل العقل ـ وخاصة الحنابلة والمعتزلة ـ ما قصدت، كما فهم بعض المعقبين، تفضيل مذهب على آخر: ان اعجابي بالحنابلة لا يقل عن تقديري لاجتهاد المعتزلة، بل انما اردت ان احيي موقفاً معرفياً مهماً وفقه المعتزلة عندما حاولوا ان ينظروا في مشكلة خلق القرآن. ففي مقاربتهم للموضوع تمهيد للتفكير في تاريخية القرآن عندما جمع وقيد في مصحف. حذار! لا اعني ان موقف المنتصرين لنظرية عدم خلق القرآن اي تعالي كلام الله تعالى (في المعنى البحر. . .)، لا اقول ان هذا الموقف خاطىء او اقل اهمية للتنظير من موقف المعتزلة، بل اقول: ان الفكر العربي الاسلامي قد اختار موقفاً واجبر على ترك الآخر(٤). كما ان الواثق قد فرض موقف المعتزلة عن طريق المحنة: هذا

---

(٤) انظر: ابو الفرج ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والامم** (حيدر آباد الركن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ ـ ١٣٥٨ هـ)، ج ٨، ص ١٠٩ ـ ١١١.

ما اسميته العقل «الاورثوذوكسي» الذي يعتمد على السلطة لفرض نظرية واحدة وازالة حرية البحث والتفكير في مسائل اعوص واغزر معنى من ان تحل على طريقة واحدة نهائية. والعقل الاورثوذوكسي هو الذي يؤدي الى ما لا يمكن التفكير فيه لأن السلطة تمنعه، لا لأن العقل لا يستطيع ان يستمر في البحث والتساؤل، ثم اذا طال تحكم العقل الاورثوذوكسي وبسيطرة السلطة المؤيدة له، لأنها تعتمد عليه لحماية الايديولوجية الرسمية، فتلتبس الامور على الوعي الجموعي ويطغى المخيال الاجتماعي حتى يستحيل استرداد جو المناظرات الاولى الحرة وطرح المشاكل في اطار معرفي مستقل عما فرضه الزمان والسلطان كحقيقة دينية الهية وهي في الواقع التاريخي والاجتماعي، نتيجة الصراع بين جماعات وطبقات وعناصر متنافسة في سبيل السلطة السياسية او السلطة الدينية او السلطة العقلية.

ورد فعل «السني» ضد الشيعة والحركات المتصلة على درجات متفاوتة بالعلوم العقلية، وكانت تسمى دخيلة ايضاً، بدأ مع الخليفة القادر ثم السلاجقة في الثلث الاول من القرن الخامس، حيث انعكفت الفرق على «عقولها الاورثوذوكسية» وابتعدت عن جو المناظرات المبدعة التي تعددت في القرنين الثالث والرابع. واستتبع هذا الوضع الفكري والسياسي والاجتماعي ما سميته: مجال ما لم يفكر فيه بعد في الفكر العربي الاسلامي - لا يعني هذا ان عصر الجمع الثقافي والمختصرات والموسوعات، عصر «انحطاط» لا يستحق اهتمامنا، ان الذين فهموا هذا من بحثي، لم يطلعوا على ما كتبته عن هذا العصر بالذات في كتابي **الفكر العربي**، واسرعوا الى النقد السطحي الذي يكرر معلومات مدرسية دون ان يعتني بابراز المسلمات والمقدمات والتصورات المكونة كالبنية المعرفية (épistème) الخاصة بالعصر. ان التسوية السطحية بين مستويات نشاط العقل المجرد الاطناب بالتراث وادعاء عدم انقطاعه وفتوره في الانتاج والابداع، ظاهرة من ظاهرات الاستغلال الخيالي الوجداني لهذا التراث.

ان تاريخ الفكر المهتم بابراز البنية المعرفية التي توجه وتحدد جميع الخطابات التي ينتجها العقل، بعيد كل البعد عن التاريخ الراوي الواصف لما هو معروف مشاهد مقيد من الاسماء والكتب والحوادث والافعال. وتاريخ الفكر على هذا المستوى العميق ينبه لأول مرة الى ما لم ينبه عليه التاريخ الراوي الواصف: وهو ان كل نشاط فكري كتابي او شفاهي يؤدي لا محالة اذا امتد وطال الى التخلي عن مجال او مجالات تصبح مما لا يمكن التفكير فيها ثم ما لم يفكر فيها.

هذا ما حدث لمشكلة خلق او عدم خلق القرآن: نسي جانب وقلّد الآخر تقليداً مدرسياً الى يومنا هذا ولذا قلت ان البنية المعرفية العاملة في فكر الاصلاحيين السلفيين لا تختلف عن البنية العاملة في العقل الاورثوذوكسي منذ القرن الخامس. واعترف مع ذلك بمزايا محمد عبده وجمال الدين الافغاني وعلال الفاسي وابن باديس وغيرهم في تبني عقلانية تجريبية عملية جريئة احياناً مقلدة احياناً اخرى.

كان التفكير السائد في زمنهم متحرراً من قيود المخيال السياسي والاجتماعي والديني، حتى يجدد المناظرات حول مشاكل لم تزل مطروحة امام الفكر الديني (الاسلامي والمسيحي

واليهودي خاصة) وامام الفكر الدنيوي المادي في اتجاهاته وعباراته المختلفة المعاصرة. فخلق القرآن عبارة عن جميع ما نقاربه اليوم بمفهوم التاريخية، وعدم خلق القرآن عبارة عن جميع ما طرح ولم يزل يطرح بمفهومات التعالي، والمطلق والازل والموجود الاول، والوحي والحقيقة الربانية.

ومفهوم خلق القرآن يفتح المجال لقراءة القرآن قراءة لسانية سيميائية تكميلاً للقراءة اللغوية التي اكتفى بها المفسرون القدماء. وبهذا المنطلق الجديد يتمكن الفكر الاسلامي من الخوض في علم الكلام الذي انفصلنا عنه، اكتفاء بالتقليد والنقل، منذ الاشعري وفخر الدين الرازي فيما يخص اهل السنة ومُلا صدرا الشيرازي فيما يخص الامامية.

هذه إشارات خاطفة لا تكفي طبعاً لاقناع الذين يتحمسون للتراث بالكلام ويصبُّون فيه طموحاتهم ورغباتهم دون ان يجهدوا عقولهم لاعطائه حقه ورده الى محتواه وجوهره واطره ووظائفه وآفاقه. اذا قلت ان اعمال احياء التراث بتحقيق المخطوطات، توقف لأن الطلبة يهتمون بالادب المعاصر ويعرضون عن الادب والفكر القديمين. ان المعاملات الاقتصادية والنظم السياسية انفصلت انفصالاً جذرياً عما كانت عليه في المجتمع الذي انشىء فيه التراث، وان الاخلاق والعادات وعلاقات الانسان بأرضه وقريته وأسرته نسخت وانحلت وهمّشت وفصلت من البنيات التي كانت مندمجة فيها، سيرفع التراثيون اصواتهم ويتهمونني مرة اخرى باحتقار التراث والاستهزاء به!!

ان العمارة وتخطيط المدن جانب فائق الاهمية من تراثنا. كم من قصر ومسجد وجامع ومدرسة وخان وعمارة ومدينة اشيد وعمّر واتقن وأثار اعجاب الاجيال. ومع ذلك. فإن علم الآثار في عدد من جامعاتنا لم يزل قليل الحظ، وطالما انفرد الاثريون الغربيون بالاعتناء بآثارنا. وما هو حال العمارات والجوامع والمدارس والمدن القديمة في اشهر امصار العالم الاسلامي؟ ومن يستلهم العمارة الاسلامية والمخططين القدماء لاحياء الاساليب والاشكال والمواد والنسب والرموز التي نفتخر بها ونعرض عنها في الوقت نفسه؟

وقل مثل ذلك في الازياء والاثاث والملابس والاحتفالات المدنية والمناسك الدينية وفنون الطبخ والموسيقى والرقص وغير ذلك مما يكوِّن الثقافة الشاملة لكل شعب. اذا نظرنا الى التراث من هذه الزاوية نكتشف السبب الذي دفعني ان أبدأ بنقد التراث الكتابي: اذا ازدهر هذا التراث قد تستعين به سائر مظاهر التراث، واذا اندثر وتقلص وفقد طاقته الابداعية، تحجرت سائر العناصر وميادين النشاط التي ذكرناها. وتطور العمارة والازياء في مدننا منذ الخمسينات احسن دليل على ما للتراث الكتابي من دور ايجابي او سلبي بقدر ما يكون مبدعًا موجهاً، او مقلداً متأثراً بالقوى الخارجة عنه.

لن نتوصل الى التعريف الموضوعي للتراث والتعرف الدقيق الثابت عليه الا اذا قدرنا على المساهمة في انتاج الحضارة المعاصرة مع نقدها واستدراك اخطارها وقواها الكامنة المنعكسة على مصيرنا، ولن نساهم في هذا الانتاج الا اذا واجهنا الاخطار واختبرنا مراحل الاكتشاف

العلمي وسرنا المسيرات الدقيقة الطويلة نحو المزيد من المعرفة وادراك معنى التاريخ. اننا نقف عكس هذا الموقف ونسير ضد هذا الاتجاه عندما نرفض تطبيق المناهج الحديثة على دراسة التراث وتوضيح علاقتنا به. نحمي التراث كأنه كنز مقدس لا يكسبه غيرنا، ونغضب على كل من مس هذا الكنز بيد غير مطهرة. وما ادراك ما اليد المطهرة!؟

اليد المطهرة هي التي تنزل طه حسين اليوم منزلة الخاذلين للعروبة والاسلام لأنه كتب «مستقبل الثقافة في مصر» وترفع روجي غارودي الى مرتبة العلماء المسلمين المجددين المنورين للعقل الاسلامي! انها يد متلاعبة بالنفوس والعقول والافكار والقيم، بينما نحتاج اليوم الى امثال طه حسين واحمد امين لتأييد المذاهب الفكرية الحرة واثراء لغتنا وثقافتنا وطرق تفكيرنا بمؤلفاتهم وتدريسهم ومحاضراتهم الثمينة. يمكننا ان نرفض آراء «مستقبل الثقافة في مصر» والمواقف السائدة فيه، ولكن لا يحق لنا ان نجهل او نتجاهل ما يدل عليه من انطلاق حر في التفكير، وسماحة فائقة في استقبال الافكار والتيارات ورغبة صادقة شديدة في تحريك سواكن العقل العربي والفكر الاسلامي. اؤكد ان طه حسين واحمد امين والعقاد والمازني وغيرهم من الليبراليين العرب، معلمو جيل كامل، ساهموا في احياء التراث واثرائه الى درجة لم يبلغها اليوم الذين يكتفون بالجدال والمكابرة في موضوع التراث.

اود ان اختم هذه الملاحظات السريعة بملاحظة قد تفتح مجالاً اوسع للبحث المفيد والتفكير المحرر، وهي ان تطور المجتمعات على وجه الارض خاضع منذ الخمسينات على الاقل الى تضخم القطاع التصنيعي والمدني من جهة، واضمحلال القطاع الزراعي الذي اعتمدت عليه جميع الحضارات منذ قرون. نعلم ان القاهرة مثلاً سيبلغ عدد سكانها في عام ٢٠٠٠ (١٦) مليون نسمة ولا شك ان الحضارات المرتبطة بالحياة الفلاحية ستنحل وتضعف بقدر ما يترك الفلاحون قراهم واراضيهم ليصبحوا موظفين او عمالاً في المدن والمصانع. لم يبلغ بعد هذا التحول في المجتمع الاسلامي ما بلغه في المجتمعات المصنعة الغربية، ولذا يتوهم الكثير ان تلك المجتمعات ستحافظ، بفضل الاسلام، على تقاليدها واصالتها ولن تنفصل عن الدين كما انفصلت المجتمعات الغربية. وهذا الادعاء ينبني على افتراض صعب التحقيق، وهو ان جوهر دين الاسلام يختلف تماماً عن جوهر سائر الاديان المنزلة وغير المنزلة. والملاحظ البيّن ان دور الاسلام في هذه المرحلة الانتقالية سياسي اكثر منه ديني، واذا قويت الحركات الاسلامية وازدهر الخطاب الثوري الموصوف بالاسلامي، فلا شك ان ذلك يدل على تحول الجماهير الريفية من حياتها التقليدية وعقائدها المرتبطة بالثقافة الزراعية القديمة، الى حياة المدنيين المحرومين من مزايا المدينة وفضائلها فهم الذين يكافحون ويدافعون عن حقوقهم ويطالبون بحق العمل اولاً بعدما استؤصلت جذورهم الريفية.

والمثقفون الجدد الذين يلتزمون بالشعارات النضالية نفسها والمطالبات الاجتماعية والسياسية، انما خرجوا من صفوف تلك الجماهير المستأصلة المهمشة في المدن. ويفرض عليهم وضعهم التاريخي والاجتماعي والاقتصادي مواقف الرفض والمعاندة والمنازعة والمنافسة

للتوصل الى حظ من المصالح والمرافق التي يتمتع بها الخواص السياسية والاقتصادية.

يعني ذلك كله ان النزاعات والمنافسات القائمة بين الملقبين بالالقاب الجامعية او الثقافية تنم عن قلقهم وطموحاتهم واستراتيجياتهم للتمتع بنوعٍ من انواع السلطة، اكثر مما تساعد على حل مشاكل تنظيرية وعملية قائمة ومتفاقمة ومتعددة يوماً بعد يوم. ولا مفر من ذلك لأن البنيات اقوى من الارادات مهما قويت، والقوانين الاجتماعية والاثقال التاريخية اشد وطأة من الاجتهادات والمعارضات الفردية.

فما هو محل مشكلة التراث يا ترى، اذا وضعت وعولجت في اطار هذا التحول الحضاري الذي اخضعت له مجتمعاتنا؟

الفصل الرابع

التراث العربي بين الاحياء والتواصل

د. نوري حمودي القيسي (*)

في الحديث عن التراث تتجدد في الذهن محاور كثيرة للتناول، وتبرز محاولات غير محدودة من المنطلقات التي يجد فيها الباحثون بداية موفقة او حركة اولية تعاونهم على الاخذ بزمام المبادرة والتمسك بأوليات القضايا تمهيداً للوصول الى الحقيقة التي كثر الحديث عنها، وتعددت اوجه التفسير بشأنها، وهي مسألة قد تبدو غريبة الاطوار احياناً لأن الاهتمام الجدي الذي دفع الباحثين، والاعلام المتدفق الذي ساير مرحلة الاحياء، والتوجه الحاد الذي اخذ برقاب السائرين في هذا الاتجاه قد اتسعت دائرته، وكبرت نوازع الاهتمام به حتى اصبح موضوعا لكثير من الندوات، واهتماماً عند كثير من الدارسين، وتوجهاً انصبت عليه مفردات المناهج. وقد خلقت هذه الحالة اجتهادات في التفسير وتخريجات في التناول واستدراكات للاصول التي حاول كل باحث او مهتم ان يعرض لها او يقف عندها او يجتهد في تناولها. وقد خلقت حركة الاحياء هذه مفردات جديدة بدأنا نتلمسها في جملة الاحاديث ونقرأها في ثنايا البحوث والدراسات، حتى اوشكنا ان نذهب الى ان الصور السابقة والمراحل الثقافية السابقة كانت بعيدة عن التراث او غريبة عليه او ان الباحثين والعلماء والمفكرين العرب وغير العرب،لم يجهدوا انفسهم في احياء التراث ولم يقدموا لنا الدراسات التحليلية لكثير من فرائده ونوادره وابداعاته. ولم يخوضوا غمار المتاعب الثقيلة والمجهدة من اجل العثور على مخطوطة، او تحقيق نسخة نادرة، او اختراق مجاهل الاصقاع للتنقيب عن كتاب قرىء عنه خبر او سمع عن مكانه حديث او رواية، او استدرجته فهارس مكتبات اندثرت اصولها. فالصلة بين التراث والحريصين عليه صلة قديمة والحفاظ عليه حفاظ على المبادىء العلمية التي بنيت عليها الحركة العلمية التي عرفها العرب منذ عصر التدوين واستفدوا الوسائل الكفيلة لجمعه ونشره ودراسته وتحليله وتهيئة

(*) رئيس معهد البحوث والدراسات العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. ونظراً لوصول هذا البحث متأخرا بعد الندوة، فلم يعرض ويناقش في الندوة. وقد رؤي ضمه الى اعمال الندوة. (المحرر)

الاسباب التي تعطيه المكانة المرموقة التي عاشت في وجدان الامة وهي تدخل مراحل المواجهة والتحدي وتتجاوز حالات التخلخل التي اوشكت ان تصيب بعض اطرافها.

ومن الطبيعي ان يتعرض التراث العربي، ووفق الطريقة التي كان ينتقل بواسطتها الى ضياع كثير من اصوله، وربما كانت اسباب الضياع وراء كثير من اسباب حركة التدوين التي كان القرآن الكريم اول عمل من اعمالها، والصورة الجديدة التي بدأ المسلمون يتطلعون اليها بعد ان ظلت الرواية الشفهية هي الاساس الثابت في النقل، الا اقداراً قليلة من العهود والمواثيق وبعض الكتب الدينية والوسائل والاحلاف وصكوك الدين.

فالقرآن الكريم نزل على الرسول الكريم صلوات الله عليه ودوّنه كتاب الوحي في حياته، ثم جمع لأول مرة في زمن ابي بكر وعمر، ثم جمع ثانية في عهد عثمان فاجتمع المسلمون على مصحف واحد. واذا كان القرآن الكريم قد اخذ هذا الشكل لاسباب عرضت لها بعض مصادر الحديث وكتب الرجال[1] فإن تدوين الحديث النبوي مرّ بمراحل معقدة لاسباب لا مجال لشرحها. ولكن يمكن اجمالها بثلاث مراحل هي كتابة الحديث وتدوينه وتصنيفه بعد ان سجل في كراريس صغيرة على هيئة صحيفة او جزء في عصر الصحابة واوائل التابعين، ثم جمعت هذه الصحف والاجزاء في الربع الاخير من القرن الاول للهجرة والربع الاول من القرن الثاني واعقبتها مرحلة الترتيب وفق المضامين التي عرض لها الحديث في الربع الثاني من القرن الثاني الهجري وقد استمرت هذه المرحلة، وكانت في كل مرة تأخذ منهجاً واسلوباً يتفق والصيغ التي تقتضيها طبيعة الحديث، وهي صورة تكشف عن حركة التآليف التي بدأت والمنهجية العلمية التي التزم بها، والاصول الحقيقية التي تعطي هذه الطريقة بعدها الفكري وصلتها بما قدمته القرون الاولى من دراسات جادة في هذا الباب وتحدد الطرق التي كان يتم بموجبها اخذ العلم او تلقيه من (سماع) او (قراءة) او (اجازة) او (مناولة) او (كتابة) او (مكاتبة) او (وصية) او (وجادة) ولكل طريقة من هذه الطرق اصولها المعروفة واساليبها التي تؤخذ، وهي اوليات تؤكد الاهتمام الكبير الذي احيط به تراث هذه الامة وهي تنتقل من مرحلة الى اخرى لتؤدي دورها الحضاري، وقد حفلت كتب الحديث بالاخبار الغريبة والشواهد النادرة التي تروي لهم قصص الرحلات الشاقة التي اضطلع بها العلماء وطلاب العلم والباحثون عن الحقيقة وصولاً الى الحديث الصحيح والرواية الموثقة والخبر المسند بعد ان اصبح الاهتمام به مدار بحث المؤسسات العلمية بسبب حرص الناس على روايته ومحاولة وقوف علماء كل مصر على ما عند الاخرين حتى لتكاد الحركة العلمية توحد المناهج، ولم تقتصر جهود العلماء على جمع علوم القرآن بما فيها القراءات والتفسير او علوم الحديث وانما امتدت لتشمل المغازي والسير والتاريخ والفقه والعقيدة واللغة والادب لتكتمل الدائرة وتتوحد قنوات البحث وتتصل اسباب الاحياء وتتضح صورة الحياة الفكرية والثقافية التي عرفتها العصور الاولى بدقائقها وتفاصيلها، وترتسم العوامل الاساسية التي اسهمت

---

(١) ابو بكر احمد الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**. صدره وحققه وعلق عليه يوسف العش (دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، ١٩٤٩).

في تكوينها حضارة لها خصائصها وثقافة لها مكوناتها وعقيدة لها ابعادها.

ان اية دراسة لمفهوم التراث، ومحاولة لاستقصاء المراحل التي قطعتها مسيرته لا يمكن ان تحقق الغاية المطلوبة اذا لم تقف على الاسس السليمة التي قامت عليها حركة التدوين الاولى والركائز القويمة التي اعتمدتها والمنهجية الدقيقة التي اخذت بها فلكل بعد من تلك الابعاد منهج له اصوله، وطريقة لها وسائل بحثها، وقواعد، احكمت ضوابطها، ولعل دراسة جادة وتحليلاً علمياً دقيقاً لطريقة الاسناد التي اعتمدت في نقل هذه العلوم تؤكد الدقة والضبط والاحكام الذي هيأ لهـذه العلوم الوسائل الكفيلة بالابتعاد عن كل وضع وحفظ أصولها من كل تحريف وقطع الاسباب التي تبيح لكل الوضّاع ان يعبثوا بتراث هذه الامة. ممن لم يتجاوز ايمانهم حناجرهم. ولعل في قصص ابن ابي العوجاء[٢] وما قيل في احاديث التفسير وما صنعه البخاري الذي اختار احاديثه الصحيحة من ستمائة الف حديث كانت متداولة في عصره تضع امامنا المهمة الشاقة التي تحمّـل اعبـاءها العلماء الاجلاء وهم يتابعون الخبر ويحققون السند ويستقصون اخبار الرواة ويلزمـون انفسهم الكشف عن معايب اداة الحديث وناقلي الاخبار مجرِّحين بعضاً، ومعدلين البعض الآخر.

وإذا كانت طريقة جمع الحديث او العلوم المتصلة به قد اخذت هذا الاتجاه وسارت في هذه المسالك حماية لها وحفاظاً على صحتها، فإن علوم العربية الاخرى قد خضعت لهذا الضبط وهي تؤخذ نقلاً عن الرواة وتدوّن عن الاعراب الذين كانت تخرج اليهم قوافل العلماء، وفي رواية ثعلب عن ابي عمرو الشيباني ما يؤكد هذا القول وهو يقول عنه «دخل البادية ومعه دستيجتان من حبر فما خرج حتى افناهما بكتب سماعه عن العرب»[٣].

ان البـداية الاولى لجمع هذا التراث تمثل الحلقة الاولى لجمع الرصيد المتوفر والنقلة الاساسية لتحقيق الوجود الذاتي الذي بدأت اجزاؤه تتوحد في اطار مراحل الرواية والتدوين بعد ان ظل فترة طويلة يروى شفاها ويتناقل على الالسنة. وان المحاولات التي بذلت كانت تأخذ طريقتين، يتأكد في الطريقة الاولى العامل الديني الذي تدخل فيه كل اسباب الحرص والمحافظة على اللغة والتاريخ والادب، ويتجلى في الثانية العامل القومي الذي يحرص على بقاء اللغة نقية من اللحن بعيدة عن انتشار الغريب والدخيل بعد ان ازدحمت موجات الموالي الذين خيف من لسانهم على فصاحة العربية لغة القرآن الكريم. وفي حدود هذين العاملين كانت اسباب التدوين تأخـذ طريقهـا، وعوامل التأليف تشد عناصرها لتظل حركة الاحياء التي يشهدها القرن الثاني والثـالث الهجـريان البداية الثابتة للحركة العلمية الكبيرة التي شهدتها العلوم المعرفية وعرفتها الحضـارة العـربية التي قدمت اعداداً كبيرة من التآليف التي كانت تدور في اطار الاهتمامات

---

(٢) عبد العلي محمد ابو العياش، **شرح مسلم الثبوت** (لكتو، ١٨٧٨)، و ابن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم** (ليدن: دائرة المعارف الاسلامية، ١٣٢٨ هـ)، ص ٢٥٦.

(٣) ابو البركات عبد الرحمن الانباري، **نزهة الالباء في طبقات الادباء** (القاهرة: د.ن.، ١٢٩٤ هـ)، ص ٦٣.

الاولى للتأليف، وتؤدي الاغراض التي توختها[٤]، و بعدها شهدت الثقافة العربية تنوعاً في التأليف الطبقي لمختلف العلوم[٥] امثال: **كتاب الطبقات الكبرى** لابن سعد و **كتاب اهل العلم والجهل و طبقات الرجال** للبرقي و **طبقات الشعراء** لابن سلام و **طبقات الشعراء الجاهليين** لابي خليفة و **كتاب الطبقات الصغير للواقدي، و طبقات الفقهاء والمحدثين** للهيثم بن عدي، و **طبقات القراء** لخليفة بن خياط، **و كتاب طبقات الكتاب** للانباري و **طبقات المغنين** للمديني، و **طبقات النحويين والبصريين** للمبرد، فأرخوا للعلماء والادباء والشعراء، وكان لا بد من ان يصاحب هذه المرحلة التي توسعت فيها دائرة التأليف حركة تضيف لهذه العلوم وفهرسة كتبها التي اصبحت بحاجة الى حصر لتعدد فنونها واختلاف ابوابها وكثرة مكتباتها العامة والخاصة، وكان لكتاب **الفهرست** لابن النديم النصيب الاوفى في سد هذه الحاجة وهو لا يزال يؤدي دوره للباحثين في معرفة الكتب المؤلفة والمترجمة في القرون الاسلامية الاولى. وتكشف لنا طريقة ابن النديم التي اتبعها في تأليفه، وهو يقسم الكتاب الى عشر مقالات ويقسم كل مقالة الى فنون تتفرع منها، الدرجة المعرفية الدقيقة التي قطعتها الثقافة العربية وهي تتوج بهذه التآليف، وتجمع هذه الكتب وتصنف ابوابها وفق العلوم التي الفت بموجبها والفنون التي توزعتها.

وتبقى محاولة فيلسوف العرب ابي اسحاق الكندي المتوفى سنة **٢٦٠** للهجرة في تأليفه كتابيه: **اقسام العلم الانسي** و **ماهية العلم واصنافه** ومحاولة ابي زيد البلخي المتوفى سنة **٣٢٢** في تأليف كتاب في اقسام العلوم التي لم تصل الينا ـ البدايات المبكرة لهذا الضرب من التآليف الذي حاول حصر الكتب تمهيداً لوقوف الباحثين عليها ومعرفتهم بما قدمته العقلية العربية في مرحلة معقدة من مراحل التأليف والتدوين.

لقد كانت حركة التدوين التي نشطت في هذين القرنين بداية رائدة في تسجيل التراث العربي ومحاولة جادة للتمسك بهذا الموروث الذي اعتبرته الامة رصيدها الثقافي وذخيرتها التي تقوى بها على انماء الحركة العلمية، ومدخرها المعبر عن المرحلة التي قطعتها وهي تبني اصول ثقافتها وتحدد طريق بنائها العلمي، وتضع الخطوط العامة لمستقبلها الحضاري ودورها في الحضارة الانسانية، وهي ترى المساحة الثقافية تزخر بتيارات الفكر وقنوات الثقافة تصب في مجالات المسائل الكبيرة التي شهدها القرن الثالث وعرفتها مجالس الاجتهاد، وقد ارتفعت في رحابها اصوات المعتزلة واخوان الصفا والعلوم النقلية التي تؤخذ عن الواضع الشرعي، والعقلية التي اعتمدت معقولية الحقائق وامتحانها، متخذة من المنطق او تجربة الحقائق وامتحانها عملياً طريقاً لقبولها. ومن الطبيعي ان تزدهر في هذا العصر صناعة الوسائل الكفيلة بالمعرفة كصناعة الورق، وان اقتران نشاط هذه المصانع وكثرتها ورخص اثمانها بحركة التدوين وازدهار المؤسسات

---

(٤) ذكر السيوطي نقلا عن الذهبي «في سنة **١٤٣** شرع علماء الاسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير فصنف ابن جريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة والاوزاعي بالشام، وابن ابي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة. وصنف ابن اسحاق المغازي، وصنف ابو حنيفة في الفقه والرأي، وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ ايام الناس. وقبل هذا العصر كان الائمة يتكلمون من حفظهم او يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة».

والمكتبات كان امراً لا بد منه في وصول العلم الى ما وصل اليه لاكتمال الاسباب الموجبة.

ان هذه اليقظة الفكرية التي اتسعت لضروب المعرفة واتجهت لوضع الاسس الثابتة لقواعد البحث والدرس والمناقشة، كانت الصورة الاولى للمعارف التي بدأت تأخذ طريقها علوماً ينظرون دقائقها، ويبحثون اجزاءها، ويتوسعون في النظر والبحث في كل ما يتصل بها، ويجمعون بين الاشباه والنظائر، ويستخرجون وجوه الفروق والموافقات معتمدين الادلة والبراهين المقنعة، بعد ان اعطى العقل حريته في البحث والنظر في اطار المسلمات العامة التي اعتبرت قواعد الايمان اساساً، فأقروا بصحتها وآمنوا بها ثم اتخذوا ادلتهم العقلية للبرهنة عليها. ووقفوا بكل قوة يدحضون حجج خصومهم بما اوتوا من براهين وتوصلوا اليه من مسائل.

ويكتب لهذه المسيرة العلمية الكبيرة ان تأخذ حجمها الحضاري ودورها الرائد في الثقافة العالمية ليتميز العلماء العرب المسلمون في كل باب من ابوابها، ويبرعوا في صنوف المعرفة، ويقدموا للعلم نتائج جديدة تشهد لهم بها دُور العلم، وتصبح أساساً لحركة الاحياء التي عرفتها اوروبا. ولم يكد القرن السادس والسابع الهجريان ان ينتهيا حتى تعرضت الامة لحملتي غزو ظالمة تقودها من الغرب صليبية حاقدة، وتشعلها من الشرق تترية غادرة، لم ترع للانسان حرمة ولم تعرف للبشر كرامة، فاستباحت المحارم، وقتلت الفكر، وأحرقت الجهد العلمي الرائد. وفي الاخبار ما يغني من التفصيل . . . هنا كانت حركة الإحياء الثانية تتبلور حساً قومياً لم نجد له نظيراً في العصور المتقدمة، وإدراكاً علمياً شاملاً لم تستغرقه ذاكرة التأليف من قبل، ولا بد من ان يؤدي هذا الاحساس والادراك الى استجابة جادة وتحفز ذاتي يتناسب مع قوة القهر التي حاولت استلاب القدرة الحية، ويتوازن مع موجة الضغط التي تكاثفت اسبابها وهي تحاول إلواء مسيرة التاريخ وتغيير الوجهة التي عرفتها الامة. فكان التراث هذه المرة قاعدة كبيرة ومدرسة مزدهرة وعلوماً يتواصل فيها الجهد، ويتبارى في كل حقل من حقول المعرفة افذاذ واعلام لم يحفل عصر من العصور المتقدمة بأمثالهم في كثير من العلوم. وقد تركوا لنا جمهرة من المؤلفات التي تعد من المراجع الاصلية، وقد تميز هذا العصر بالذات ـ وهو عصر التحدي والتواصل بعكوف العلماء على ما وصل اليهم من تراث العرب المسلمين، وهو تراث قيم مجيد، فعكفوا عليه وافادوا منه ثم زادوا عليه ما وسعهم الجهد، واضافوا اليه من علمهم واجتهادهم ما اغنى حركته وزاد في شموليته، فأعطاه البعد المناسب لحركة الاحياء التي مهدت الطريق امام الحركة الكبيرة التي شهدتها العصور التالية في مصر والشام والمغرب العربي، فالعصر كما توثقه الاخبار كان عصر استعادة واعية لشخصية الامة، واستيعاباً حياً لقدرتها في التواصل، وامتلاكاً محكماً لوضع المؤلفات الشاملة والموسوعات الجامعة لما قدمه الفكر العربي خلال القرون السابقة. فقد زخر العصر باعلام كبار ومؤرخين فضلاء سأقف عند بعض اسمائهم ليكون دليلاً على العطاء الثرّ الذي قدم خلال هذه الفترة فقد برز فيها ياقوت الحموي المتوفى سنة **٦٢٦هـ**، صاحب **معجم البلدان ومعجم الادباء**، وابناء الاثير الثلاثة مجد الدين المحدث المتوفى سنة ٦٠٦، صاحب كتاب **غريب الحديث**، وعز الدين المؤرخ المتوفى سنة ٦٣٠، صاحب كتاب **العامل في التاريخ**، وضياء الدين البلاغي المتوفى سنة ٦٣٧، صاحب **المثل السائر وكفاية الطالب**، وابن الدبيثي

المتوفى سنة ٦٣٧ ، صاحب **ذيل تاريخ مدينة السلام**، وابن النجار المتوفى سنة **٦٤٣**، صاحب كتاب **التاريخ المجدد لمدينة السلام واخبار فضائلها الاعلام**، وابن الصلاح الدمشقي المتوفى **سنة ٦٤٣، صاحب الفتاوى**، والقفطي المتوفى سنة ٦٤٦، صاحب كتاب **إنباه الرواة في انباه النحاة**، وابن مطروح المتوفى سنة **٦٤٩**، وابو شامة المتوفى سنة **٦٥٠**، صاحب كتاب **ذيل الروضتين، وابن الشعار المتوفى سنة ٦٥٤**، صاحب **عقود الجمان في شعراء هذا الزمان**، وسبط ابن الجوزي المتوفى سنة **٦٥٤**، صاحب **مرآة الزمان**، والمنذري المتوفى سنة **٦٥٦**، صاحب **تاريخ الاسلام والتكملة**، وابن سعيد المغربي المتوفى سنة **٦٨٥**، صاحب كتاب **المغرب في حلي المغرب**، وابن الابار المتوفى سنة ٦٥٨، وابن ابي اصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨، صاحب كتاب **عيون الالباء في طبقات الاطباء**، وابن الساعي المتوفى سنة **٦٧٤**، صاحب كتاب **الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير**، والنووي المتوفى سنة **٦٧٦**، صاحب كتاب **تهذيب الاسماء**، وابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١، صاحب كتاب **وفيات الاعيان**، وابن العبري المتوفى سنة ٦٨١، صاحب **تاريخ مختصر الدول**، وابن واصل المتوفى سنة **٦٩٧**، صاحب **مفرج الكروب**، وابن الطقطقي المتوفى سنة **٧٠٩**، صاحب كتاب **الفخري**، وابن منظور المتوفى سنة ٧١١، صاحب **لسان العرب**، وابن الفوطي المتوفى سنة **٧٢٣**، صاحب كتاب **الحوادث الجامعة**، واليونيني المتوفى سنة ٧٢٦، صاحب كتاب **ذيل مرآة الزمان**، وابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨، صاحب **التآليف المشهورة والمواقف المشهودة**، وابو الفدا المتوفى سنة **٧٣٢**، صاحب كتاب **المختصر في تاريخ البشر**، والبرزالي المتوفى سنة **٧٣٩**، صاحب كتاب **المقتفي لتاريخ ابي شامة**، والمزي المتوفى سنة **٧٤٢**، صاحب كتاب **تهذيب الكمال**، والذهبي المتوفى سنة ٧٤٨، صاحب **مختصر تاريخ الاسلام و دول الاسلام و العبر و تذكرة الحفاظ** وغيرها، وابن مكتوم المتوفى سنة **٧٤٩**، صاحب **تلخيص اخبار النحويين واللغويين**، وابن شاكر المتوفى سنة ٧٦٤ صاحب كتاب **فوات الوفيات**، والصفدي المتوفى سنة **٧٦٤**، صاحب كتاب **الوافي بالوفيات**، واليافعي المتوفى سنة ٧٦٨ صاحب **مرآة الجنان**، وابن نباتة المصري المتوفى سنة ٧٦٨، الشاعر المعروف، والسبكي المتوفى سنة ٧٥٦، صاحب **طبقات الشافعية**، والاسنوي المتوفى سنة **٧٧٢**، وابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ صاحب كتاب **البداية والنهاية**، وابن رجب المتوفى سنة **٧٩٥**، صاحب **الذيل على طبقات الحنابلة**.

انه عصر الاحياء الزاخر بالمعارف وفترة الازدهار التي تعددت فيها مناهج التاريخ، وتحققت في ايامها جمع امهات الكتب وليس من باب الصدفة ان يكون الاعتناء بالتاريخ واللغة في هذه الفترة بهذا الشكل والعناية، ويأخذ التاريخ حجماً لا يساويه حجم، نقداً وتحليلاً وتواصلاً وهو يلح على الجانب التوثيقي ويلتزم المنهج العلمي وفاءً للأصالة التي وجدت في هذا الضرب العلمي اساساً من اسس الترسيخ التراثي الواعي والتاريخ يدرس افقياً باستيعاب احداثه. وعمودياً بتحليل دقائقه وتوصيل فتراته وتدقيق شخوصه. واذ كان علم الرجال قد اخذ هذا الاهتمام فإن الانصراف لتاريخ المدن وتسجيل الاحداث كان واجهة اخرى تحدد المعالم الواضحة في التوثيق التاريخي بعد ان اصبحت رموزاً حية يرتسم في كل صورة من صورها العمق التاريخي

الذي ادته والصوت الحضاري الذي بقيت تحققه في مؤسساتها الثقافية.

اما علوم اللغة فكان الاهتمام بها واضحاً لأنها تعطي الوجه الآخر للتراث العربي المتمثل بالحفاظ عليها وصيانة اصالتها واسقاط كل دخيل يتسرب اليها او غريب يمكن ان يشوّه وجهها الحسن.

فكان **لسان العرب** لابن منظور اكبر معجم لغوي عربي تجمع فيه خمسة كتب هي **تهذيب اللغة** للازهري المتوفى سنة ٣٧٠ للهجرة، و **صحاح** الجوهري المتوفى سنة ٤٠٠ للهجرة، **ومحكم** ابن سيدة المتوفى سنة ٥٣٨ للهجرة، و **غريب الحديث** لابن الاثير المتوفى سنة ٦٠٦ للهجرة، و **حواشي** ابن بري المتوفى سنة ٥٨٢ للهجرة.

لقد حاولت ان اقف عند مظهرين من مظاهر التراث التي وجد فيها العلماء اصولاً مترابطة، وحلقات متواصلة يتوحد في دوائرها ضبط جانب من جوانبه وتتصل اجزاء من اطرافه لتمنح العصر قدرة العطاء وتترك فيه روح البقاء والمحافظة وتذهب عنه اسباب الحذر والضعف.

انه عصر الاحياء الثاني الذي اخذ زمام المبادرة ليعيد الى الامة تواصلها وهي تتعرض لأخطر تحدّ، ويجدد في قنواتها عوامل التقدم لتصبح قادرة على مجابهة الغزو المتمثل في التمزق والفرقة والاستلاب. فكان بداية لاستعادة الثقة وتوطئة لاسترجاع الذات وبداية لامتلاك التحرك الجديد الذي يعطي الامة حيويتها ويدفع عنها ما علا وجهها الحضاري من اسباب التراجع.

ان هذه القائمة لا تمثل جميع العلماء الذين زخر بهم العصر، وانما هي جزء من التراث الضخم وفرع من فروع المعرفة. وان أعلاماً آخرين في العلوم كانت لهم انجازاتهم الرائعة لا تزال اسماؤهم تتردد في كل ضرب واعمالهم العلمية تشهد لهم بالابداع وهي مسألة تحتاج الى تقويم موضوعي لما حفل به هذا العصر الزاخر.

وامة العرب ـ شأنها شأن بقية الامم ـ التي كان لها من عراقة الحضارة ما يميزها، ومن اسباب التواصل ما تنفرد به، ومن المعطيات الذاتية والانسانية ما تؤكد فيه اصالتها وحيويتها في التطور وديمومتها في البقاء بين حضارات الامم. وقد بقيت هذه الامة، وهي تستعيد في كل مرحلة من مراحل تاريخها، حريصة على تربية ابنائها بما يتفق وقيمها وينسجم وعاداتها ومُثلها وسلوكها، وتتحدد في ظل كل مرحلة من مراحل التطور مواقفها التي تقدم من خلالها تقويمها السليم لما يمكن ان تكون عليه، وصورتها التي تتجسد فيها روحها وقدرتها وتتمثل فيها إرادتها وحيويتها، وامة العرب ذات الجذور التاريخية العريقة قدمت للإنسانية من خلال تفاعلها وانجازات ابنائها وابداع مفكريها تراثاً ضخماً عبرت فيه عن تجاربها الرائدة، وعززت قدرتها في التفاعل واثبتت امكانية تطوير معرفتها وفق ما تقتضيه اساليب التفاعل وامتلاكها الاسباب الكفيلة بالحفاظ على شخصيتها، وتجاوز الازمات الحادة والخانقة التي اعترضت مسيرتها، او كانت تحول دون استكمال مواصلة طريقها الحضاري لاداء رسالتها الانسانية، وقد استطاعت ان تحقق هذا التجاوز بما امتلكته من وعي لتراثها، واستيعاب لدورها الرائد، وتحّدٍ لعوامل القهر والتسلط.

انها الخصائص التي تتجلى في الحقائق الثابتة وتبرز في المواجهة الاساسية التي عاشت في الوجدان الذاتي لابناء هذه الامة، ولا يمكن لنا ونحن نتحدث عن التراث العربي الا ان نعطيه بُعده المناسب الذي تحققت فيه هذه الذخيرة الوفيرة، وتمكنت معارفه وعلومه ان تأخذ حجمها في امتداده الزمني دون معرفة الاصول العريقة التي قطعتها الثقافة العربية التي تمثل الحصيلة التي حققها الانسان العربي منذ ان ادرك دوره وعرف موقعه واسهم في التكوين الحضاري فوق ارضه واغنائها بالفكر الاسلامي الذي فتح امامها ابواب التطور وترك لها اسباب الازدهار وحقق لعناصرها عوامل التفاعل والبقاء وهيأ لابنائها الوسائل الكفيلة بالاجتهاد والابداع فقدموا للعالم ثقافتهم وهي تحمل كل ما يبقيها قادرة على التواصل، ويمنحها حرية الحوار المشروع.

فالثقافة عربية الفكر واللغة والدعوة واللسان، انسانية الاهداف والمقاصد والتوجه، موحدة البشر في المواقف والغايات والمطامح، قطعت مرحلتها الاولى وعبرت الحدود التي وجدت فيها حاملة رسالة التوحيد، داعية الى نشر العدالة ومنقذة المجاميع البشرية من اسباب القهر والتسلط، وفاسحة مجال الحياة الرحب امامها لتأخذ حقها في الحياة ودورها في المشاركة. ومن الطبيعي ان تجد هذه المجاميع في احضان الرسالة الانسانية حريتها التي فقدتها وانسانيتها التي ظلت حبيسة النزعة الاسطورية، والتفكير الغيبي والتسلط المستبد، فتمكنت بعد جهد نفسي، وصراع فقدت فيه بعض ما كانت عليه متمسكة به، ان تصبح قانعة في اكثر الاحيان بما آمنت به، وغير قانعة في بعض الاحيان، عن المسار الذي رسمته الحركة الفكرية: فكانت الحركات المناهضة لكيان الدولة العربية وجهاً من وجوه الادعاءات التي نادى بها اولئك الذين لم يتجاوز الايمان حناجرهم، وكانت اهدافها واضحة، اما الذين وجدوا في هذه الثقافة مادة حية فقد استطاعوا ان يسهموا بعد جيل او اكثر في هذا التكوين الثقافي ويقدموا من الانجازات ما اسهم في المواكبة الفكرية التي عرفتها العصور الاولى. ولم يبتعد هؤلاء الذين قدموا هذه الانجازات عن استخدام اللغة العربية التي كانت لغة العصر بكل ما عرفه من علوم وآداب وفنون، تؤدي دورها بقدرتها الفائقة، وتحسن التعبير عن ادق المشاعر الى جانب ما قدمته حركة الترجمة من اللغات الاخرى في هذه المرحلة، حتى اصبحت الثقافات القديمة لا تعرف الا من الترجمة العربية التي اضطلعت بمهمة النقل والتمثل والتفاعل، لأن مهمة الفكر العربي لم تقتصر على الترجمة ولم تقف عند حدودها، وانما شاركت مشاركة فاعلة في تطوير المعرفة بما اضافته اليها من فكرها وابداعها وقدرتها، ولا بد لنا هنا من التأكيد على ان الحضارة اليونانية التي ترجمت الى العربية لم تكن يونانية المولد والنشأة كما يعتقد البعض وانما هي مزيج من الحضارات القديمة التي اخذتها عن البابلية والمصرية والفينيقية. وقد اثبت كثير من الدراسات الآثارية التي وقف عليها الباحثون ان جانباً مهماً من علوم الطب والرياضيات والفلك والانواء، الى جانب القوانين والتشريعات والأدب والملاحم، كانت اصولها تنتمي الى هذه الحضارات التي عرفها وادي الرافدين ووادي النيل وبقية المواطن العربية.

ان القدرة الذاتية التي تميزت بها الثقافة العربية، والثقة التي اصبحت طابعها العلمي في استيعاب الثقافات القائمة والافكار التي حملتها الامم التي اختلطت بالعرب او دخلت الاسلام

كانت حالة اصيلة من حالاتها، ووجهاً من وجوه اقتدارها على تمثل تلك الافكار، واحتضان تلك الثقافات والايمان بالحوار الذي اصبح منهجاً معروفاً من مناهج الباحثين والدارسين واصحاب علم الكلام. وان هذه القدرة تتأكد في الطبيعة الانسانية التي عرفت بها هذه الثقافة، وهي تفتح ابوابها لكل ضرب من ضروب المعرفة، وتقدم ثمارها لكل باحث وطالب علم. فالتراث، بالنسبة للثقافة العربية، امتداد يغني الحاضر بتجربته، ويزوده بخبراته، ويتسرب اليه بكل عطائه، لمواجهة الحياة وبناء المستقبل وهو ما تخلفه الامة.

والتراث العربي ليس وليد فترة زمنية محددة، او جهداً فردياً، وانما حصيلة تجارب حية، وتفاعلات واعية، واجتهادات علمية، وما اثير من مواقف وطرح من آراء وعرض من اخفاقات واستجد من احداث وتحديات، وبرز من قدرات واتيح من فرص وتساؤلات، هيأت المناخ المناسب للابداع، وتركت الفرصة المواتية للحوار الجاد، والزمن في التراث غير منقطع تتواصل فيه الثقافة وتستجد الاحداث وليس من الضروري ان تكون استمراريته حافلة بالعطاء لأن مراحل التاريخ المتراخي او اسباب الضغط القاهر تحول احياناً دون ابراز القدرة الذاتية، فيكون اقوى منها، وعندها يحبس تطلعها ويوقف عطاؤها. وهو وجه من وجوه القدرة الحضارية التي عبرت عنها الامة وهي تحول الفكر الى عمل، والطموح الى انجاز. وكذلك كانت صورة العقل الذي منحته الثقافة العربية مكانة مرموقة استجابة للرسالة الاسلامية التي حثت الانسان على العلم، وحملته على اكتشاف النواميس الطبيعية، ودفعته الى دراسة النفس بما يتناسب مع منزلتها التي رفعتها اليها التشريعات القرآنية، وحركة دائمة تعطي الانسان دوره، وتحدد له موقفه من القيم والمثل والسلوك والحياة والموت والمصير والكيفية التي يستطيع بواسطتها ان يتعامل مع الازمات التي تحيق به، والمشكلات التي تعترض مسيرته، والتفاعل مع الثقافات التي يمكن ان يجد فيها الديمومة المطلوبة، والاستمرارية الواعية، والطريقة التي تضع السمات المميزة للشخصية العربية التي تستطيع ان تحدد موقعها المناسب لما تكون عليه حاضراً ومستقبلاً، وقد اتاحت هذه الحيوية والديمومة لتراثنا العربي قدرة المواجهة التي حاولت ان تسلبه بعض خصائصه وتنزع عنه مُكنته التي تبلورت في وجدانه ذاتاً حياً، واكتملت في سلوكه نمطاً له خصائصه المتميزة وتركت له قدرة الاستيعاب التي افقدت الثقافات الاخرى دورها في امتصاص الثقافات العربية واوقفت نوازعها التي كانت تسعى لتذويب الشخصية العربية.

اما الاحساس القومي الذي تمثل في الحفاظ على اللغة العربية والتاريخ والادب والتشريع والعلوم الانسانية الاخرى التي زخرت بالقيم النبيلة، وحرصت على النموذج الاخلاقي الرائد، فقد بقيت حية في الذاكرة العربية شواهد تتلى وامثلة يستشهد بها، واحداثاً تستلهم عند كل حدث ووقائع تذكر... فهو حالة اخرى من حالات الثقافة العربية التي استوعبها التراث واحتوتها قنواته النقية وهي تنتقل من عصر الى عصر.

لقد استطاع هذا التراث وعبر السنوات الطويلة ان يحمل التصور الكامل لحركة الامة ويشق طريقه في خضمّ عوائق صعبة، وتيارات مؤثرة، ويأخذ شكله المتمثل في شخصية الامة، وجهاً له صورته، وانطلاقاً له مبرراته، واستيعاباً لتجربة طويلة تفاعلت فيها العناصر وتأثرت

باحداثها المقولات، وتداخلت في كثير من اسبابها دواعي التوافق.

واذا كانت الاجيال المتلاحقة قد تعاملت مع هذا التراث بما يتناسب مع اقتدارها على استيعابه، واستطاعت ان تضيف اليه من معايشتها ما اغنى حركته، ووقفت منه في بعض المراحل الصعبة موقف المتأهب، فإنها انطلقت في اساس هذا التعامل من اختيار الطريق الذي وجدته، دون ان تفقد من عناصر التصاقها به ما يضيع عليها فرصة التواصل او يسقط عنها اسباب التواكل. وهو لا يزال يمثل النبع الاصيل الذي يغني حركة الحياة بكل جديد اذا ادرك المثقفون دورهم الواعي واستطاعوا ان يضعوا هذا المخزون العلمي والمعرفي موضع التحليل والتقويم السليمين.

الفصل الخامس

التحديث والاغتراب في اليابان(*)

د. ياسوماسا كورودا(**)

مقدمة

شهد مفهوم «التحديث» عملية تحديث في العقود الاخيرة. ففيما مضى كان التحديث يتساوى مع التغريب(١). ولا ريب في ان اليابانيين افترضوا توفر درجة من التغريب وهم في طريقهم لتحديث انفسهم في وقت قصير، وهو ما يتمثل في اوائل عصر مايجي (اواخر القرن التاسع عشر) عندما اطلق شعار «الروح اليابانية والتكنولوجيا الغربية». والحق ان اليابان اعتمدت على جهودها في اللحاق بالغرب منذ فتحت ابوابها على العالم الخارجي في عام ١٨٥٣.

وقد ابتدع باي (Pye) نظرية تحويل تنص في جوهرها على ان جميع البلاد التي يتم فيها التحديث تتشابه في بنيتها بالنسبة للقيم الديمقراطية الحديثة وما شابهها. وقد لقيت نظرية التحويل تأييدا من مارش وماتاري في عملهما الامبريقي الذي خلصا فيه الى ان المحددات التنظيمية لسلوك العمال في كل من اليابان والولايات المتحدة تتماثل في دعمها لنظرية التحويل (١٩٧٦). واخيراً اهتدى انغلهارت الى فرضية تقول بأن اولئك الذين بلغوا مرحلة مجتمع ما بعد التصنيع سوف يعتنقون قيماً اقل مادية في مضمونها(٢). وزعم اولئك المنظرون ان كل بلد من البلاد يمضي على طريق واحد للتنمية وليس على طرق متعددة، ومن هؤلاء جيمس ابغلن الذي اعتقد ان عمال الصناعة في اليابان يعتنقون قيماً تختلف اختلافاً بيّناً عن تلك التي يعتنقها عمال الغرب (١٩٥٨). ويرى انه

(*) ترجمة عن النص الاصلي للبحث بالانكليزية. (المحرر)

(**) استاذ في جامعة هاواي في هونولولو ـ هاواي ـ الولايات المتحدة.

(١) Marion J. Levi, *Modernization and the Structure of Societies* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1966).

(٢) Ronald Inglehart, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Style among Western Publics* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977).

يجب ان ننظر الى اليابان على انها بلد فريد له سمات متميزة لا يشاركه فيها غيره من البلاد. وفي عام ١٩٧٣ وضع رونالد دور ـ المتخصص الانكليزي المعروف في الدراسات اليابانية ـ فرضية تقول ان نظرية التحويل تصدق ما عدا قولها ان الغرب سوف يلتقي مع اليابان.

وتذهب ترومسدورف في مقالتها الاخيرة الى انه بينما تبدو القيم اليابانية للغرب كما لو كانت «حديثة» او حتى تنتمي الى «مرحلة ما بعد الصناعة» فإنها في حقيقة الامر جزء لا يتجزأ من القيم اليابانية التقليدية[٣]. ويبدو ان موقفها يستند الى فرضية التنمية على طريق متعددة الخطوط. كما ان هناك الكثير من الكتب والمقالات التي تمتدح اليابان[٤]، وهناك من ينتقدون اولئك الذين ينظرون الى اليابان بمنظار وردي.

فأين موقفنا نحن من التعريفات المغرقة في المحدودية؟ تعريف بلاك للتحديث[٥]. فهو يعّرف المصطلح بأنه قدرة الانسان المتزايدة على التحكم في بيئته. وربما كان ضعف هذا التعريف يكمن في عدم تميّزه عن المفاهيم الاخرى المتصلة به مثل الحضارة، والتقدم، وما شابه ذلك. وبعبارة اخرى، يحتاج تعريفه الى تحديد اكثر حتى يصبح مفيداً لأي عالم اجتماعي.

وغالباً ما يقف مفهوم التحديث مع مفهوم التغريب على قدم المساواة لسبب له وجاهته؛ هو ان معظم ما يعتبر حديثاً قد نشأ في الغرب. فأسلوب الحياة الحديثة صاغته ـ الى حد كبير ـ الثورة الصناعية التي بدأت في انكلترا في منتصف القرن الثامن عشر. فقد تميزت مرحلة النشأة في الثورة الصناعية بتزايد استخدام الآلات في الصناعة، الذي يرمز له بتطور آلة نيوكومن البخارية التي طورها جيمس وات بدوره[٦]. وكان تأثير تلك الثورة واضحاً وعريضاً حتى ان اي امة من الامم لم تستطع تفادي اثرها على شعبها، وقد تأثر اسلوب حياتنا ونظامنا الاجتماعي كله بالثورة الصناعية.

فإذا نظرنا الى مفهوم التحديث من هذه الزاوية، فإن التطور التكنولوجي الاساسي هو الذي يدفع الامة نحو عملية التحديث؛ فإذا كان الامر كذلك، قد نجد مبرراً للنظر الى الحضارة الانسانية على نحو ما فعل توفلر عندما ذهب الى ان «الموجة الاولى» من الثورة تمثلت في الثورة الزراعية، عندما تعلم الانسان زراعة الارض ليزيد من الانتفاع بها بغرض سد حاجته الى الطعام، وهي تختلف عن «الموجة الثانية» او الثورة الصناعية، اذ يبدو ان الثورة الزراعية قد وقعت في مناطق مختلفة من العالم في اوقات متباينة.

---

(٣) Giesela Trommsdorff, «Value Change in Japan,» *International Journal of Inter-Cultural Relations*, vol. 7 (1983), pp. 337-360.

(٤) Ezra F. Vogel, *Japan as Number One* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979).

(٥) C.E. Black, *The Dynamics of Modernization* (New York: Harper and Row, 1966).

(٦) Edward McNail Burns, *Western Civilization* (New York: Norton and Company, Inc., 1949), pp. 545-549.

وتهدف هذه الدراسة الى تبيان عملية التحديث التي شهدتها اليابان في المائة عام الماضية بأقل قدر من التمزق الاجتماعي كما يتضح ذلك من انخفاض معدل جرائم العنف في اليابان مقارنة بالامم الصناعية الاخرى[٧]. ويشير فوغل الى ان معدل جرائم العنف تناقص في اليابان مع التصنيع والتحديث.

اولاً: الثورة الزراعية

ترى، ماذا تعني الثورة الزراعية بالنسبة للافراد ولمجتمعهم؟ انها تعني اشياء كثيرة، فهي تعني ان دعامة الحضارة الانسانية قد قامت، على اساس تعلم الانسان التخطيط لمستقبله، فلقد كان قادراً على انتاج الطعام بوفرة تزيد عن حاجته والاحتفاظ به لينتفع به في المستقبل. وبرزت الحاجة للتحكم في المياه وفي الفيضانات . . . الخ، التي جعلت هناك حاجة ماسة الى اقامة حكومة والى تطوير المجتمعات المحلية. ومن المحتمل ان يكون الانسان قد عاش في جماعة ليحمي نفسه من الحيوانات الاخرى والقبائل الاخرى، ولكن بعد الثورة الزراعية تعلم الانسان ان يعمل مع غيره من اجل زيادة المحصول. ويفترض هنا ان المجتمعات المحلية التي سادت في الريف الامريكي جاءت نتيجة حاجة الناس لحماية وزيادة حجم انتاج مزارعهم، وهو ما فعله الفلاحون اليابانيون الذين كانوا يشكلون القطاع الاكبر من سكان اليابان حتى عام ١٩٥٠، فتوفر لديهم احساس قوي بالانتماء الى مجتمعات محلية بالقرى في طول البلاد وعرضها، لأن زراعة الارز ـ على وجه الخصوص ـ وهي من الزراعة التي تقدم اكثر من ثلث الانتاج الزراعي وتغطي ما يقرب من نصف الاراضي الزراعية[٨]، وتتطلب ترتيب عمل جماعي تعاوني، فلا بد ان يزرع الارز في وقت زمني محدد، ولا بد من ان يحصد في فترة قصيرة نسبياً لزيادة الحد الاقصى لنصيب الفلاح. ونعتقد ان الحاجات التي نتجت عن الثورة الزراعية تعد مسؤولة عن تطور الجماعية والتوجه الجماعي والمجتمعات المحلية او ما شئت من المصطلحات التي تخلع على الاستقلال الذي تمتع به اليابانيون حتى اليوم ـ وبعبارة اخرى، تقوم فرضيتي على ان الثورة الزراعية دعمت نمو المجتمعات المحلية في اليابان كما فعلت في غيرها من البلاد وبأبعاد متنوعة في كثير من المناطق الريفية في العالم. واستخدمت تلك المجتمعات المحلية بدورها بواسطة السلطة كأداة للتحكم الاجتماعي، ومن المؤكد ان النبذ الاجتماعي (murahachibu) كان كافياً حتى يبقى كل شخص على خط الجماعة في كثير من المجتمعات الريفية حيثما وجد ما يسميه فرديناند تونيس بالجماعات المحلية (Gemeinshaft)[٩].

---

(٧) Vogel, *Japan as Number One.*

(٨) Tokyo, Foreign Press Center, *Facts and Figures of Japan* (Tokyo: Foreign Press Center, 1982), p. 65.

(٩) Ferdinand Tonnies, *Community and Society*, trans. and ed. by C.P. Loomis (New York: Harper and Row, 1963).

ثانياً: التحديث السياسـي

وتميزت نهاية الثورة الزراعية بما يسميه بعض المؤرخين «بالثورة التجارية» (١٤٠٠ ـ ١٧٠٠) التي بدأت في ايطاليا. وهو ما حدث في اليابان، فقد قام التجار والقراصنة بمزاولة نشاطهم في اعالي البحار حتى أغلقت ابواب اليابان في وجه العالم الخارجي في ثلاثينات القرن السابع عشر. واستمر التجار اليابانيون يتطورون حتى بعدما توقفت تجارتهم الخارجية بابتداع نواة سوق سلعية في منتصف القرن السابع عشر. واخذ عدد من يقرأون ويكتبون في التزايد حتى كان نصف السكان من الذكور يعرفون القراءة والكتابة عند نهاية عصر طوكوجاوا.

وبقيام عصر مايجي (١٨٦٨) فتح طريق التغريب والتحديث امام اليابان على نطاق واسع، وملكت الحكومة زمام المبادرة فيها بذلت من جهود للنهوض بالتصنيع. وقد ساهم المؤرخون وعلماء السياسة في وصف وتفسير هذا التغير[١٠].

وكانت عملية التصنيع تعني التغريب الى حد كبير، وحتى نلقي نظرة على مظاهر التحديث السياسي، دعنا نرى كيف تأثر نمط حشد القيادات في البرلمان الياباني بتجربة التغريب في اليابان.

لقد قام هيروبومي ايتو باعداد دستور حكومة مايجي في محاولة لبناء الاساس الذي ترتكز عليه الحكومة الحديثة. وقد تأثر الدستور الى حد كبير بالنماذج الغربية وخاصة التقاليد الدستورية الالمانية. واصبح الدستور ساري المفعول من عام ١٨٨٩، واجريت الانتخابات البرلمانية الاولى في عام ١٨٩٠. وبذلك تكون اول انتخابات برلمانية قد اجريت بعد عشرين عاماً من قيام مايجي. وكان متوسط اعمار الرجال الذين انتخبوا ٤١ عاماً، وهو ما يعكس المرحلة الاولى لتحديث اليابان، فقد بلغ معظم اولئك الرجال رشدهم بعد بداية عصر مايجي، ولم يكن الانتخاب لعضوية الدايت كافياً لاشباع الطموح السياسي لأولئك الرجال. ترى، ما الذي يكفل لبعضهم النجاح بمعنى اعادة انتخابهم مرة بعد اخرى ووصولهم الى عضوية الوزارة وبالتالي رئاسة الوزارة؟ لقد بذلت محاولة للكشف عن نوعية الاشخاص الذين اصابوا قدراً من النجاح من بين اعضاء مجلس النواب باستخدام مادة الدايت الياباني[١١]. وقد تكشف الاجابة عن السؤال السابق الدينامية

---

(١٠) انظر على سبيل المثال: William G. Beasley, *The Modern History of Japan*, rev. ed. (London: Weidenfeld and Nicholson, 1973); Peter Duus, *The Rise of Modern Japan* (Boston: Houghton Mifflin, 1976); Maurice B. Jansen, *Changing Japanese Attitudes towards Modernization* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1965); E. H. Norman, *Origins of Modern Japanese State* (New York: Pantheon Books, 1975); Donald Shively, ed., *Tradition and Modernization in Japanese Culture* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971); Robert E. Ward, ed., *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1965), and Robert E. Ward, ed., *Political Development in Modern Japan* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968).

(١١) Yasumasa Kuroda, «Historical Data and Computer: The Japanese Diet, 1890-1970,» =

الاجتماعية في اليابان التي لها دلالتها بالنسبة لطبيعة عملية التحديث.

وقد اجريت سلسلة من التحليلات على مادة سبعة انتخابات اسفرت عن ان عدد الجوائز المتلقاة، وعدد المراكز الحزبية، ومراكز الدايت، والمراكز الوزارية، وعدد مرات الانتخاب، كانت تتركز جميعاً على ما يمكن تسميته «بالسياسي الناجح». فهناك كليشيه سياسي في التراث السياسي الياباني يشير الى انه حتى يصبح المرء رئيساً للوزارة يجب ان ينتخب لأكبر عدد من المرات وان يتولى مناصب وزارية عديدة. . . الخ. ومن ثم فالانطباع الشعبي عن السياسيين «الناجحين» يتلاءم مع ما توصلنا اليه من نتائج. وكانت الخطوة التالية هي ايجاد العلاقة بين المتغيرات المعيارية والمتغيرات التنبئية مثل العمر والخلفية التعليمية والمزايا الاجتماعية الاخرى. ولما كنا نهتم بكيفية وجود العلاقة بين مجموعة من المتغيرات ومجموعة اخرى منها، فقد استخدمنا التحليل المعياري لانجاز هذا العمل.

والمداخل في (الجدول رقم (١)) تمثل ذلك القدر من معطيات المادة المناسبة وذات المغزى بالقدر الذي يكفي لورودها[١٢]. والعاملان اللذان اثرا في درجة «النجاح» بين اعضاء البرلمان الذين انتخبوا في الانتخابات العامة الاولى كانا «السفر الى الخارج» و«الدراسة في الخارج». وعلى كل لم تعد هذين العاملين مثل تلك الاهمية نتيجة لتحليل المادة الخاصة بالانتخابات العامة الخامسة. فقد استمر «السفر الى الخارج» يلعب دور العامل المهم نسبياً، ولكنه اختفى ليظهر من جديد بشكل محدود في الانتخابات العامة الخامسة والعشرين (١٩٥٢). وهذه النتائج تشير الى ان المعرفة بالغرب كانت على درجة بالغة من الاهمية بالنسبة للسياسيين في مطلع تاريخ الحياة البرلمانية اليابانية، ثم عادت لتصبح عاملا مهماً بعد نهاية الحرب العالمية الثانية مباشرة.

وثمة عاملان مهمان هما العمر والعمر عند الانتخاب لأول مرة، استمرا يلعبان دور العوامل الحاسمة في كل الانتخابات ما عدا الانتخابات العامة الاولى. وهناك نتيجة مهمة اخرى تم التوصل اليها، وهي ان معاملات العلاقة المعيارية ازدادت من الانتخابات العامة الاولى الى الانتخابات العامة الاخيرة، مشيرة بذلك الى ان الطريق قد اصبحت ثابتة ومؤكدة بمرور الزمن بالنسبة للساسة «الناجحين».

النتيجة التي يمكن استخلاصها هنا من المادة التشريعية اليابانية هي ان القادة اليابانيين كانوا على نقيض القادة في بقية بلاد آسيا وافريقيا، ففي حين تلقى معظم الجيل الحالي من القادة النشطين في آسيا وافريقيا تعليمهم في اوروبا او امريكا وسجنوا بضع مرات على الاقل قبل ان يصبحوا زعماء سياسيين في اوطانهم، نجد القادة اليابانيين قد تعلموا بالدرجة الاولى في اليابان ولم تكن دراستهم

---

paper presented at: *The First USA-Japan Computer Conference Proceedings* (Tokyo: AFIPS and = IPSJ, 1972), pp. 93-100.

(١٢) وعلى سبيل المثال فإن تلك المقاييس المعيارية التي بلغت ٠,٤٥ او اكثر قد مثلت في الجدول رقم (١)، وبعبارة اخرى فإن تلك المقاييس المعيارية لم تكن قادرة على حساب ٢٠ بالمائة على الاقل من جملة التباينات في المتغيرات التنبئية.

جدول رقم (١)

المعاملات المعيارية للتغيرات التنبؤية

المتغيرات	الانتخابات العامة						
	١ (١٨٩٠)	٥ (١٨٩٨)	١٠ (١٩٠٨)	١٥ (١٩٢٤)	٢٠ (١٩٣٧)	٢٥ (١٩٥٢)	٣٠ (١٩٦٣)
السفر للخارج	٠.٩٢٤٧٢	٠.٢٩٥١٣				(٠.٣٤٥٩٤)	
الدراسة بالخارج	٠.٤٨٣٧٥						
الدين	٠.٤٤٠٣٥			(*)(٠.٤٦٧٦٠)			
تاريخ الميلاد	٠.٣٨٥٧٥	١.١١٢٢٧	٠.٧٩٤٢٨	(٠.٥٦٦٢٩)	٠.٩٠٤٧٩	٠.٩٧١١١ (٠.٤٧٨٨٨)	١.٠٣١٦٥
العمر عند الانتخاب لأول مرة		١.١٢٧٨٩٦	٠.٩٦٩٧٦		٠.٩٠٥٩٥	٠.٩٠٩٧٢ (٠.٣٩٤٩)	٠.٩٣٩٦٨ (٠.٥٠٣١٥)
الهوية الحزبية					(٠.٨٧٦٠٢)	(٠.٢٦٥٨٨)	(٠.٧٦٩٢٦)
المركز الوظيفي					(٠.٢٦١٧٣)		
علاقات المعاملات المعيارية	٠.٤٦٩٢٨	٠.٦٦٦٧٥	٠.٧٣٤٤٨	(٠.٤٨١٨٠)	٠.٨٠١٨٦ (٠.٦٢٤٣٢)	٠.٨٣٢٣٣ (٠.٦٤٣٦٤)	٠.٩٢٧٧٤ (٠.٦٤٥٣٤)

(*) تحليل معياري ثان.

في الخارج او زياراتهم للخارج ذات اهمية الا في مطلع الحياة النيابية في تسعينات القرن التاسع عشر وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية مباشرة. ولذلك لا ندهش اذا وجدنا ان الدراسة في الخارج تؤثر تأثيراً عكسياً على فرص النجاح في المجتمع الياباني، ويرجع ذلك الى مجال تخصص الفرد. فاليابان بلد يتقبل الافكار الاجنبية، ولكن الاجانب او حتى اليابانيين الذين درسوا في الخارج، لا يجدون لأنفسهم مكاناً في بنيتها التنظيمية. وربما كان ذلك سر قوة وضعف اليابان، ولكن يبدو ان سر قوتها يكمن فيه اكثر من ضعفها حتى اليوم. ومن ثم فإن تجربة التحديث في اليابان تتميز بمحاولتها الذاتية لبناء نظامها الخاص اكثر من اعتمادها على الاجانب في هذا المجال بدرجة ملحوظة[١٣].

وعندما كانت حكومة مايجي تحدث مؤسساتها، كان من الضروري بالنسبة لها ان تلغي نظام الطائفة المغلقة. وقد قامت بالغائه من الحقول الاخرى، وصدر قانون مجلس النواب في الوقت نفسه الذي صدر فيه دستور مايجي عام ١٨٨٩، واشترط القانون ان يكون الناخب ممن يدفعون الضرائب المباشرة بقدر معين. وتدريجياً، انقضى شرط الضريبة واصبح حق الانتخاب عاماً عام ١٩٢٥، وحصلت النساء اخيراً على حق التصويت بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. ونظرة الى

---

(١٣) ويشير كورن هاوسر الى ان اليابان لم تمر بعد الموجة الثانية بمرحلة تحطيم تنظيماتها الاجتماعية على نحو ما حدث في اوروبا، انظر: David Kornhauser, *Urban Japan* (London: Longman, 1965). .

تاريخ التصويت العام كما بيّناه هنا، توضح لنا ان تعريف فريد ريغز للتحديث السياسي يتواءم مع هذه الحالة، فهو يصر على ان المساواة والقدرة واختلاف الدور مكونات ضرورية للتحديث السياسي. وسوف اعود الى هذه النقطة مرة اخرى عند مناقشة طبيعة المشاركة السياسية في مرحلة ما بعد الصناعة.

ثالثاً: الموجة الثانية: الثورة الصناعية

يذهب توفلر الى ان النمطية، والتخصص، والتزامن، والتركز، والزيادة القصوى للانتاج، والمركزية، تمثل المبادىء العامة للموجة الثانية[١٤]. ونتفق معه على معظم هذه المبادىء الستة، ولكني اود ان اضيف اليها الاغتراب، والتحضر، وظهور القومية. ولعلي اكون اكثر تحديداً، فالنمطية ـ على سبيل المثال ـ كانت ضرورة اوجدتها الرغبة في انتاج السلع على نطاق واسع بأقل تكلفة ممكنة. ولكن جهود النمطية تجاوزت حدود عالم الصناعة لتلحق بالنشاطات الانسانية، مثل نمطية اللغة في اليابان، وفكرة «بوتقة الصهر» في امريكا، واختبار التحصيل العلمي. لقد كانت النمطية ببساطة طريقة على درجة من الكفاية لمعالجة شؤون الجماهير التي تزايدت اعدادها نتيجة للتصنيع. ثانياً، كان التخصص ضرورياً نتيجة الاعمال الجديدة المتنوعة التي اصبحت متوفرة بسبب استمرارية التطور التكنولوجي، وبعدما كان الفلاحون قادرين على انتاج كل ما يحتاجونه لمعاشهم، فكانوا بذلك مكتفين ذاتياً بدرجة ملحوظة، فقدوا اكتفاءهم الذاتي عندما بدأوا يلتحقون بالمصانع.

١ ـ الاغتـــراب

دمرت الثورة الصناعية الكثير من انسجة المجتمعات المحلية الريفية في مختلف انحاء العالم، فعندما ترك ابناء وبنات العائلات الفلاحية قراهم ليلتمسوا العمل في المدن، انفصلوا عن عائلاتهم الممتدة التي كانت المصدر الاساسي لعلاقات الجماعة الاولية قبل بداية التصنيع، وبذلك فقدوا «جذورهم». وهكذا تكونت العائلة النووية وتعرضت بدورها للخطر في بعض المجتمعات الصناعية على الاقل مثلما هي الحال في الولايات المتحدة الامريكية. ومن ثم اختار اريك فروم مفهوم «الاغتراب باعتباره نقطة مركزية نحلل منها الشخصية الاجتماعية المعاصرة»[١٥]. لقد عزل الانسان نفسه عن مجتمعه واصبح غريباً حتى بالنسبة لنفسه، وعلى حد قول رايت ميلز: «لقد اغترب الرجال عن بعضهم البعض عندما كان كل منهم يحاول ان يصنع سراً أداة لنفسه ثم اصبح غريباً على تلك الاداة ايضاً»[١٦]. وجاء التفكك الاجتماعي والاغتراب نتيجة التحضر الذي اعقب الثورة الصناعية، وبذلك اصبح الانسان غريباً بالنسبة لنفسه. واصبح مكان العمل بالنسبة للكثيرين يمثل عالم الجماعة الثانوية ولا

---

(١٤) Alvin Toffler, *The Third Wave* (New York: Bantam Books, 1981), pp. 46-60.

(١٥) Erich Fromm, *The Sane Society* (New York: Rinehart, 1955), p. 110.

(١٦) C. Wright Mills, *White Collar* (New York: Oxford University Press, 1951), p. 188.

يمثل علاقات الجماعة الاولية. وتطور السيارات والتليفزيون ـ على سبيل المثال ـ زاد من عزلة الانسان عن جيرانه، وعن افراد اسرته، ثم اخيراً عن نفسه، وهو ما يمثل مكوناً مهماً من مكونات العصر الصناعي. والاغتراب يعني الحرية بالنسبة للكثيرين طالما كان باستطاعتهم ان يفعلوا ما يشاؤون من دون اعتبار لرد الفعل عند اسرهم. وعلى كل، تحطمت شبكة العلاقات الانسانية التقليدية في كثير من بلاد العالم الصناعي.

٢ ـ التحضــر

إن اسلوب الحياة الريفية الذي تطور عبر آلاف السنين، اخذ يخلي الطريق تدريجياً للحياة الحضرية، بتطور اسلوب حياة الناس كلما طورت بلادهم تجارتها وصناعتها، وبزحف الابناء والبنات الى المدن بحثاً عن العمل والاثارة. ونتج عن ذلك تطور «المجتمع» (Gessellschaft) واضمحلال «الجماعة المحلية (Gemeinschaft) في كثير من المجتمعات الصناعية، وادت هذه العملية بوضوح الى احساس جماهير الناس بالعزلة والغربة عن بقية المجتمع. وتولد احساس جديد بالاستقلال عند الشباب من الجنسين بعدما حصلوا على المساواة، وتوفرت لديهم الموارد المالية الكافية ليعيشوا عليها وحدهم. وساعدت الادوات والآلات المنزلية الشباب على الحياة المستقلة، ولكن النجاح المالي والمزيد من الآلات التي يسرت حياة الناس لم توفر لهم السعادة بكل تأكيد. اضف الى ذلك ان اولئك الذين لم يتوفر لهم النجاح لسبب او لآخر، اضطروا الى الحياة في الاحياء الحضرية القذرة والمكتظة بالسكان، حيث اصبحت جرائم العنف حدثاً يومياً. وفي السنوات الاخيرة اضطر الناس الى الانتقال من المدينة الى ضواحيها هرباً من اختناق المرور والتلوث وغيرها من المشكلات الحضرية.

٣ ـ القوميــة

بينما مزّق التصنيع الكثير من انسجة الحياة الريفية وغلبت النمطية والمركزية على كل شيء، افسحت الطريق امام القومية التي اكتسحت اوروبا في القرن التاسع عشر، ومن ثم بقية انحاء العالم بما في ذلك آسيا وافريقيا في القرن العشرين، مؤدية الى قيام ما يزيد على ١٥٠ دولة قومية نجدها اليوم. وبالنسبة للملايين اصبح يرمز للقومية بشعارات مثل «بلادي سواء اصابت ام اخطأت»، واصبح هذا الشعار اقوى من الدين في كثير من بلاد اوروبا، واقترن هذا الشعور العاطفي بظهور الامبريالية التي نتجت عن زيادة حدة التنافس من اجل الحصول على الموارد الطبيعية الخارجية والاسواق لتصريف المنتجات الصناعية. وتكالبت الدول الاوروبية الامبريالية على التحكم في المواد الخام والاسواق في آسيا وافريقيا، وكان الوافدون الجدد الى لعبة الامبريالية هم المانيا وايطاليا واليابان، التي اشتركت في تأسيس المستعمرات من خلال محاولاتهم التوسعية، مما ادى الى وقوع حروب مدمرة شغلت معظم النصف الاول من القرن العشرين. وأجبرت البلاد الأسيوية والافريقية التي حصلت على استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية على تطوير قومياتها من دون ان تجني فوائد المرور بمرحلة التصنيع التي جنتها الامم التي مرت بتلك المرحلة، واصبح الكثير من تلك البلاد المستقلة حديثاً يعاني من عوامل الانقسام الداخلي نتيجة لذلك. هذه المبادىء الثلاثة تضاف

الى المبادىء الستة التي قدمها توفلر لتبيّن كيف أثرت هذه العوامل على اليابان عندما مرت بالثورتين الاولِيتين كما اثرت عليها وهي تحاول اللحاق بالموجة الثالثة.

رابعاً: الانتقـــال

١ ـ تنظيمات القرية: جماعة العمل (kumi) والجماعة الأخوية (ko)

تضمنت المعلومات التي قدمها توفلر عن الموجة الثالثة، اليابان من دون تفصيل، عندما ناقش المبادىء العامة الستة اضافة الى القومية. وأريد ان اقدم هنا فرضية من عندي اسوق عليها بعض الأدلة لاقناعكم، لأنني اعتقد ان فرضيتي تمثل فكرة ذات نفع كبير لشرح مجموعة من الظواهر يطلق غالباً عليها السمات الفريدة لليابانيين، التي جعلت «المعجزة» الاقتصادية اليابانية ممكنة التحقيق في خمسينات وستينات القرن العشرين، والتي تيسر اليوم سبيل انتقال اليابان من مرحلة المجتمع الصناعي الى مجتمع ما بعد الصناعة، مقارنة بالامم الغربية.

والفرضية التي اهتدي بها تشير الى ان علاقات الجماعة الاولية التي دعت الحاجة اليها لزيادة الجهود الانتاجية للفلاحين وعمال المصانع ورجال الخدمات قد تحصلت في الغرب بعد الثورة الصناعية عندما ترك الناس مجتمعاتهم المحلية للبحث عن العمل في المدن، بينما استطاع اليابانيون ان ينقلوا معهم روابط الجماعة الاولية التقليدية ـ من الروابط الاسرية والتنظيمات القروية ـ الى مكان العمل، عندما تحولوا من فلاحين الى عمال صناعة خلال المائة سنة الماضية.

ومفتاح نجاح اليابان في منتصف القرن العشرين يكمن في الكيفية التي تحول بها الشعب الياباني نفسه الى ما هو عليه اليوم. ترى من هم هؤلاء؟ انهم الفلاحون.

كان الفلاحون يشكلون نحو ٨٠ بالمائة من سكان اليابان حتى بعد عصر مايجي وشكلت ضرائب الارض التي كانوا يدفعونها نحو ٨٠ بالمائة من موارد الحكومة في مطلع عصر مايجي[١٧]. وما اريد الاشارة اليه هنا هو ان الفلاحين لم يتحملوا مسؤولية مد حكومة مايجي بما تحتاجه من موارد مالية للتحديث فحسب، بل ارى انهم يتحملون مسؤولية النجاح اللاحق لليابان في مرحلة ما بعد الصناعة.

وما افترضه في الانسان هو انه في حاجة الى الاحتفاظ بعلاقات الجماعة الاولية حتى يصبح

(١٧) كان ثلث الفلاحين يملكون ارضهم فيما بين ١٨٨٨ ـ ١٩٠٠، وكان نحو ٤٠ بالمائة من الفلاحين يملكون الارض ملكية جزئية ويستأجرونها، بينما كان ٢٠ ـ ٢٨ بالمائة منهم يستأجرون الارض. وتغيرت تلك الارقام تغيراً جذرياً عند نهاية الحرب العالمية الثانية عندما طبق الاصلاح الزراعي، وبحلول عام ١٩٥٠ بلغت نسبة الفلاحين الذين يملكون الارض ٦٢ بالمائة، ثم وصلت تلك النسبة الى ٧٥ بالمائة عام ١٩٦٠. انظر:
Tadashi Fukutake, *Japanese Rural Society* (Ithaca, N.Y.; London: Cornell University Press, 1967), p. 5.

عضواً منتجاً في المجتمع. فالاسرة والمجتمع المحليان رغم تنوعهما في التكوين والشكل، قد التحما ببعضهما في كل المجتمعات التي عرفها الانسان عقب الموجة الاولى، او الثورة الزراعية، او حتى قبيل تلك الثورة. ولأسباب متعددة سوف اذكرها فيما بعد، دعم تطور النظام الزراعي نمو المجتمعات المحلية في اليابان.

فزراعة الارز الذي يشكل دعامة الزراعة اليابانية تحتاج الى قدر كبير من مياه الري لمدة زمنية تكفل له النمو، ومن ثم تمّ التوصل الى طريقة لتوزيع المياه بقدر من المساواة. وتطلبت ظروف اليابان المناخية، وطبيعة زراعة الارز، ضرورة زراعة الارز وحصاده في فترة زمنية وجيزة للحصول على قدر كبير من المحصول. وهكذا كانت الحاجة ماسة الى التعاون بين الجيران وافراد العائلة الممتدة لاستخراج اكبر قدر مما تجود به الارض. وبعبارة اخرى، اوجدت زراعة الارز ضرورة تطوير المجتمعات المحلية بين الفلاحين في اليابان تطويراً كلياً. ومن خلال تلك الحياة القروية، استطاع الفلاحون اليابانيون، الذين كونوا معظم سكان اليابان، ان يضمنوا البقاء، وفي بعض الحالات استطاعوا ان يحققوا الرخاء. فكيف تطورت المجتمعات المحلية على هذا النحو في اليابان؟

تتبع فوكوتاكي اصول التنظيمات الداخلية في القرى اليابانية(١٨)، فأشار الى ان جماعات الجيرة او ما كان يسمى بجماعات العمل (kumi) ذات تاريخ قديم. ففي عصر طوكو جاوا كان هناك ما يسمى بجماعة الرجال الخمسة (goningumi) التي يشترك اعضاؤها في تحمل كل التبعات القانونية كوحدة قائمة بذاتها داخل مجتمع القرية. وكانت تلك الجماعة هي الوحدة الادارية الاولى التي استخدمها نظام طوكو جاوا للحفاظ على القانون والنظام. ولم تقم حكومة مايجي بادراج ذلك النظام في تنظيماتها الحكومية الحديثة، ولكن جماعة الرجال الخمسة استخدمت بواسطة حكومة مايجي والحكومات التي اعقبتها لزيادة قدر المجهود الحربي وذلك بطريقة غير رسمية. وهكذا تكونت مجموعات مختلفة من جماعات الرجال الخمسة على نسق مشابه في جميع القرى اليابانية في طول البلاد وعرضها، بل ان بعض المهاجرين اليابانيين الى الولايات المتحدة الامريكية استمروا في ممارسة هذه العادة اليابانية في وطنهم الجديد. وهناك بعض جماعات العمل التي قامت على اسس العقيدة الشنتوية مثل (Ujiko)، وثمة جماعات اخرى قامت على اساس اقليمي، او على اساس العمر، او الجنس، او انماط الصداقة.

واقام الفلاحون نظامهم «المصرفي» بأنفسهم، فعلى سبيل المثال، كانت «الجماعات الاخوية (ko)» المختلفة تتكون من افراد يساهم كل منهم بقدر من المال ليستخدم في اصلاح بيت احد اعضاء الجماعة او يشتركون في جمع المواد اللازمة لبناء سقف جديد للبيت، وكان اعضاء الجماعة يتناوبون الاستفادة من المال الذي يتجمع بهذه الطريقة. وكانت بعض هذه الجماعات لا يتجاوز حدود الخلايا الاجتماعية التي يتناول افرادها الشراب معاً، ويمتد بهم العمر معاً.

ومن ثم كونت العائلات الممتدة ورابطة الجيرة بتنظيماتها المختلفة، كجماعات العمل،

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٦ - ١١٠.

والجماعات الاخوية، المصدر الرئيسي لعلاقات الجماعة الاولية في الريف الياباني فيما قبل الحرب العالمية الثانية.

وما اريد الاشارة اليه هنا، هو ان الجيران وافراد الاسر الممتدة عملوا معاً في زارعة الارز وكانوا ينشدون الاغاني معاً بروح تعاونية. وتأكيداً لذلك، كانت كل اسرة تعمل في حقل الاسرة الاخرى يوماً، وفي حقل غيرها يوماً آخر، سواء أكانت تلك الاسرة تملك الارض او تستأجرها. فكانوا يعملون ويأكلون ويغنون ويتحملون المشاق معاً مما ادى الى تحقيق الاستفادة القصوى من عائد الارض. ومن المؤكد انه كانت صراعات بين العائلات وبعضها البعض، وبين مختلف جماعات الاعمار وبعضها البعض ولكنهم اجبروا على التعاون من اجل منفعتهم المشتركة. وكما يتضح من (الجدول رقم (٢)) كان ما يقرب من نصف اليابانيين فلاحين حتى عام ١٩٥٠، ومن الصعب ان نتخيل ذلك اليوم بعد ثلاثين عاماً، ولكن تلك هي الحقيقة. لقد اصبحت اليابان بصورة ما مجتمعاً صناعياً بعد الحرب الكورية في الخمسينات، عندما اصبح اكثر من نصف اليابانيين يشتغلون بصناعات غير اولية. وبحلول عام ١٩٨٠ كان ١١ بالمائة فقط من القوى العاملة اليابانية يشتغلون بالصناعات الاولية، واصبحت اليابان مجتمعاً يعيش مرحلة ما بعد الصناعة، بمعنى ان غالبية القوى العاملة في اليابان تشتغل اليوم بصناعة الحقبة الثالثة.

والسؤال الذي اود ان اطرحه واجيب عنه في الوقت نفسه، هو ماذا حدث بالنسبة لحاجة اليابانيين الى علاقات الجماعات الاولية، بعدما ترك غالبية الفلاحين اليابانيين مزارعهم للالتحاق بالمصانع في المدن؟ علمنا من الوصف السابق لحياة الفلاحة ان الحاجة لعلاقات الجماعة الاولية كانت موضع العناية في الريف الياباني قبيل التصنيع، وان اليابانيين كانوا يعملون ويفعلون كل شيء معاً في القرية بالاشتراك مع افراد عائلاتهم الممتدة وجيرانهم، فكان هناك جيلان او ثلاثة اجيال يعيشون معاً، وكان الابناء والاحفاد يحصلون على قطعة من الارض بجانب بيت الابن الاكبر الذي كان يتمتع وحده بحق الارث.

جدول رقم (٢)

القوى العاملة حسب الصناعة

السنة / الصناعة	١٩٥٠ (٪)	١٩٦٠ (٪)	١٩٧٠ (٪)	١٩٨٠ (٪)
الصناعات الاولية	٤٨	٣٣	١٩	١١
الصناعات الثانوية	٢٢	٢٩	٣٤	٣٤
صناعة الحقبة الثالثة	٣٠	٣٨	٤٧	٥٦
المجموع	١٠٠ (٣٥٦٢٦٠٠٠)	١٠٠ (٤٣٦٩١٠٠٠)	١٠٠ (٥٢٢٣٥٠٠٠)	١٠٠

٢ ـ اسرة جديدة في المجتمع الصناعي: الشركة

ورغم ان الثورة الصناعية غيرت الكثير من اوجه الحياة على الارض بتشييد المباني الواحد تلو الآخر والطرق السريعة الواحدة بعد الاخرى، الا انها لم تغير من حاجة الانسان الى علاقات الجماعة الاولية. وكما اوضحت من قبل، لبى تلك الحاجة نظام الاسرة الخارجي ومختلف تنظيمات القرية فيما قبل التصنيع السريع والانتعاش الاقتصادي في اليابان في الخمسينات من هذا القرن. وقد تقاطر الابناء والبنات على المدن بصورة مستمرة منذ بداية عصر مايجي، ماذا حدث لهم في المدن؟ وكيف استطاعوا الحفاظ على علاقات الجماعة الاولية؟

ان الفرضية التي اطرحها هي ان الرجال والنساء الذين هاجروا الى المدن، اعتبروا مكان عملهم المصدر الثاني او حتى المصدر الاول لعلاقات الجماعة الاولية. فبعدما فقدوا «جذورهم» في قراهم التي جاءوا منها، اقاموا لأنفسهم اسرة جديدة في مكان عملهم.

أ ـ اشار الكثيرون من العمال اليابانيين الى شركتهم باستخدام مصطلح «الاسرة (uchi)»، فاعتبروا الشركة التي يعملون فيها عائلتهم في احاديثهم اليومية.

ب ـ اشارت دراسة مطولة حول الشخصية القومية اليابانية، أجريت كل خمس سنوات منذ عام ١٩٥٣، الى ان خمسة اثمان اليابانيين يفضلون الرئيس الابوي على المدير الحديث (٧٧ بالمائة ـ ٨٧ بالمائة مقابل ١٠ بالمائة). وكان ذلك واحداً من العناصر التي تغير الموقف حيالها بين ١٩٥٣ ـ ١٩٧٨ تغيراً كبيراً[١٩]. وهناك عنصر آخر بالغ الاهمية في هذه الدراسة، تمثل في سؤال حول ما اذا كان المرء يفضل الشركة التي تدفع مرتبات اقل ولكنها تنظم الاحتفالات والرحلات لتخلق روحاً اسرية، او الشركة التي تدفع مرتبات اكثر ولا تهتم بخلق مثل هذه الروح الاسرية، وقد فضل ٧٨ بالمائة من العينة المختارة على اساس قومي عام ١٩٧٨، الشركة الاولى على الثانية. وثمة عنصر آخر يؤيد فرضيتي العامة ويتمثل في السؤال الذي طرح على افراد العينة حول رفاق العمل، وكان نصه كالتالي: مَن مِن هؤلاء الرجال تعتبره رجلاً مثالياً: (١) من يتسم بروح الصداقة ويمكن ان تعتمد عليه عند احتياجك للعون ولكنه ليس كفؤاً في عمله؛ (٢) الرجل الذي يمتاز بالكفاءة في العمل ولكنه لا يهتم بالآخرين. ومرة اخرى، فضل ٧٢ بالمائة من المبحوثين الاول الذي يتميز بعدم الكفاءة في العمل ولكنه يمتاز بالشعور الانساني، على الثاني (بلغت نسبة من فضلوا الاخير ١١ بالمائة). ومن ثم يبدو ان العمال اليابانيين يريدون ان يكون مكان العمل بمثابة الاسرة، فهم يريدون مديراً ودوداً يهتم بمطالب مرؤوسيه بغض النظر عن كفاءته، ويفضلون الشركة التي تهتم بالرحلات والحفلات التي توثق الروابط بين الناس كما تفعل اي عائلة كبيرة.

ج ـ هنا نجد استدراكاً على اي حال، فقد تكون الشركة مهمة، ولكن اغلبية كبيرة من اليابانيين المبحوثين (٨٠ بالمائة) تعترف بأن الاسرة (البيت) هي «المكان الوحيد الذي يشعر فيه المرء

---

(١٩) Tokeisurikenkyujo [The Institute of Statistical Mathematics], *Kokuminseil No Kenkyu Dai -6- Kai Zenkokuchosa, 1978* (Tokyo: The Institute, 1979), p. 51.

بالراحة والدعة»[٢٠]. والامر يختلف تماماً بالنسبة لباريس (٣٩ بالمائة) او هونولولو (٤٨ بالمائة). وربما كانت الاهمية الكبرى التي يعلقها الياباني على الشركة التي يعمل بها، تقوم على الشعور «الضروري» وليس على الحب «الطبيعي» والتلقائي للشركة. وقد سجلت فرنسا المعروفة بفرديتها ادنى الارقام في هذا المجال، بينما جاء الرقم الامريكي فيما بين فرنسا واليابان.

د ـ ان الغياب النسبي لنقابات العمال المنظمة على اساس المهنة في اليابان، وغلبة نقابات عمال الشركة الواحدة، يسّر لليابان سبيل ادخال آخر صيحات التكنولوجيا في مصانعها مثل الانسان الآلي. ولا ريب في ان تقبل نقابات العمال للآلات الموفرة للعمل، ساهم في سرعة تطور الصناعة اليابانية منذ خمسينات هذا القرن، وامكن تحقيق ذلك في اطار النظام الياباني الذي يحتفظ بالعمال مهما حدث من تطورات. والحق، انه تم الاحتفاظ هنا بالمؤسسة ذات الطابع العائلي في بلد يلعب فيه الفرد ادواراً كثيرة داخل الشركة، فإذا لم تعد للعمل الذي يزاوله الفرد داخل الشركة، قيمة، نقل الى عمل آخر. وبعبارة اخرى، لا يبيع الفرد مهارته بالعمل للشركة، بل ينتمي الى شركته، وهنا يكمن سر نجاح اليابان في التحديث والتصنيع عن طريق الاحتفاظ بالعلاقات الانسانية الدافئة. ويترتب على ذلك ـ اذاً ـ ان يجد عمال الصناعة ومؤسسات الخدمات في اليابان في مكان عملهم اسرة جديدة حلت محل «جماعة العمل (kumi)» و«الجماعة الشنتوية (Ujiko)» التي اعتاد اسلافهم الانتماء اليها.

وفي الغرب، حلت الجمعيات المشكلة على اساس المصالح الفردية في المدن ـ بصورة اختيارية ـ محل المجتمعات المحلية في الريف، فسكان المدن ينضمون الى الجمعيات، ولكنهم فقدوا مصدر علاقات الجماعة الاولية التي سادت بينهم في مجتمعاتهم المحلية الريفية. وانضم اليابانيون بدورهم الى الجمعيات مثل نقابات العمال، ولكن معظم النقابات في اليابان نقابات مؤسسات وليست نقابات مهن، وهذا يدعم ـ بالطبع ـ مركز مكان العمل باعتباره اسرة.

واليوم ينشد عمال المصنع في اليابان الاغاني معاً، ويعملون معاً، ويمارسون نشاطهم الترفيهي معاً، تماماً كما كانت الاجيال السابقة تفعل في المجتمعات الريفية المحلية. والفارق الوحيد هو ان المصدر الرئيسي لعلاقات الجماعة الاولية قد تحول من الجماعات القائمة على الروابط العائلية والمكانية الى جماعة الاسرة ومكان العمل. وكل تلك التنظيمات تمارس نشاطها بطريقة متشابهة بدرجة ملحوظة، حتى ان اليابانيين استطاعوا الحفاظ على تماسك الجماعة عندما تحولت اليابان من مجتمع زراعي الى مجتمع صناعي، بقدر قليل من المساس بالحاجات الانسانية الاساسية.

لقد اخرج الغرب علماء محللين مثل ماركس، وفيبر، ودوركايم، وبارسونز، وميرتون،

---

(٢٠) Tokeisurikenkyujo, *Shakaichosa Niyoru Kokusaïhaikakuhoho No Kenkyu*, Kenkyu Report, 59 (Tokyo: The Institute, 1984).

وفروم[٢١] حذر كل منهم من اخطار الاغتراب في العالم الحديث، ولكنهم عجزوا عن منع حدوث الاغتراب في الغرب. ولم تخرِّج اليابان منظراً واحداً يحذر من الطبيعية التدميرية المتأصلة للثورة الصناعية، ما عدا الشعارات التي اطلقها قادة نظام مايجي مثل «التكنولوجيا الغربية والروح اليابانية» و«اثراء الامة وتقوية الجيش»، غير ان الامة اليابانية استطاعت ان تهيء نفسها اجتماعياً لتجنب فقدان مجتمعاتها المحلية. وبالطبع، يمكن ان يثار الجدل حول مدى الفاعلية الحقيقية لتلك الشعارات، ولكن من المؤكد انها لم تتضمن كيفية وضع تلك الشعارات الغامضة موضع التنفيذ، وقضية نجاح اليابان في تحقيق تلك الشعارات تخرج عن اطار هذه الدراسة.

٣ ـ مصادر اضافية لعلاقات الجماعة الاولية في المجتمع الصناعي

طبق نظام التعليم الالزامي في سبعينات القرن التاسع عشر عندما قرر نظام مايجي تحديث البلاد، وبذلت كل الجهود لتشجيع الاطفال من مختلف الاعمار على الالتحاق بالمدارس[٢٢]، بذلك اصبح التعليم امراً عادياً عند اليابانيين. وكانت بداية عصر مايجي ونهاية عصر طوكوجاوا تعني ايضاً نهاية نظام الطائفة المغلقة من الناحية القانونية على الاقل. وهكذا اصبح التعليم هو السبيل لعلو شأن الفرد في المجتمع. وعندئذٍ اصبحت المدرسة المكان الذي يقضي فيه الاطفال معظم وقتهم، ليتحقق لهم بذلك مصدر آخر لعلاقات الجماعة الاولية، وحقيقة استمرار الانتماء الى «جماعة الدراسة (gakubatsu)» في التأثير على طريقة حشد معظم خريجي الكليات للعمل في الشركات اليابانية البارزة تؤكد اهمية زمالة الدراسة وروابط المدرسة في المجتمع الياباني.

وثمة مصدر آخر لعلاقات الجماعة الاولية يتمثل في «الجمعية البوذية (sokagakkai)» التي تجتذب شباب المدن ممن يشعرون بالضياع في البيئة الحضرية، وتقدم الجمعية لأعضائها برامج تشغلهم طول اليوم، فيصلّون ويلعبون معاً، لتدعم بينهم الروابط شبه الاسرية.

ثم هناك مصدر دائم لعلاقة الجماعة الاولية يتوفر في كل المدن عدا البلاد الاسلامية هو البار او الحانة، فهو المكان الوحيد في العالم الذي يستطيع فيه الانسان ان يكوّن الصداقات السريعة والحديث عن همومه الشخصية مع الغرباء.

وهناك امثلة اخرى للمصادر المحتملة لعلاقات الجماعة الاولية في اليابان، ولكن المضمون العام لهذه الدراسة يدور حول مكان العمل والاسرة النووية باعتبارهما المصدرين الرئيسيين لعلاقات الجماعة الاولية اليوم في اليابان.

---

(٢١) Lewis A. Coser and Bernard Rosenberg, eds., *Sociological Theory* (New York: Macmillan, 1976), pp. 395-455.

(٢٢) كانت جدتي تحصل على بضعة سنات (الين Yen = ١٠٠ سن Sen) في كل مرة عند ذهابها الى المدرسة في سن العاشرة في سبعينات القرن التاسع عشر.

ملاحظات ختامية

اذا صح افتراضي حول حاجة الانسان الاساسية الى الانتهاء الى جماعة اولية، وصحت مقولتي باحتلال الشركة موقع «جماعة العمل (kumi)» في المجتمع الصناعي الياباني، يكون اليابانيون قد اهتدوا الى وسائل فعالة للحفاظ على تماسك الجماعة في مواجهة موجة التطورات التكنولوجية التي تدمر المجتمعات المحلية في كل المجتمعات الصناعية. وهنا يكمن سر قوة اليابان وقدرتها على النجاة من الحاق التدمير بالمجتمعات المحلية مع بداية الموجة الثانية. وتبدو صلابة الجماعة الاولية في نظام «التمريض العائلي (tsukisoi)» في اليابان، حيث يقيم احد اقارب المريض الى جانبه بالمستشفى لرعايته ٢٤ ساعة يومياً، فمتوسط العمر في اليابان لا نظير له في عالم اليوم. ونجحت اليابان في تحقيق ذلك بأفراد الخدمة الطبية الذين لا يتجاوزون ثلث نظائرهم في الولايات المتحدة، مقدراً على اساس نصيب الفرد من الرعاية الطبية. والتمريض العائلي هو الدواء السري الذي قدمته الحضارة اليابانية والذي يحتوي على جرعة كبيرة من علاقات الجماعة الاولية. بينما في الولايات المتحدة تحدد المستشفيات ساعات الزيارة «لحماية» المريض. فأي الاسلوبين احدث لعلاج المرضى.

ان تماسك الجماعة يشق طريقه في المدرسة حيث تحتدم المنافسة بين التلاميذ، ويحرص المعلم على التأكد من ان كل تلميذ قد استوعب الدرس، ومن بين الآثار السلبية لروح الجماعة في المدرسة اليابانية ان نظام المدرسة نادراً ما ينمي القدرات الابداعية للافراد، فالدرجات التي يسجلها التلاميذ اليابانيون في العلوم والرياضيات تفوق بشكل عام درجات زملائهم الامريكيين والاوروبيين في المواد نفسها. ويرجع ذلك بالدرجة الاولى الى ان درجات التلاميذ اليابانيين تقل في تنوعها عن درجات نظائرهم في اوروبا وامريكا حيث يراعى تفاوت استعداد التلاميذ. فقد ساعدت روح الجماعة والمجتمعات المحلية في اليابان على تنميط وتحديد الفوارق الفردية في احراز الدرجات، الى درجة ان معظم الشباب من العمال يأتون من نوعية معينة ويقل بينهم التباين في القدرات. وهذه الحقيقة تساعد ايضاً على تحقيق اعلى المعدلات الانتاجية في المصانع اليابانية، مقارنة بالبلاد الاخرى كالولايات المتحدة الامريكية حيث تتفاوت نوعيات العمال بشكل ملحوظ.

لقد شهدنا في السنوات الاخيرة ظهور الكثير من الكتب حول تكنولوجيا الادارة اليابانية مثل «النظرية Z» لوليم اوتشي، و«فن الادارة اليابانية» لبسكال وآتوس، على سبيل المثال. ان ما تفتقر اليه تلك الكتب هو الربط بين نظريات اصحابها في الادارة اليابانية وبقية المجتمع الياباني، وهو ما يحتاجه غير اليابانيين لفهم تكنولوجيا الادارة اليابانية، وقد اعددت هذه الدراسة لسد هذه الثغرة الموجودة اليوم. فإذا صحت مقولاتي، واعتقد انها كذلك، يستطيع المرء ان يدرك مدى اهمية مكان العمل بالنسبة للعامل الياباني الفرد.

وقد بدأنا نشهد بداية مجتمع ما بعد الصناعة في اليابان، ونحن نرى جوز ابوروبان يبيع لهجته المحلية كعلامة تجارية قوية. وفي السنوات الاخيرة، تمت تنمية الثقافات المحلية والاقليمية في اليابان اكثر من ذي قبل. ولا شك في ان انتشار حركة المواطنين جزء لا يتجزأ من التغيرات التي

تشهدها اليابان اليوم، فهذه الحركة تقدم شكلاً جديداً من اشكال المشاركة السياسية لليابانيين(٢٣)، وهي تعني بداية سياسات ما بعد الصناعة في اليابان، ويشير تاناكا الى ان جل اهتمام الساسة اليابانيين في سبعينات هذا القرن انصرف الى قضية التلوث(٢٤).

وبالنسبة لاولئك الذين قد يجادلون حول المقولات التي اقدمها هنا حول مفهوم الاغتراب ودوره في المجتمع الغربي مقارنة باليابان، أود ان اقول ان الصعوبة القائمة هنا تدور حول تطبيق مفهوم الاغتراب. فمعظم المراقبين للمجتمع الياباني قد يتفقون مع وجهة النظر القائلة بأن اليابانيين يرتبطون بعائلاتهم ارتباطاً وثيقاً، وبالجماعات التي ينتمون اليها مثل زمالة الدراسة واماكن العمل على سبيل المثال. ومن المؤكد ان اليابانيين يعلمون انهم موضع رعاية الجماعات التي ينتمون اليها، فالفرد لا يحتاج الى تأكيد ذاته في اليابان، فهو في الحقيقة يعرض نفسه للفشل في الحياة لو فعل ذلك. والحياة في اليابان تقوم على التنافس، ولكن الانتماء الى الجماعات ييسر لليابانيين سبيل تحمّل الحياة. وفي الولايات المتحدة الامريكية ـ من ناحية اخرى ـ تحتل الفردية المكان الاعلى، ويشجع الافراد على ان يختاروا طريقهم منفردين والكثيرون منهم يفعلون ذلك. فإذا وضعنا هذه الملاحظات البديهية في اعتبارنا، نستنتج ان نسبة معينة من اليابانيين قد لا يشعرون «بالوحدة» من حين الى آخر مقارنة بأولئك الذين يعيشون في الولايات المتحدة على الاقل.

ويكشف المسح الذي اجرته هيئة الاذاعة اليابانية حول الرأي العام في امريكا واليابان عن نتائج طريفة، فهو يشير الى ان اليابانيين اكثر ـ بعض الشيء ـ شعوراً «بالوحدة» من حين الى آخر مقارنة بالعينة الامريكية التي بحثت(٢٥). فهل يعاني اليابانيون من الاغتراب اكثر من الامريكيين؟ أعتقد انهم ليسوا كذلك. هناك قضايا اخرى تتناقض مع وجهات النظر القائمة. وعلى سبيل المثال، ترى الدراسة ان الامريكيين يميلون الى الموافقة على ما يقوله رئيس العمل بقدر اكبر من اليابانيين، ويثق الامريكيون في الناس اكثر من اليابانيين. وهذه المعلومات لا تتفق مع ما نعرفه عن المجتمعين. انظروا الى احصائيات الجرائم في البلدين، هل من الممكن او من السهل السير على الاقدام في شوارع نيويورك ليلاً؟ ان حوادث السطو على البنوك في طوكيو لا تتجاوز الاربعة حوادث في العام الواحد رغم ان تعداد السكان في المدينة نهاراً يتجاوز العشرين مليوناً.

اذن كيف تفسر هذا التناقض البارز؟ لا بد من ان يكون هذا التناقض نتيجة عوامل كثيرة، على فرض ان ترتيب المادة قد تمّ على نحو صحيح، وحتى اذا كانت الاسئلة قد ترجمت ترجمة صحيحة، فإن الطريقة التي تصاغ بها في لغتها الاصلية لا تؤكد دقة السؤال. فسؤال عام عن كيفية

---

(٢٣) Yasumasa Kuroda, «Toward a Multi-Level, Multi-Stage Model of Modernization,» *The Gakushuin Review of Law and Politics*, vol. 9 (1974), pp. 1-32.

(٢٤) Yasumasa Kuroda, «Protest Movements in Japan: A New Politics,» *Asian Survey*, vol. 12, no. 11 (November 1972), pp. 947-952.

(٢٥) Nihon Hoso Shuppan Kyokai [NHK] Hosoyoronchosa, ed., *Hihonjin to Amerikajin* (Tokyo: NHK, 1982), p. 28.

ثقة الشخص في الآخرين يخضع لمختلف انواع التفسير. ترى، اي انواع من الناس يفكر فيهم المبحوثون عندما يجيبون عن تلك الاسئلة؟ وهل تيسر الاسئلة الدقيقة التي تصف اوضاعاً معينة السبيل للفهم؟ ربما تفسر العناصر نفسها تفسيراً مختلفاً بواسطة اناس ينتمون الى حضارات مختلفة.

هناك مفاهيم قد تستخلص من استجابات المبحوثين على نحو ما يحدث في طقوس الاحتفالات العامة التقليدية (tatemae) (حيث يستجيب الفرد بالطريقة التي يظن ان من الانسب الاجابة بها بغض النظر عن مشاعره الحقيقية). ومن المؤكد ان النتائج التي توصل اليها معهد الرياضيات الاحصائية تشير الى هذا الاحتمال(٢٦). فالمسح الامريكي يبين ان الامريكيين اكثر ثقة بالآخرين من اليابانيين، كما يتضح من مسح هيئة الاذاعة اليابانية، ولكن من الطريف ان المسح قد بين ان اولئك الذين تعلموا تعليماً عالياً اكثر ثقة بالآخرين ممن حصّلوا قدراً اقل من التعليم، فهم لا يثقون بأحد. ورغم ان هناك اتجاهاً محدوداً عند الافراد الاكثر تعلماً في اليابان الى ان يكونوا اكثر ثقة بالآخرين، فإنه ليست هناك علاقة حقيقية ملحوظة بين اجابات الاكثر تعلماً والاقل تعلماً من اليابانيين.

ومن ثم نجد ان هناك مفاهيم معينة تبدو ذات مصداقية ويمكن الاعتماد عليها عند تطبيقها، وتلك الامثلة التي اوردناها ربما كانت مثلاً للمفاهيم الصعبة. ولذلك اقيم دفاعي على اساس ان نتائج تلك الاستبيانات لا يمكن ان تؤخذ على علاتها لأنها تتناقض تناقضاً جذرياً مع معارفنا العامة، ما لم يقم البرهان على غير ذلك بواسطة استخدام مادة اجمالية... الخ.

ويبدو من الغريب ان دور رأس السلطة في المجتمع الياباني يستحق الاشارة اليه هنا في هذا الوقت، فغالباً ما توصف اليابان بأنها تتميز بكونها مجتمعاً عمودياً، وذلك في كتابات مؤلفين مثل ناكاني(٢٧) وغيرها، كما يؤكد من كتبوا مؤخراً عن الادارة اليابانية على اهمية مراكز الادارة الوسطى والموظفين من غير الرؤساء في عملية صنع القرار (مثل اوتشي، وبسكال وتيرنر)(٢٨)، فهناك نظرية تؤكد على اهمية السلطة في صنع القرارات، بينما يدعي الآخرون ان ثمة طبيعة ديمقراطية لصنع القرار في اليابان، فأيهما اصح؟

ارى ان جميع المجتمعات معقدة، وغالباً ما نحاول التعميم لنتفادى الوقوع في تعقيدات

---

(٢٦) Yasumasa Kuroda et al., «The End of Westernization and the Beginning of New Modernization in Japan: Attitudinal Dynamics of the Japanese, 1953-1978,» paper presented at: The Annual Meeting of Asian Studies on the Pacific Coast, Ala Moana Hotel, Honolulu, Hawaii, June 3, 1981, pp. 50-51.

(٢٧) Chie Nakane, *Japanese Society* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1970).

(٢٨) William Ouchi, *Theory Z: **Reading*** (Massachusettes: Addison-Wesley Publishing Co., 1981), and Richard Turner Pascale and Anthony G. Athos, *The Art of Japanese Management* (New York: Simon and Schuster, 1981).

المجتمع الحديث. ولكن ذلك لا يعني الا ان نبذل الجهد لفهم طبيعة المجتمع الحديث على اي حال، وما يجب ان نفعله هو تنقية وتحسين النظريات القائمة. وقبل كل شيء، يجب شرح طبيعة السلطة في اليابان، لأنها قد تقودنا الى استنتاج ان اليابان بلد مركزي السلطة، او مجتمع ديمقراطي، فذلك كله يتوقف على نوع الكتب التي نقرأها. ان طبيعة السلطة في اليابان تسمح بالاتصال لا بين القمة والقاعدة فحسب، بل بين القاعدة والقمة ايضاً، فإذا كان رئيس العمل فعالاً في ممارسته لقيادته، فإن عليه ان يدفع ثمن ذلك بطريقة او بأخرى، لأن العلاقة بينه وبين مرؤوسيه كطريق ذي اتجاهين تقوم على الاخذ والعطاء. ولا يجب ان نفهم دور السلطة على انه يتضمن مميزات العلاقة بين الرئيس والمرؤوس في الغرب ـ وكلتا النظريتين مفيدة في شرح الكثير من الظواهر على وجه التأكيد، ولكن هناك مجالاً لتحسينها بالنسبة لمجال وابعاد تطبيقها. وبعبارة اخرى متى وكيف تكون هذه النظريات اكثر نفعاً لشرح القضية التي نبحثها؟

تكشف نتائج المسح الاخير لدراسة الشخصية القومية اليابانية التي اشرنا اليها فيما سبق ـ ان اليابانيين يعودون اكثر من ذي قبل الى قيمهم التقليدية، وان القيم الغربية اصبحت اقل اجتذاباً لليابانيين في سبعينات هذا القرن(٢٩). ويتحدث بعض المتخصصين من اليابانيين في الدراسات المستقبلية مثل كيشيدا عن «مجتمع القنوات المتعددة».

ترى كيف ستواجه اليابان هذه التحديات؟ اعتقد ان اليابان قد تكون قادرة على مواجهة تلك التحديات لأنها ذات توجه سيكولوجي ثنائي يتمثل في الاستجابة المتوقعة او السلوك (tatemae) والنظرة الصادقة (Honne). وهذه البنية السيكولوجية تساعد اليابانيين على تحقيق التناسق (Wa) الخارجي على الاقل فيما يتعلق بالسلوك. وبالطبع لن تستمر الحال على هذا المنوال الى الابد، ولكن ذلك كان الحل الياباني للحفاظ على اتساق الجماعة. فهل سمعت اي ياباني يقول لا؟ الاجابة بالطبع لا.

فإذا صح تحليلي لليابان، فإن جاراتها الآسيويات اللاتي يشتركن معها في تراث حضاري مماثل تتوفر لها احتمالات جعل القرن الواحد والعشرين «قرن آسيا» على نحو ما تنبأ بذلك الاستاذ تايرا(٣٠).

وحتى اختم ملاحظاتي في ضوء النظريات التي قدمتها في بداية الدراسة، فإن الأدلة التي تطرحها حالة اليابان تشير الى الاتجاه نحو التطور المتعدد الطرق للمجتمعات التي تمر بالتصنيع والتحديث. ان التكنولوجيا تتغير ولكن القيم لا تتغير بالمعدل نفسه، والحق ان بعضها لا يتغير، وحتى عندما يلحق بها التغيير قد تعود تلك القيم من جديد عندما يبلغ مجتمعها مرحلة النضج. والسؤال الاساسي الآن هو كيف يتم بناء تنظيمات اجتماعية بطريقة تمنع حدوث الاغتراب عند

---

(٢٩) Kuroda et al., «The End of Westernization and the Beginning of New Modernization in Japan: Attitudinal Dynamics of the Japanese, 1953-1978.».

(٣٠) Koji Taira, «Asia on the Rise,» *Php*, vol. 12, no. 11 (November 1981), pp. 4-13.

الانسان اثناء مرور المجتمع بالتغيرات التكنولوجية. ويبدو ان اليابان قد اقامت المؤسسات التي تدعم العلاقات الانسانية وتحقق الانسجام بين الجماعات ولا تشجع الفردية التي تعمل لمصلحتها الخاصة، وذلك دون قدر كبير من التخطيط حتى اليوم على اقل تقدير.

تعقيب ١

د. رؤوف عباس (*)

أود بادىء ذي بدء ان اعبر عن تقديري لما بذله الاستاذ كورودا من جهد في عرض وجهة نظره الخاصة بالتحديث والاغتراب في اليابان، وألخص تعقيبي على الدراسة في النقاط التالية:

١ ـ قدم الباحث لدراسته بمقدمة نظرية تحدث فيها عن مفاهيم التحديث، وما لحقها من تطور، وانتهى الى الاخذ بمفهوم التحديث باعتباره مرادفاً للتغريب، واعتبر ان التطور التكنولوجي الاساسي هو الذي دفع الامة نحو التحديث، ثم تبنى وجهة نظر توفلر القائلة بالتطور على مرحلتين او موجتين: الموجة الاولى ممثلة في الثورة الزراعية، والثانية ممثلة في الثورة الصناعية، وراح يطبق ذلك كله على تجربة التحديث في اليابان على مدى قرن كامل، وقفز الى النتيجة التي يريد التوصل اليها قبل ان يعرض لملامح تجربة التحديث اليابانية، فقال بأن اليابان استطاعت ان تمر بالتجربة بأقل قدر ممكن من التمزق الاجتماعي، وتنبأ بأنها سوف تحتفظ بهذه الخاصيّة في مرحلة مجتمع ما بعد الصناعة، ثم حاول التدليل على فكرته مستخدماً التحليل التاريخي والتحليل السوسيولوجي، وانتهى الى ان التجربة اليابانية فريدة في بابها لأن اليابان حققت «المعجزة» دون ان تخسر القيم الاجتماعية التقليدية المستمدة من تراثها (والتي تنتمي الى عصر الاقطاع)!! وهو ما يفعله عادة الباحثون اليابانيون عندما يتصدون لدراسة تجربة التحديث في بلادهم.

٢ ـ وبالرغم من ان الباحث وعدنا بتقويم التجربة كلها على مدى المائة سنة الاخيرة الا ان النتائج التي خرج بها بنيت على واقع اليابان قبل الحرب العالمية الثانية، واغفل اغفالاً يكاد يكون تاماً، التغيرات المهمة والخطيرة التي شهدتها اليابان بعد الحرب العالمية الثانية نتيجة تغير الواقع السياسي بعد سقوط النظام العسكري الفاشي الذي ورّط اليابان في الحرب، ونتيجة لاعادة بناء

(*) استاذ تاريخ في كلية الآداب بجامعة القاهرة، وباحث في مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الاهرام ـ القاهرة.

الاقتصاد الياباني والتطور التكنولوجي الذي شهدته اليابان في الستينات والسبعينات على وجه الخصوص، وما أسفر عنه من تغيرات اجتماعية. ومن ثم بنيت مقولات الباحث على قواعد ميّادة لا تجعلها قادرة على الصمود امام النقد.

٣ ـ ولا شك في ان مقولة زيادة فرص النجاح السياسي لمن درسوا في اليابان عنها بالنسبة لأولئك الذين تلقّوا جانباً من تعليمهم في الغرب، تعد من وجهة نظري تعميماً خاطئاً ما لم توضع نتائج الاستبيان الذي اورده الباحث في اطارها التاريخي. ففي السنوات العشرين الاولى من عصر مايجي (استمر العصر من ١٨٦٨ ـ ١٩١٢) كان المثقفون اليابانيون الذين تعلّموا في الغرب يحظون بتقدير كبير، بل اصبح بعضهم وزراء، وتولوا قيادة الحركة السياسية المطالبة باصدار الدستور المعروفة باسم «حركة الحرية وحقوق الشعب Jiyu Minken Undo»، وروجوا للافكار الليبرالية الغربية، ووجهوا نقداً مريراً لبعض القيم الاجتماعية البالية على صفحات «مجلة السادس من مايجي Meir-Ku Zasshi» واستطاعوا ان يحشدوا وراءهم جماهير الطبقة الوسطى الوليدة، كما بدأت الافكار الاشتراكية تعرف طريقها الى اليابان وتتخذ لنفسها قواعد بين العمال. ولكن التغير الذي طرأ على القيادة السياسية بتركز السلطة في يد ممثلي العسكريين والرأسمالية اليابانية وكبار الملاك الزراعيين، ذلك التغيير الذي بدأ يبرز في التسعينات من القرن الماضي والذي مهد لحركة التوسع الخارجي على حساب كوريا والصين وهيأ المسرح للحرب الروسية ـ اليابانية وما اسفرت عنه الحرب من نصر سياسي، ذلكّ كله مكّن التيار الشوفيني من إحكام قبضته على الحياة السياسية، فأعلى شأن القيم المستمدة من التراث القديم على حساب الافكار المقتبسة من الخارج، ومهدت الارض لنوعية جديدة من الساسة ذوي الاتجاهات القومية المتطرفة، وما ان هزمت اليابان في الحرب العالمية الثانية حتى عاد المجال متسعاً امام من لديهم معرفة بالعالم الخارجي لخدمة بلادهم واصلاح ما افسدته الفاشية العسكرية.

في ضوء هذا الاطار التاريخي وحده يمكن فهم نتائج الدراسة التي توصل اليها الباحث، وبدونها تصبح هذه النتائج قائمة على غير اساس. وليس صحيحاً ان اليابان لم تستعن بخبراء اجانب في تحديث اقتصادها ومؤسساتها، فالحقائق التاريخية تدحض ذلك حقاً، يتعامل اليابانيون مع الاجانب بحذر ولكنهم على استعداد للتعلم ممن يعرف ما لا يعرفون، وخاصة اذا كان اوروبياً او امريكياً، والحديث عن عقدة النقص نحو الغرب التي يعاني منها الياباني حديث متواتر تناوله باحثون من بين اليابانيين انفسهم، اخص منهم بالذكر Naka Mura Hajime .

٤ ـ وفي تحليله لظاهرة الاغتراب التي اقترنت بالثورة الصناعية او بالمجتمع الصناعي ومجتمع ما بعد الصناعة، شرح الباحث تقاليد المجتمعات المحلية الريفية في اليابان وما ارتبط بها من قيم اجتماعية، وزعم ان لتلك التقاليد والقيم امتداداً في المجتمع الصناعي. والادلة التي ساقها الباحث صحيحة اذا كان يقصد مجتمع اليابان قبل نهاية الحرب الثانية، حيث استفادت الرأسمالية اليابانية من تلك التقاليد لمصلحتها، وخاصة ان القوى العاملة في الصناعة اليابانية جاءت من الريف، ولذلك ابتدعت الرأسمالية اليابانية نظام العمالة الدائمة Nenko حيث يقضي

العامل حياته الوظيفية كلها في خدمة رب عمل واحد. لا يستطيع ان يتركه طلباً لشروط استخدام احسن، لأنه ان فعل لن يجد من يقبل توظيفه، وبهذه الطريقة احتفظ المصنع الياباني بعمّاله وأملى عليهم شروطه، وضمن انتماءهم للمصنع انتماءً «عائلياً»، وما يسميه كورودا بالرابطة الاسرية في المؤسسة اليابانية لم يحل بين العمالْ وبين القيام باضرابات كبيرة وخطيرة على مر الفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية واجهتها السلطات بالقمع، وتتبع اصحاب العمل قادتها بالتشريد. وهكذا لم تكن العلاقة بين العامل ورب العمل اسرية بل كانت استغلالية ولكن مع التطور التكنولوجي المتواصل منذ السبعينات لم تعد للعمالة الدائمة Nenko اهمية في اليابان، فأصبح عدد العمال الدائمين يمثل اقلية محدودة في المصنع الياباني الذي اعتمد بصورة اساسية على العمالة المؤقتة، والعامل المؤقت يعمل بعقد قصير الأجل (لمدة شهر في الغالب) يتجدد من حين الى آخر، ومن ثم يسهل الاستغناء عنه او استبداله. ومعظم عمال الصناعة في اليابان من المؤقتين (تتراوح اعمارهم بين ٢٠ ـ ٤٠ عاماً) وخاصة النساء، وليس لهؤلاء حق الالتحاق بنقابة المؤسسة، وهنا يكمن سر ضعف نقابة المؤسسة، وسر قيام اتحاد نقابات قوي لتنظيم نضال النقابات ورعاية مطالب العمال المؤقتين مثل Sohyo وقيام اتحاد آخر عام ١٩٦٤ هو Domei (الاول ماركسي ويضم في عضويته ٥٠ بالمائة من اعضاء النقابات، والثاني اشتراكي). فأين تلك «الاسرة الجديدة في المجتمع الصناعي» التي يتحدث عنها الباحث؟ وما تفسيره للصراع الطبقي الذي تمتد جذوره الى عام ١٨٩٧ عندما تأسست «جمعية العمال Shokko Giyukai»، ودمر عمال مناجم النحاس في آشيو جانباً من المناجم في اضرابهم الشهير (شباط/ فبراير ١٩٠٧) على سبيل المثال لا الحصر؟

٥ ـ وعندما عدَّد الباحث المصادر الاخرى لعلاقات الجماعة الاولية التي انفردت بها اليابان في رأيه ـ ذكر زمالة الدراسة وعضوية الجمعية البوذية، والحانة. ونحن نسلم معه جزئياً فيما يتعلق بزمالة الدراسة، فقد احتكر خريجو جامعة طوكيو لأنفسهم المناصب الحكومية واحتفظوا بها لخريجي جامعتهم، وفي الوقت نفسه احتكر خريجو بعض الجامعات الاخرى المناصب القيادية في الشركات، ولكن الحديث عن الجمعية البوذية والحانة يحتاج الى مناقشة، فاهتمام الياباني بالدين غير وارد على الاطلاق، واذا كان حزب Komeito قد حقق بعض النجاح في الانتخابات العامة في السنوات الاخيرة، فذلك لأنه خاطب الوجدان القومي المستمد من التراث الياباني بتركيزه على البوذية والشنتوية معاً، ولذلك لا نظن ان الجمعية البوذية تلعب في المجتمع الياباني دوراً يزيد كثيراً عن الدور الذي تلعبه بعض الكنائس في الغرب.

اما دور الحانة في اليابان، فهو ابعد ما يكون عن دور الجماعة الاولية، بل هو تجسيد لاحساس الياباني بالاغتراب والقلق النفسي فهو ينتقل بين اكبر عدد من الحانات في الليلة الواحدة Hashigo ولا يمكث في واحدة منها اكثر من ساعة واحدة، ولا يتحدث عادة الا مع مضيفة الحانة وليس مع غيره من المترددين، فأين المشاركة الاجتماعية هنا؟

٦ ـ واخيراً، انهى الباحث دراسته بالتأكيد على ان اليابان قد نجت من اخطر الآثار الاجتماعية

للمجتمع الصناعي وهو الاغتراب بفضل تمسكها بقيمها الاجتماعية ،ودلل على ذلك بانخفاض معـدل جرائم العنف (ممثلة في السطو على البنوك) وتماسك الاسرة الصغيرة او النواة، وهما دليلان يحتاجان الى مناقشة هنا.

ان العنف لا يبدو فقط في جرائم السطو على البنوك، ولكنه يشمل الجريمة المنظمة بشكل عام، ولعل الباحث يتفق معي حول خطورة العصابات المنظمة التي تحمل اسم Yakuza التي تتوارثها عائلات معينة، وتمارس مختلف انواع الجرائم دون ان تطال كبار رجالها يد القانون، وتخضع لتقاليد اجرامية عريقة، والتي كانت موضع دراسة الباحثين اليابانيين مثل Hiroaki Iwai. ويبقى على الباحث ان يراجع موقفه او يقدم لنا تفسيراً مقنعاً لتلك الظاهرة.

وما تفسير الباحث ـ ايضاً ـ لظاهرة العنف السياسي الذي تمارسه بعض جماعات الرفض السياسي التي بدأت تظهر منذ السبعينات مثل الجيش الاحمر وجماعات السلام وحماية البيئة التي تدخل في قتال حقيقي مع سلطات الامن؟

اما عن مقولة تماسك الاسرة الصغيرة او الاسرة النواة فتحتاج الى اعادة نظر ايضاً، والا فكيف تفسر زيادة معدلات جرائم الاحداث في اليابان في السنوات العشرين الاخيرة، وكيف تفسر ظاهرة هرب الازواج التي اصبحت مشكلة قومية يخصص لها التليفزيون الياباني الحكومي NHK برنامجاً يوجه منه افراد الاسرة النداءات الى الاب الهارب او الام الهاربة كل صباح (برنامج Okusan)، وكيف نفسر ظاهرة الانتحار التي بلغت حداً كبيراً من الخطورة، اذ يبلغ عدد المنتحرين في اليابان ضعف عدد المنتحرين في الولايات المتحدة الامريكية قياساً الى نسبة السكان في البلدين؟

انني اتفق مع الباحث حول ما يترتب على التطور التكنولوجي من نتائج اجتماعية ابرزها تغير القيم والاغتراب، ولكني لا اتفق معه حول مقولة ان اليابان سلمت من الاضرار الاجتماعية للتطور التكنولوجي، وارى ان الامر يحتاج الى دراسة دقيقة والى مزيد من جهود الباحثين.

تعقيب ٢

محمد الشارخ (*)

مقدمــة

تنطوي عملية تحديث العالم الثالث مع الاسف على صراع ضد التحديث الغربي وضد المستعمر الذي جلبه في آن واحد معاً. لذا ينظر العالم الثالث بسرور الى اليابان كتجربة تنطوي على الانتصاف من الغرب الابيض. إن تعاطف حافظ ابراهيم مع اليابان تعبير مباشر عن هذا الانتصاف ففي قصيدته عن الحرب اليابانية ـ الروسية المنشورة سنة ١٩٠٤ يقول:

أتـى علـى الشرقـي حيـن اذا	مـا ذكـر الاحيـاء لا يذكـر
حتـى اعـاد الصفـر ايامـه	فانتصـف الاسـود والاسمـر

لقد توجهت اليابان للتحديث في اواخر القرن الماضي في اصلاح حكومة الميجي تحت شعار «فكوكو كيوهي» أي: امة غنية، جيش قوي. وفي الخمسينات أعدت اليابان نفسها للتحديث بشعار سأفترضه قائماً على النحو التالي «امة غنية، صناعات عالية المردود». ولقد كانت احدى نتائج التوجه الياباني للتحديث ان تخلى العالم عن ان ينظر الى اليابان كبلد اصفر، فلا احد يقول ذلك الآن. اليابان بلد ابيض بل اكثر بياضاً ويخشاه البيض. اي ان توجه اليابان للتحديث كان فعالاً أنسى العالم قاطبة اللون التحقيري. العالم قاطبة يدين لليابان بمساهماتها للبشرية في انتاج سلع حديثة رخيصة وجيدة. والعالم قاطبة يقدر للياباني حبه لوطنه وسعيه لمجده. فالياباني يعمل عملاً طويلاً ومخلصاً، ويمارس التضحية بالحاضر في سبيل المستقبل. وها هي الولايات المتحدة زعيمة الغرب والتحديث تنكبّ بشكل يكاد ان يكون هستيرياً لدراسة اليابان، كيف تعمل، وكيف يُمكن مقاومتها في التسعينات في العالم الجديد عالم المعلوماتية؟ إننا نقرأ كل يوم ان للولايات المتحدة في المستقبل عدواً ايديولوجياً هو روسيا ومن معها،

(*) اقتصادي من الكويت. لم يحضر الندوة وارسل هذا التعقيب مكتوباً وقُدم في الندوة نيابة عنه.

واقتصادياً هو اليابان وحدها. ان شيئاً من احترام اليابان والتعاطف معها بسبب الفخر بانجازاتها والشعور بانتصافها للاسود والاسمر قائم بشكل او بآخر في بلدان العالم الثالث. وأخال التسعينات ستكون تفضيل الكومبيوتر الياباني، لا لجودته ودقته وسعره فقط، بل لأن اليابان ستستطيع فعلاً ان تعطي العالم الثالث في عصر المعلومات اكثر مما يعطيه الغرب، لأسباب عديدة اهمها: عدم تعالي الياباني على الثقافات المحلية، وحاجة اليابان للبيع في هذا العالم بقوة الاتقان والسعر اكثر من الولايات المتحدة التي تستطيع ان تضيف لقدرتها التسويقية الطيران (اسرائيل) والتسيّس الفج (العداء لليونسكو وشخص رئيسها الحالي).

كيف حدث نمو اليابان؟

يقدم الاستاذ ياسومازا كورودا ملاحظتين مهمتين عن نمو اليابان، الاولى، تتعلق بفترة الميجي والثانية بعد الحرب العالمية الثانية. في الاولى يشير الى اشراك المزارعين في التحديث، ويركز في الثانية على التحول نحو الصناعات التقنية باشتراك اكثر من نصف السكان في العمل بهذه الصناعات. كل ذلك يتم بروح جماعية منسقة. اما الاسباب التي ادت باليابان للنجاح في هذا السبيل فيرى الاستاذ كورودا انها خارج نطاق بحثه. وها انا اتقدم بتعديد لهذه الاسباب لكني اود ان اشير الى ان ما سأقوله لا يخرج عما قرأت في الادبيات المختلفة بالموضوع وهي عديدة في الآونة الاخيرة، بالاضافة لمشاهداتي الشخصية اثناء زيارات مختلفة لليابان.

سأقسم ملاحظاتي الى حقبتين، الميجي، والفترة الحديثة اي بعد الخمسينات ثم انهي التعليق بانطباعات غير متخصص.

١ - **الميجي**: هو عهد الاصلاح (١٨٦٨) كما يسميه اليابانيون (MEIJI restoration) لم ينصب المشانق، ولم يُزل اقطاعيي وأعيان العهد البائد، توكوجاوا، ولم يحمل ايديولوجية محلية او عالمية تفسر الكون والتاريخ. لقد تحددت الاهداف الدنيوية بشكل محدد في استقلال ومجد اليابان، وتمّ توجيه الجميع بمن فيهم الاعيان والاقطاعيين نحو هذه الاهداف. وكانت حركة الميجي حركة اصلاح ياباني رأت ان لا بد للمحافظة على اليابان (Survival) من غزو الاستعمار المحتمل الخروج من عزلة نظام توكوجاوا الاقطاعي، بالانفتاح الحثيث على الغرب بفهمه لا بتقمصه. لا عداء للغرب العصري بل الغرف منه، وبأسرع ما يمكن مع تقييده فيما يتعلق بمصلحة اليابان العليا. في ذاك الوقت كان نصف الشعب الياباني متعلماً وبعد حوالى ٤٠ عاماً اي سنة ١٩١٠ وصلت اليابان الى ما وصلته بريطانيا في العام نفسه وهو ١٠٠ بالمائة من اليابانيين دخلوا المدارس الابتدائية. وفي ذاك الوقت (١٨٧٢) اكملت اليابان الشبكة الاولى لسكك الحديد (بريطانيا سنة ١٨٢٥) ولم تسعَ اليابان آنذاك لأكثر من تطوير هذه الخدمة وغيرها من المنتجات والتقنيات الغربية الحديثة تطويرها اي استخدامها وتقليل كلفة انتاجها. التطوير والتحسين بأقل كلفة هو تقليد ياباني عريق نشاهده واضحاً في تصميم وبناء المنزل الياباني وكذلك في نظام الحديقة اليابانية. مثلاً استوردت اليابان في ذاك الوقت معدات المصانع من الغرب بأقل عدد ممكن ولكنها كانت تشغلها ضعف ساعات التشغيل في الغرب. العملة الاجنبية

للاستيراد قليلة لكن العامل الياباني متوفر. لذا فقد زيد تشغيل العمال على الآلات فصارت الآلة الغربية تعطي ضعف ما تعطيه في الغرب. وزادت الحكومة الضريبة على المساكن للحد من الاستهلاك، وخفضت الضرائب على الزيادات في الانتاج الزراعي بحيث عوضت زيادةُ الانتاجية الزراعية نقص الايدي العاملة في هذا القطاع الناتج عن تحول العمال الزراعيين نحو الصناعة. ومنح الاقطاعيون والاعيان من عهد تاجاكاوا اعفاءات واغراءات مالية لتشجيعهم على الاستثمار في الصناعات والشركات والبنوك الجديدة. وأقام الدستور الحديث لليابان اسس المساواة بين اليابانيين في التعليم (لنتذكر في هذا الصيف التغير الحكومي الفرنسي بسبب مقاومة الارستقراطية الفرنسية لقانون المساواة في التعليم في فرنسا) ومنذ ذلك الوقت صارت حظوظ جميع اليابانيين في التقدم متساوية، وتعتمد على التفوق الدراسي، وبذلك قلّت كثيراً، او زادت تلك الاسباب الكامنة وراء الصراع الطبقي الذي نجم عن التطور الصناعي في بلاد الغرب، وبذلك ايضاً خلقت اسباب التناسق الاجتماعي والجماعي الذي جعل اليابانيين يعملون سوياً في خدمة الوطن، وطن جميع اليابانيين. ولأن اليابان قليلة الموارد فإن بقاء اليابان (Survival) مرتبط بالحصول على الموارد الاولية فقامت الشركات التجارية الكبرى «زيباتسو» من الارباح الزراعية ومدخرات الاقطاعيين والاعيان. وقد سعت هذه الشركات للتبادل التجاري الدولي بالسعي نحو خفض كلفة الانتاج والتسويق الواسع اكثر من التركيز على معدلات عالية للربح. وفي سنة ١٨٩٥ هزمت اليابان الصين، وفي ايار/ مايو سنة ١٩٠٤ هزمت روسيا، وفي سنة ١٩١١ ضمت كوريا وتايوان، وفي سنة ١٩٣١ احتلت منشوريا، وخلال ذلك كان الغرب يرى في اليابان الدولة التي حرمته من مستعمراته في آسيا، وكان يرى هؤلاء الآسيويين يستوردون تقنياته ويحسنون استخدامها فيلتهب الحسد والجشع والغيرة وتحارب اليابان ٤ سنوات حرباً ضروساً تنتج خلالها الطائرات والمدافع والسفن اي تبني خلالها البنية الصناعية الهيكلية وتهزم اليابان بالقنبلة الذرية. ويستمع اليابانيون الى امبراطورهم يبكي في نهاية خطبته بالراديو معلناً لهم استسلام اليابان. ويبكي اليابانيون للتضحية (الاستسلام) التي قام بها امبراطورهم من اجلهم.

٢ ـ اليابان الحديثة: «فكوكو كيوهي» مبدأ عرفه العرب في صدر الاسلام اتخذته ميجي اليابان شعاراً ونفذته بدقة، ثم استمرت به في العصر الحديث اي بعد الهزيمة. كان على اليابان المحتلة ان تطعم ١٠٠ مليون ياباني. الشعب متعلم ومدرب، مؤمن بوطن الجميع، حزين لهزيمة الامبراطور والجندي والزيباتسو والعامل. وكان لا بد من تطور الصناعات التصديرية كي تستورد اليابان قوت شعبها والمواد الاولية اللازمة لنمو صناعات التصدير. وسرعان ما تسلّم موظفو الحكومة الذين التحقوا بالعمل في اوائل الثلاثينات مسؤولية وادارة اليابان المحتلة. الدستور الجديد يمنع قيام جيش وصناعات حربية، وفي ملحق لبيت ياباني صغير سنة ١٩٤٨ نشأت سوني، وبعد حوالى ٣٠ عاماً حمل رواد الفضاء الامريكيون راديو سوني معهم في رحلاتهم الفضائية كأحسن راديو صغير لتلك الرحلة. واليابان اليوم اكبر منتج للسيارات والحديد في العالم وتنتج اكثر من نصف الانتاج العالمي للتلفزيون وحوالى ٨٠ بالمائة من انتاج الفيديو، و٧٠ بالمائة من الانتاج العالمي لشرائح السيلكون (محل النفط الخام في اهميته الدولية). ويتساءل الغرب

بحدة وحسد وخوف: من وراء هذه الانجازات اليابانية؟ ويشيرون الى وزارة التجارة والصناعة الدولية MITI ، التي تفرعت عن وزارة التجارة والصناعة اليابانية قبل الحرب واختارت منذ البداية الاسلوب الالماني في التوجه الصناعي (صناعات حديثة وتنسيق بين الحكومة، البنوك، الشركات المنتجة). وفي هذه الوزارة MITI يتم التنسيق بين مختلف القطاعات المنتجة محلياً ودولياً لأنه لا فرق اليوم بين انتاج محلي ودولي، فالعالم يتقارب والاسواق تتقارب، وشيئاً فشيئاً سيكون آدم سميث من رمم الماضي لأن نظرية التجارة الدولية القائمة على الفوارق والمميزات النسبية بين الدول ستتلاشى مع عصر الفضاء والمعلوماتية (Informatics) . الانتاج الدولي الياباني يتم حسب سياسة صناعية محلية دولية يعرفها الغرب ولا يتقنها. وفي اوائل السبعينات حين ارتفعت اسعار النفط قامت اليابان بالتحول من الصناعات التقليدية (الحديد، البتروكيمياويات، بناء السفن) الى التوجه نحو الصناعة الحديثة (الكمبيوتر والاتصالات) لارتفاع نسبة الطاقة في تكاليف انتاج الاولى ولارتفاع العائد (القيمة المضافة) في الصناعات الجديدة. وبدأت MITI تعد سياستها للثمانينات ثم للتسعينات وتنشرها في كتب صغيرة يشتريها الياباني، استاذ الجامعة والطبيب والعامل والمزارع من كل المكتبات ليقرأهاويتحدث بها مع اهله وصحبه وابنائه حديثاً جاداً جماعياً. وفي اوائل الستينات تمّ التسويق التجاري لشرائح سيلكون بطاقة الف حرف ثم جاء الجيل الثاني بألفين ثم بأربعة ثم بـ ١٦ الف حرف ثم ٦٤ الف حرف حتى صارت اليابان اكبر منتج دولي لهذا المنتج (٧٠ بالمائة من الانتاج الدولي) والآن تعد اليابان نفسها لانتاج شرائح ٣٥٦ الف حرف وهي الشريحة التي سيتمحور انتاج الكمبيوتر حولها في بقايا هذا العقد من التاريخ البشري. ويخشى الغرب كثيراً من توجه اليابان الحديث نحو صناعة الاتصالات والكومبيوتر فيما هو معروف بمشروع الجيل الخامس من الكمبيوتر. وهو مشروع طموح لتطوير الذكائية الصناعية، تأمل اليابان به وبالمشاريع المرافقة كمشروع الكمبيوتر العظيم (Super com-puter) ووكالة تطوير برامج الكمبيوتر (Software development agency) (١٦٥٠٠ مبرمج) ومشروع مدن الاتصالات المرئية (Technoptics) والتقنية (Technopolicies) والمشروع الفضائي لدخول عصر ما بعد المجتمع الصناعي (Post industrial society) الذي ستجمع فيه اركان المعرفة والحضارة الانسانية لتكون اليابان في مقدمة الدول التجارية تصدر منتجات جديدة وتستورد الموارد الاولية اللازمة لاطعام شعبها. في ذلك المجتمع سيكون العنصر البشري هو العامل الحاسم وستكون الجامعات والمعاهد التقنية ومراكز الابحاث هي الركائز الاساسية للنجاح فيه. لقد أعدت اليابان نفسها منذ الميجي لذاك العصر القادم حيث العلم والتقنية والصناعة اجزاء مترابطة في وشيج من المساواة والعدالة الاجتماعية موجهة نحو هدف واحد هو مجد اليابان. «امة غنية صناعات حديثة».

ويحلل الدارسون الاسباب الكامنة في النظام الياباني فيذكرون منها نظام التعليم في جميع المراحل الدراسية من الحضانة حتى الجامعة، ويذكرون الفوارق البسيطة في الاجور بين مختلف الاعمال والمراتب، والتوافق العرقي والعنصري، وعدم وجود عمالة اجنبية (الرق الحديث)، والمساواة في الفرص، والادارة بطريقة الاجماع لا بطريقة الاغلبية او القيادة، والامان

في العمل، ووجود سياسة صناعية محددة (Industrial targeting) والحس العام بالمسؤولية العامة (استقال وزير الطيران المدني لتصادم طائرة عسكرية مع طائرة مدنية)، وحب الوطن. وكل ذلك صحيح ولكن لنتذكر انه حتى في عام ١٨٩٦ تنبأ الفرنسي بول فاليري باشمئزاز بأن اليابان (البربرية) ذات يوم ستحذو حذو المانيا لتجمع قواها البشرية وتنسق بين شركاتها وتحدد اهدافها وتتفوق على فرنسا وبريطانيا. في ذاك الوقت كانت اليابان منذ اكثر من قرن تقلب امورها وتعد المنزل لمواجهة التطور الحثيث في الغرب. حين قامت حركة اصلاح الميجي. كانت اليابان جاهزة. وكانت قد تطورت لتستوعب الغرب الحديث. ومن يصدق مثلاً ان الاعمال الكاملة لنيتشه قد ترجمت ونشرت على الاقل ٨ مرات في اليابان (اكثر من اي بلد آخر حتى المانيا) وان نيتشه عرف في اليابان كفيلسوف في الوقت نفسه الذي عرفه فيه الالمان، وان ببليوغرافيا نيتشه باليابانية تزيد عن ٣٠٠ صفحة، نيتشه الذي تحدث بسخرية وربما بهلع عن عصر ثقافة القطيع. نعم اليابان حيث الثقافة الافقية والعدالة الافقية والمساواة في التعليم هي ركائز مجتمع ما بعد المجتمع الصناعي. لكننا لم نر في اليابان ما يخشاه فاليري من تفشي السوقية (Mediocrity) بل العكس هو الصحيح، فاليابانيون بعكس ما ظنه فاليري ليسوا برابرة.

واخيراً اسمحوا لي ان اعبر عن مشاهداتي. طوكيو كبيرة ومكتظة السكان (١٢ مليوناً)، جميلة وتتحسن باستمرار، نظيفة (انظف من نيويورك) بدون جريمة تذكر. والياباني مهذب، لا يقول، لا، مباشرة، متعلم، جاد يعمل كثيراً، وذو مستوى صحي عالٍ (الاطول عمراً في العالم). كل ذلك يعطي اليابان الحديثة الاسس اللازمة لدخول عصر ما بعد المجتمع الصناعي عصر المعلومات حيث المعرفة هي القوة.

خاتمــة

لا شيء يمكن استيراده من اليابان في عملية تحديث العالم الثالث سوى الانتصاف وليس فيه ما يغني. فكوكو كيوهي لا بد من ان تجد سبيلها الى بلدان العالم الثالث كل بطريقته، وما يبقى علينا كمثقفين عرب هو ان نسعى الى العالم الجديد بمد جسور نحو اليابان الحديث، جسور تعليمية وتقنية وصناعية. واليابانيون، ليس لديهم الوقت للغيبيات ولا لكرة القدم، فما بالنا في هذا الجمع من المثقفين نتحدث عن التراث والمعاصرة بمنظور تراثي؟ اين المعاصرة؟ وها هي ٩٠ بالمائة من الكلمات في هذه الندوة تراثية خالصة؟

اكاد اهجس بشعور الندوة لو تحول كل الفلاحين العرب الى متعلمين. العرب ١٧٠ مليوناً والامية بينهم ٦٠ بالمائة. جميعنا مسؤولون عن ذلك، ذاك اول استنتاج من قراءة تحديث اليابان.

المراجع

Creative Computing: August 1984. (Several articles).

Japan's Parallel Path to Modernity. trans. by Nishio Kanji.

White,Merry I. «Japanese Education: How Do They Do It.» *Public Interest:* Summer 1984.

تعقيب ٣

د. جمال محمد أحمد (*)

أذن لي د. حسيب ان اكتب تعقيبي هذا الذي اعرضه عليكم في وقت آخر، فما كان في بالي ان اعقب على بحث الاستاذ كورودا عن «التحديث والتغريب في اليابان» الى ان قرأته هنا امس. لذا لم اعدّ تعقيباً مكتوباً عليه، وسأفعل بعد يوم او اثنين، فالبحث يتصدى لظاهرتين في حياتنا الفكرية الحّتا علينا الحاحاً امس، اعني قضيتي التغريب والتحديث، حين كنا ندير الحديث حول بحث قسطنطين زريق، وبحث أ. كورودا يشير ـ فيما يشير اليه ـ الى هاتين القضيتين في اليابان، يقول انما من معقبات عصر ما بعد الصناعة في بلاده. وجدير بنا ان نتملى هذا الذي يقول في زمان يرفض فيه بعضنا الحضارة المعاصرة خشية العزلة والاغتراب وما اليهما مما تقود اليه الصناعة. وهذا منطق الثعلب والحصرم، ما وصلنا حتى ابواب عصر الصناعة، كي نخاف من تبعاتها، كان الأولى ان نسير نحو هذه الحضارة، وحين تجبهنا ـ ان كان حتماً ذاك ـ متاعبها نشرع في علاجها كما يفعل غيرنا.

قيل ان هنا ثلاثة اجيال، الجيل الاول والوسيط والحاضر، وانا كما ترون من الجيل الاول، وسمة هذا الجيل الاول، انه ولد وتربى في مناخ سياسي خالص، ما كان معداً معه، ان ينام سياسة ويصحو سياسة. كان في صباه الاول يسمع الكبار من ذويه يتحدثون عن آثار الحرب العالمية الاولى، وكانت آثاراً قاسية، وقضى سنين بين الحربين يتعلم الذي يتاح له في المعاهد وفي الحياة العريضة حوله، ويتململ من عتو النفوذ الاجنبي، على نعومته في بعض الاقاليم كالسودان ثم عاش الحرب العالمية الثانية وشهد نكبة اغتصاب فلسطين، واستوى رجلاً صلاته وقيامه «اعطني المملكة السياسية» كما كان يقول نكروما، المملكة السياسية في البدء، كل شيء من بعد يتلو، وتعلق برؤى عبد الناصر ـ حتماً اكثره ـ وود لو ذهب طريق بسمارك مساراً لهدفه بالدم والحديد. ما تحققت وحدة في التاريخ بالمنطق والحوار، «بأخي واخيك»، كما نقول

(*) استاذ جامعي ـ الخرطوم.

عندنا، الولايات المتحدة شاهدة على هذا والاتحاد السوفياتي . وعاش هذا الجيل الاول خيبات بعد عبدالناصر، حتى جاءت الخيبة الجديدة، وكأن هذه السنين على موعد مع الخيبات، اعني خذلاننا المقاومة الفلسطينية، كانت اشاعت الرضا فينا وهي تحدثنا عن ستالينغـراد، وما تمت الفرحة.

تلفـح الكـارهون المقاومة، الخائفون من اشاعتها الروح الرافضة في المنطقة العربية، وعليها والله بعض وزر في هذا . قال لها الكارهون الخائفون: الاعتدال اولى، وجنحت له، خرجت تقول انها ستقاتل من (قندتو) عندنا، ذروة العبث . الاعتدال معنى من معاني الخنوع حين يصدر عن مقهور، وهو رحمات وبركات حين يصدر من قاهر. العافون عن الناس لأنهم اعجز من ان يفلوا حديداً بحديد، غير العافين عن الناس عند المقدرة . سيدنا العقاد رضي الله عنه ما قال:

لسـت علـى الصبـر مثنيـاً ابـدا ما صحـب الصبـر غيـر ذي شجـن

الا لأن حسه عن قدمه واكبر رأس في البلد، ما زايله عمره، تحمل تبعات الحس، ومات كخالد على فراشه .

بحث السيد كورودا مُعجب يعلمنا بعض الذي يلفت نظره من العناصر التي اتت باليابان للصدارة، خسرت الحرب خسراناً مبيناً وكسبت حرب الاقتصاد، تتوسل الدول التي اخذت عنهم علوم وفنون الصناعة ان تيسر لهم عملتها، يشترون بها سلعها، ان تزيح العوائق الجمركية من وجه صناعاتها لتدخل اسواقها تنافس بضائعها، ان ترحم بعض صناعاتهم من صناعاتها هي في هذه السبيل، الالكتـرونيات مثـلاً والحـاسبـات، الى آخـر هذا الـذي تعـرف يا اخي عثمان (السعدي)، وتعرف ان كوريا الجنوبية التي قلت انها تربح مليارات الدولارات من مؤسسات البناء التي تروح بأكبر العقود العربية . الولايات المتحدة في جوف كوريا الجنوبية . انت بعينيك في طوافك المنطقة العربية رأيت كيف تحيا هذه السواعد التي تقيم الجسور وتبني الطرق وافخر المطارات . يكادون ان يكونوا سُخرة «دلسبس» هنا على زمان حفر القناة . المملكة السياسية عند غير اهليهم، اهلوهم ظلال، الاصل في دهاليز السياسة الامريكية .

علم الاستاذ كورودا ليس موضع مأخذ ولا جهده الذي انفقه في كتابة البحث غير منكور، اخذ عن ٣٦ مرجعاً، بواقع الصفحة مرجع ونصف مرجع، ويحب الواحد ان يحث اهل الادارة والحكومة عندنا على ان يتملوا بعض هذه المراجع، انها تلقي كثيراً من الاضواء على اسلوب العمل الاداري والحكومي . شكواي من هذا البحث هي انه يوحي لقارئه ان المؤسسات الزراعية والمؤسسات الصناعية وحدها خلقت «المعجزة اليابانية» . ما اعطى الثقافة اليابانية مكانها في ابداع هذه «المعجزة» وقف بعض وقت مع التعليم ووسائله وانجازاته . اهدتني مصانع مازدا بعد تطوافي ارجاءها الفسيحة نماذج مصغرة واهدتني مع هذه النماذج كتاباً عن مصانعها اسمه «ثقافة متماسكة» . وابرع ما كتب الناس من اوروبيين وامريكيين ويابانيين عن تاريخ وعقل اليابان رباعية يوكوما ميشو . انا واعٍ انه كتب بحثه قبل ان يسمع د . حسيب يفتتح هذه الندوة باشارات لليابان،

فما كان في وسعه ان يكتب وفي ذهنه عنايتنا بالنمط الياباني، في الصناعة والتجارة وادارة شؤون المال، وحسبنا الذي ينمو اكثر واكثر بالتعامل الاكثر معاً، وقد فجعتنا المثل الاوروبية والامريكية، وفجعنا اهلها وهم الذين ما عرفنا غيرهم وحسبنا انهم الاولى بالذي عندنا، وحسبنا نحن ان الذي عندهم اجدر بنا، لأنّا ما عرفنا غيرهم وغيرها. ما عرف الاستاذ كورودا ان عامنا الفكري هذا كان عام «المعجزة اليابانية»، واحدة من مجلاتنا المقدورة، **العربي**، كتبت افتتاحيتها مطالع هذا العام عنها، وعززت تلك الافتتاحية مجلة اخرى، **الدوحة**، بحديث بصير كتبه الانصاري، وثلاثة احاديث فيها كتبتها انا اصف ما رأيت في «مفكرة يابانية»، لو عرف هذا كاتبنا كورودا لأعطى مكاناً اوسع للثقافة في بحثه. ولا عتب عليه فنحن في بدء الطريق، شرعوا هم يعرفون عنا وشرعنا نحن نعرف. اسمع ان رواية يابانية ترجمت للعربية. جيد.

انا ازعم للاستاذ كورودا ان حديثه عن الفلاحين في جماعاتهم والعمال الذين يقول انهم ابدلوا علائقهم الاسرية بعلائق مهنية في المصنع والمعمل لا ينقل لنا، على الاقل نحن الجيل الاول، الذين قلت يرون المملكة السياسية اولى، ان الثقافة اليابانية شعرها ونثرها الاقدم والوسيط والحديث وان افراد من الكتّاب كان لهم الاثر الاول والابقى في صنع «المعجزة» وما هنا موطن الحديث عن خمسينات القرن التاسع عشر، حين ترحلت جماعات من كتّاب اليابان الى المانيا وفرنسا وانكلترا والولايات المتحدة، وعادت تكتب وتقود الفكر الياباني، تماماً كما فعل ائمة الفكر العربي.

لو اتيح لكاتب عربي يعيش ايام التيه هذه عندنا، ايام الاعتدال العاجز ان يختار من تاريخ اليابان المليء بأحقاب الصعود والافول، لاختار تلك الفترة التي امتدت قرنين كاملين، غلقت فيما ابواب تبنى بفكرها وساعدها بعيدة عن العالم حولها، حتى كانت غزوة العقيد بيري(١٨٢٥) لتدخل الولايات المتحدة اسواقها تبيع، ولوصل الكاتب العربي تلك الغزوة بكلمات الامبراطور' الحالي - ١٥ كلمة فقط فيما اذكر - وهو يدعو اليابانيين ان يطيقوا الذي لا يطاق (١٩٤٥)، حين اراده الحلفاء على اذاعة التسليم المطلق، والرصاص حتى حول قصره وهو ينهمر وطوكيو كوم رماد، ولاختار الحديث عن قادة الجيش والبحرية والطيران الذين انتحروا ذلك اليوم، انهم آثمون، وجزاء الآثم الموت، ولاختار شباب الجيش الذين ارادوا اقتحام القصر يحولون دون الامبراطور والتسليم المطلق حصدته بنادق الحلفاء، ما ابقت على واحد منهم.

اذن لكان ملهماً لنا، جديراً بنا هذه الايام، كلنا آثمون، دعاة السلف الصالح ودعاة العيش الطليق زماننا المعاصر، نحن القوم الذين ما رضي عنهم نبيهم المحارب قال لنا «بئس القوم قوم يمشي المؤمن بينهم بالتقيّة». (ما كان حداثا الرجل، كان سوايا)، حارب وقاد مواقع بدر وأُحد سبع عشرة مرة، يقول بعضهم سبعاً وعشرين مرة قاتل في ثمانٍ منها بيده لا بلسانه. ما اشاع فكره بالحديث البليغ يرضي ذا وذاك، اشاعه بالدم والحديد.

في ايام التيه هذه نجادل في التراث والاصالة والتحدي، وما هناك ما يدلنا على ان الاوائل منا الذين ايقظوا فاتر الهمم عندنا كان يشغل بالهم للحد الذي يشغلنا بالنا نحن نسلي به انفسنا،

نسوق المعاذير. عبرة الطهطاوي وعبده انهما تركا لنا نهجا في الرؤية واسلوب في التعبير عن تلك الرؤية، لساناً عربياً يبين. لنا ان نقرأ فتاوى عبده اليوم ومقالاته في الوقائع المصرية ونمتع ذهننا بها ـ المتعة تبتغي توسعاً من رقعة الحياة ـ لكن عبرته تفوت علينا ان نبدأ حيث بدأ هو، بدأ مع «المصلحة» مشى معها هي واغفل «النص» ان وقف في سبيلها، طريق «المصلحة» الاولى ان يتبع ذاك جوهر عبده، وهو جوهر الطهطاوي، عبرته. كل الذي كتب يثير العقل. الطهطاوي هو الذي ابدع عبارة الحريين لتقابل عبارة الليبراليين، سعى لطفي سعياً حميداً ليذيعها بين الناس وما بلغ غايته. لا يجيء هذا في البال سحراً بالاوائل، يجيء لأن بعضنا يكتب اليوم بلغة اوروبية، ولنعلم عنه ما يعلم، نجدنا امام رطانة مستغلقة، ولأنّا قاعدون عن ترجمة آثارنا قعوداً جعل المترجمين عنا يروحون لآثارنا، لا لأنها آثار تضع العقل العربي بين يدي غيرنا، بل لأنها آثار قيمتها عندهم قيمة المتاحف. مثلاً الروائي العربي الاول كتب الثلاثية، ابدع اثر خلق، لكن المترجم الاوروبي تركه جانباً وترجم «زقاق المدق» على روعتها تقصر عن الثلاثية.

الجيل الاول لا يقلل من جهد عربي او اوروبي لكنه معنى اكبر: العناية بالتحدي، ما هو هذا التحدي يؤرق باله:

- تحدي الخيبات في حروبنا مع الماكر القادر.
- تحدي الفقر والثراء حولنا.
- تحدي تضاؤل الطموح. كانت الغاية الوحدة، تضاءلت للاتحاد، تضاءلت للتعاون.

لو شئت لمضيت اعدد، ما جدوى ان افعل وكلنا قال هذا امس. يتعلق المتفيهقون منا بفتات من النصوص ينتقونها انتقاءً ليقولوا لنا إنا خير امة اخرجت للناس دعوى قالت بها كل امة اخرجت للناس، وما كان محمد غافلاً عن هذا. كان رجلاً ذا تجاريب، قالها للذين خرجوا ليوم بدر، ما نحن خير امة اخرجت للناس، نحن امة ككل امة، ونحيا فترة من مسارنا تعيسة لأن اولي الامر منا، وهم في اصدق التفاسير المثقفون تفرقوا شيعاً امام التحدي:

- شيعة تبرر للطاغية ما يأتي وما يدع.
- شيعة هاجرت لعواصم اوروبا تستعير حرياتها فتكتب بمنأى عن البطش.
- وشيعة في الدار صامتة مذعورة.

وما من هذه الشيع من يقول لنا: اعطني الحضارة المعاصرة سأعالج قضايا العزلة والاغتراب حتى يجيء اوانها. جنون ان نرفض المعاصرة خشية معقباتها. جنون ان نظن ان الحضارة المعاصرة تتهاوى، وهي الحضارة التي اعانت الانسان على خلق بعضه البعض واختراق الفضاء. ما هوت الحضارة المعاصرة بالانسان. الهوج والاتزان يعيشان معاً، التأمل والصخب يعيشان معاً، العقل يبدع والوجدان جنبه يعشق، ما حال الهوى دون الاتزان، كلٌ بسبيله. والتراث ما زال حياً بين الناس يلهم ويوحي ولا يؤود الانسان. أُلهم عبد الصبور فكانت روايته

«الحلاج»، وألهم شوقي قبله وتيمور، ويُلْهِم الكبار في اوروبا، تلك وظيفة التراث، لا ان ننعق به، يقـول به المسلم لاخيه المسيحي لا يذعرنك تطبيق الشريعة الاسلامية، إن طبقت على وجهها الصحيح عشنا رغدا. هراء، ما هو الصحيح؟ من هو القادر على الصحيح؟ هؤلاء ينتقون من القديم تفاصيل، يغفلون النهج وواحد من ائمتنا الذين صدروا في الذي علمونا عن تجاريب قال لنا وهو يدير الحديث حول الفلسفة والتصوف: اكثر الكلام تواضعاً وحكمة «ولو لم يكن في هذه الالفاظ الا ما يشكك في اعتقاد الموروث لكفى بذلك نفعاً، فإن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر وبقي في العمى والحيرة».

كانت الـريح رخاء يوم كتب هيكل عن «ازمة المثقفين». سنجـد هيكل جديد المزاج والفراغ ليكتب ايامنا هذه عن «خيانة المثقفين».

المناقشات

١ ـ علي عثمان

دراسة أ. كورودا في خطها المحوري تفسير للجذور الاجتماعية الحضارية التي تولد منها نوع خاص من العلاقات بين العمال والشركة صاحبة العمل، اشبه بالرابطة الاسرية. ولم تتعرض الورقة الى القيادات التقليدية في الجماعات اليابانية، لأن الباحث لم يخطر له ان هذه القيادات يمكن ان تكون من خارج الجماعة، وان مصالحها على عكس مصالح الجماعة. وعندما نقارن حالة اليابان بالحالة العربية اقترح ان ننظر في اصل القيادات التي تحكمت لقرون طويلة في الجماعات العربية.

كانت هذه القيادات غريبة عن الجماعة ومن خارجها. لم تكن العلاقات بين السلطة والناس علاقات اقطاعية فقط، ولكنها كانت علاقات اقطاعي غريب من خارج الجماعة استخدم سلطاته وقوته في اغتصاب ما تنتجه الجماعة. ولم تكن القيادات في المجتمع العربي استقلالية فقط، بل كانت ترى مكانتها ووجاهتها في الابتعاد عن الجماعة المحلية. ومن هنا حدثت فجوة بين القيادة والناس في المجتمع العربي.

٢ ـ عثمان سعدي

يعتبر بحث أ. كورودا من اهم الابحاث التي قدمت في الندوة. لقد حسمت حركة النهضة اليابانية في اوائل عصر الميجي وذلك بإطلاق شعار «الروح اليابانية والتكنولوجيا الغربية». ومعنى هذا ان انفتاح اليابان على العصر انطلق من ارضية صلبة وهي استيراد هذا العلم وهذه التقنية واستيعابها في البوتقة القومية اليابانية، ويتمثل ذلك في اللغة القومية، التي اصر علماء النهضة اليابانية الاوائل، ان تكون هي اداة التحديث من خلال ترجمة المعارف العلمية الى اللغة اليابانية.

٣ ـ فكتور سحاب

أكون شاكراً لو وضح لنا أ. كورودا باختصار المبادىء الاساسية التي تقوم عليها السياسة التعليمية اليابانية تجاه التبادل العلمي والفكري مع الخارج. بعبارة اخرى كيف استفادت اليابان من التقدم الغربي بغير ان تتغرب ثقافتها؟

٤ ـ محمد حسنين هيكل

الحقيقة ان ما لدي لأقوله الآن هو تعليق سريع قد لا يتصل مباشرة بالبحث المقدم من أ. كورودا، وانما هو في الواقع على هامشه.

ان اهتمامنا بالتجربة اليابانية اهتمام له ما يبرره، فهي تجربة جديرة بالدراسة، وفي دراستها ما يمكن ان نستفيد منه. لكني لاحظت ان هناك لهفة في تناولها كما ان هناك نوعاً من الانبهار بها.

أشار د. خير الدين حسيب الى هذه التجربة في مداخلته وتعليقه على بعض المتحدثين، وقبله اشار كثيرون من الساسة العرب الى هذه التجربة باعتبارها نموذجاً يجدر بنا ان نحتذي به.

ان التجربة ـ كما قلت ـ مهمة وجديرة بالدراسة، ولكننا ونحن نفعل ذلك ينبغي ان نحتاط ونقترب من الموضوع بروية وتؤدة لأن هناك فوارق كبيرة بين الظروف هنا والظروف التي كانت هناك، وذلك شيء يجب ان نلاحظه ولا يغيب عن انظارنا ابداً.

انني اريد ان أعـدد بعض هذه الفوارق وكلها تقريباً تتصل باعتبارات وثوابت اساسية لا نستطيع اغفالها في النظر الى تجربة اليابان مهما بلغت درجة اعجابنا بها.

اولاً: يجب ان نلاحظ ان اليابان على حافة الدنيا، بعيدة عن قلب العالم الذي نبض وتحرك منذ بداية التاريخ، ثم هي محاطة بالبحر. واذن فقد كانت بعيدة ثم انها كانت آمنة، فهي ـ الى جانب بعدها ـ جزيرة محاطة بالبحر الذي يحميها من كل ناحية.

وذلك ليس وضعنا هنا في الامة العربية. فنحن في الوسط، وسط الدنيا ووسط التاريخ. اكاد اقول اننا على قارعة الطريق.

و **ثانياً**: ونتيجة لهذا، فإن اليابان لم تصطدم بمواقع السيطرة المؤثرة في التاريخ البعيد ولا في التاريخ الاقرب منه.

واما الامة العربية فقد كانت على طريق الغزوات والحملات والاصطدام المباشر بكل وسائل الصدام على مر عصور مختلفة ومتعاقبة.

وثالثاً: فإن اليابان ـ نتيجة لما سبق ايضاً ـ كان لديها الوقت وكانت لديها الفرصة لنمو لا تعوقه عوائق ولا تعترضه اسباب من خارجه.

واما نحن فموقفنا على النقيض. فلم يكن لدينا الوقت، ولم تكن لدينا الفرصة.

و رابعاً: فإن اليابان عندما أرغمت على فتح ابوابها للتجارة امام سفن الكوماندر «بيري» الامريكي لم تقتحم بالكامل ولا استبيح كامل ترابها وتراثها، وانما ـ كما قلت ـ ارغمت على ان تفتح الابواب، وقد فتحت الابواب. وهناك فارق كبير بين باب مفتوح وباب مقتحم.

صحيح ان بعض الارساليات التبشيرية وصلت الى اليابان، ثم ان محاولات نهب اقتصادي جرت ـ لكن هذا كله ظل محاصراً في اضيق الحدود ثم ازيح بعد ذلك تماماً.

و خامساً: فإن النظام الاجتماعي الياباني لم يكسر من الداخل كما حدث لمجتمعات امتنا، وانما كانت هناك سيادة لنوع من الاستمرار والاتصال ظل معه هذا المجتمع وطنياً وظل يابانياً. ظل كذلك بمقوماته كلها وعلى رأسها وضع الامبراطور الذي ضعفت سلطته أحياناً وقويت احياناً، لكن ذلك كان مرتبطاً بتحديات من الداخل وليست من الخارج. لم يحدث هناك مثلاً ما حدث لنا في العصر المملوكي. حاكم لا يعرف لغة بلده ولا يرتبط بتراثها وتقاليدها ولا يمثل حكمه الا مغامرته الشخصية وهو يعلم مقدماً انه غير قابل للاستمرار بعد حياته على فرض انه عاش ومات، حياة وموتاً طبيعيين. فلم تكن هنا اسر مالكة ولا ولايات عهد ولا حكم ولا سلطة مسؤولة عن اي نوع من انواع الاستمرار.

و سادساً: فإن التراكم الاقتصادي الياباني وحتى التراكم الثقافي والفني لم يتعرض لنهب استعماري منظم كذلك الذي تعرضنا له، وانما بقي لليابان كل ما صنعه شعبها اقتصادياً وثقافياً وفنياً، فلم يكن هناك انقطاع ولا كانت هناك غربة.

و سابعاً: فإن المجتمع الياباني لم يُخترق فكرياً وسياسياً كما حدث لمجتمعاتنا وكلها مخترقة الى صميمها بحكم الكثير مما أشرت اليه قبلاً وبحكم كثير مما لم اشر اليه ولا احتاج الى تذكيركم به.

و ثامناً: فإن البوذية في زحفها شرقاً الى اليابان من موطنها الاصلي في الهند، وصلت الى هناك وقد تخلصت من كثير مما لحق بها في الهند. لقد وصلت الى اليابان افكاراً ولم تصل الى اليابان عقائد مثقلة بأعباء تاريخية واسطورية تؤثر في التكوين الروحي والنفسي للأمة اليابانية.

وهكذا فإن الوجدان الياباني عندما اقترب من العصر الحديث كان متخففاً من اثقال واعباء ومواريث مقيِّدة ومكبِّلة . . .

و تاسعاً: فإن المجتمع الياباني كانت له حرية الاختيار المفتوح سواء في الافكار والاجتهادات والنقل والتطوير والتقليد والتجديد دون عوائق او روادع. ولنتذكر مثلاً ان نظم التعليم في اليابان لم تفرض على المجتمع الياباني ولا تولّى وضعها له غريب عنه كما حدث في مصر مثلاً حين وضع انكليزي هو «دانلوب» نظام تعليم ما لبث ان امتدت مؤثراته من مصر الى بقية الامة العربية.

و عاشراً: فإن اليابان عندما خرجت لممارسة دور دولي مؤثر في الباسفيك كانت تواجه القيصرية الروسية التي وصلت توسعاتها الى شاطىء هذا المحيط ضعيفة بحكم المسافة بين

المركز والاطراف النائية، ثم ان الامبراطورية القيصرية كانت تواجه مشاكل الثورة ومقوماتها في داخل وطنها، وهكذا فإن النصر الياباني البحري سنة ١٩٠٥ على الاسطول الروسي - وهو النصر الذي لفت انظار العالم كله الى صعود نجم اليابان - لم يكن معجزة وانما كان منطق التطور.

وحتى بعد ان هزمت اليابان في الحرب العالمية الثانية بأول ضربات نووية في التاريخ فإن اليابان - غير المثقلة بأعباء مواريث التاريخ والعقائد - كان سهلاً عليها ان تنحني للعاصفة، ثم ان القوة الغالبة وهي الولايات المتحدة الامريكية أدركت بسرعة انها في حاجة الى اليابان، وهكذا فإن الجنرال «ماك آرثر» - وهو قائد الاحتلال الامريكي لليابان - رأى لعدة اسباب وملابسات، حاجته الى بعث يابان قوية.

وهكذا فإن جهد الاحتلال الامريكي تركز بالدرجة الاولى على اعادة بعث قوة اليابان: قوة تماسك مجتمعها اولاً، وقد تمثل ذلك في الاحتفاظ بسلطة الامبراطور وفي استعادة وترسيخ قيم اليابان التقليدية، ثم ان طاقة العمل اليابانية جرى اعادة تركيبها وفق النمط الياباني الخاص نفسه الى درجة ان صاحب المصنع الجديد تحوّل ليصبح الطبعة الجديدة من الساموراي القديم.

وعكس ذلك، كان حالنا، فلم يكن معروضاً علينا دور الشريك ولا كان ذلك مقبولاً وانما كان امامنا دور التابع والخاضع.

وهكذا استطاعت اليابان محتفظة بشخصيتها ان تلحق بالعصر وتُجاريه... وبخطى ثابتة.

وهكذا ايضاً لم نستطع نحن، وللانصاف فإنه لم يكن سهلاً ان نستطيع، وحاولنا بظروفنا ووسائلنا وتعثرنا، ومن ثم واجهتنا هذه الاشكالية التي هي مدار بحثنا اليوم.

هذه بعض الملاحظات السريعة اردت ابداءها.

٥ - عبد الله عبد الدائم

أ. كورودا يفسّر الروابط القومية في اليابان عن طريق فرضية جديدة، هي ان اليابانيين استطاعوا ان ينقلوا روابط الجماعة الاولية التقليدية التي سادت في الريف وفي الحياة الزراعية الى مكان العمل، الى المصنع، عندما قامت الثورة الصناعية. وهذا التفسير وسواه يغفل امراً مهماً يفسّر في الواقع - الى جانب عوامل اخرى - ما تم من تحريض لارادة العمل القومي المشترك، تعني الاعتماد على التربية في خلق روح العمل الجماعي المشترك منذ نعومة الاظافر بشتى الوسائل.

وهكذا قد يكون اهم درس نفيده من التجربة اليابانية ان نعنى بالتربية في الوطن العربي، عناية تجعلها قادرة على تكوين العمل الجماعي المشترك لدى الاطفال والشبان.

٦ - محمد عبد الباقي الهرماسي

اثيرت بالامس مسألة مهمة اعتقد ان الاستاذ كورودا يكون قد وفر لها جواباً يبدو الى حد

ما مقنعاً. المسألة تدور حول الدور الذي تقوم به المجتمعات المهيمنة («الآخر») في الحد من الطموحات النهضوية للمجتمعات التابعة. لقد ركّز الاستاذ كورودا على «التراث» الياباني وبيّن كيف ساهمت القيم الحيّة ـ كالقدرة على التكيف، الولاء للمجموعة ـ الميل للتحصيل على الاجماع في اخذ القرار، القيود التي يضعها المجتمع على النزعة الانفرادية. قلت: كيف ساهمت هذه القيم في تمثُّل الحداثة وسد الفجوة بين اليابان ـ هويته ومصالحه ـ ورواد التصنيع والقوة العسكرية؟

العبرة للدول النامية بصفة عامة هي الدور الذي تقوم به الاتجاهات الجماعية تجاه العمل والسلطة والمجموعة وهي ناحية لا يتطرق اليها الدارسون العرب في دراسة تراثهم مع الاسف.

ولكن يبقى سؤال لا بد من طرحه على الاختصاصي الياباني: كيف يمكن لليابان اليوم ان تحافظ على هذا النسق من القيم امام منطق السوق العالمي الذي يتسم بقيم مناقضة تماماً للقيم السائدة محلياً: المنافسة عوض الاجماع، الاندماج الثقافي المذوب عوض التغاير الثقافي البشري والتعدد الحضاري.

٧ ـ محمد يوسف نجم

اثير السؤال التالي:

الى اي حد تأثر المثقفون اليابانيون بالنظريات والايديولوجيات الاجتماعية والسياسية في الغرب، مثل: الوضعية، النفعية، الليبرالية، الاشتراكية... الخ؟

خطر لي هذا السؤال لأن هذه النظريات والايديولوجيات، كان لها اثر كبير في صياغة وتوجيه نظريات وحركات التنمية والتحديث في بلادنا العربية وكذلك في العديد من البلدان النامية.

٨ ـ غسان سلامة

ما زال «النموذج الياباني» اليوم حياً بين المثقفين العرب. لماذا لم تقم يابان عربية في العراق او في الجزائر او في مصر؟ يقدم جلال احمد امين تفسيراً بالأساس جيوسياسي[1]. فاليابان، كجزيرة في اقصى الشرق، نائية بشكل كافٍ عن الغرب لكي تستطيع الانفتاح عليه دون ان يغزوها ويحطمها بينما تعرّضت مصر للاستعمار والقهر بسبب وجودها على مفترق قارات ثلاث، وبالقرب القريب من اوروبا. واليوم، في مداخلته البارزة طوّر محمد حسنين هيكل بشكل مقنع جداً هذه النظرية وأعطاها ابعاداً جديدة اوافقه عليها.

ولكني اعارض التخلّي عن الخط الثقافي الذي رسمه لنا مالك بن نبي. واني لمسرور ان

---

(١) جلال احمد امين، **المشرق العربي والغرب: بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩).

شارل عيساوي، استاذ التاريخ الاقتصادي، قد توصل الى نتائج مشابهة. فإنه قد ابرز لنا[٢] عدداً من الاسباب الاقتصادية والتاريخية للخلل بين التجربتين اليابانية والعربية. ولكنه يعتقد ان اليابان هي افضل مثال معاصر على نجاح العصبية الخلدونية والتماسك الاجتماعي. كما يعود الى عنصر ثقافي مهم للغاية هو الذي ذكره مالك بن نبي. يقول عيساوي واني اوافقه تماماً ان اليابانيين قابلوا الحضارة الغربية بنهم للمعرفة عجيب وبعطش للمعلومات عظيم. وهذا ايضاً صحيح بالنسبة للاوروبيين (ولا اقول الامريكيين) في تعاملهم مع الثقافات الاخرى. بينما لا نرى هذا العطش والنهم لدى العرب. والسبب في ذلك، برأي عيساوي، واتبعه في هذا ايضاً، ان عطش اليابانيين ارتكز الى مزيج من الشعور بالتفوق الاخلاقي والتخلف الثقافي بينما خلطت النخبة العربية ـ الاسلامية بين الشعور بالتفوق الاخلاقي وشعور بالتفوق الثقافي. وهناك بالفعل شواهد عديدة على هذا الخلط في كتابات الافغاني وعبده، والسلفيين من دينيين وقوميين على السواء.

٩ ـ خير الدين حسيب

اود توضيح سبب اهتمام هذه الندوة وسبب اهتمامي الشخصي بتجربة اليابان. فأنا لست من المنبهرين بالتجربة اليابانية، ولست من الداعين الى اقتباسات، ولكن سبب الاهتمام بهذه التجربة هو من زاوية معينة تتعلق بالاجابة عن كثرة ما قيل في الغرب، ومن بعض المفكرين العرب كعبدالله العروي وغيره، حيث تقول هذه المدرسة الفكرية انه لا يمكن اخذ واستيراد اسباب التقدم من الغرب، والتصنيع بشكل خاص، الا اذا اخذنا معه منظومة القيم التي يحتويها، وبالتالي هي ان نأخذ الصفقة كلها «Package deal» من الغرب دون تجزئة بين الجانب المادي والجانب القيمي لها. وبقدر ما يكون هذا الاستنتاج صحيحاً فإن تجربة اليابان يمكن ان توضح لنا انه من الممكن استيراد واخذ التقدم والتصنيع مع الحفاظ على منظومة قيم اساسية في مجتمع ما. وبالتالي فإنه من الممكن ان نختار بعض مظاهر التقدم من الغرب، مع المحافظة على منظومة قيم اساسية لنا، مما نرى انه يجب المحافظة عليها. وهذا هو مصدر الاهتمام. اما قيمة هذه التجربة بالنسبة لي ودلالتها لمشروع النهضة في الوطن العربي، كمثال ما ذكرت، فقد قيل كلام كثير في الغرب، وحتى في اوساط الامم المتحدة التي نظمت مؤتمرات خاصة عن: «Women and Development» «المرأة والتقدم» مؤداه انه ما لم تتحرر المرأة في بلدان العالم الثالث وتشارك في الحياة الاقتصادية، وتصل الى ما يشبه التحرر من الاوضاع التي وصلت اليها المرأة في الغرب، فإنه لا يمكن ان يحصل تقدم حقيقي في النتيجة في افكار العالم الثالث. وتجربة اليابان تشير الى العكس من ذلك بحيث ان وضع مؤسسة المرأة في اليابان يختلف عما هو في الغرب، وهو يكون متخلفاً بالمعايير الغربية، ولكنه، بالرغم من ذلك، فقد حققت اليابان تنمية وتقدماً مادياً هائلين.

---

(٢) Charles Issawi, «Why Japan? » in: Ibrahim Ibrahim, ed., *Arab Resources* (London: Croom Helm, 1983).

انا لست من المعجبين بمؤسسة المرأة في اليابان، ولكن هذا المثال يدحض ادعاءات المدارس الفكرية التي اشرت اليها سابقاً حول اشتراط استيراد التقدم المادي مع منظومة القيم التي يحتويها. والمثال الآخر الواضح الدلالة في تجربة اليابان هو مدى اختلاف النظام الرأسمالي المطبق في الغرب والذي يقوم اساساً على المنافسة، التي تصل احياناً الى حد المنافسة القاتلة مع طبيعة النظام الرأسمالي وطبيعة المنافسة فيه، والتي تتضمن مجموعة من القيم تختلف كلياً عما هو مشاهد في الغرب، وكما يتوضح البحث الخاص عن تجربة اليابان. ذلك ان كل الذي يهمني من التجربة اليابانية هو انه من الممكن ان نأخذ ونحقق التقدم مع المحافظة على تراثنا او بعضه. هذا هو مصدر اهتمامي في التجربة اليابانية والهندية وغيرها.

١٠ ـ ابو بكر السقاف

اوجه للاستاذ كورودا سؤالين:

ـ قلت في حديثك ان الاغتراب انتشر في صفوف العمال في المرحلة الاولى من التصنيع، ولكنه آخذ في الاختفاء تدريجاً، ويبدو لي ان الاغتراب يزداد مع زيادة معدل التصنيع، حدّثنا كيف حدث ذلك؟

ـ ألا ترى ان الخصائص التي ذكرتها عن الاسلوب الياباني في الحياة والتفكير تبدو بوجه من الوجوه برغماتية، وان لم يكن ذلك بالدلالة الفلسفية الدقيقة للكلمة، وهل للكونفوشيوسية دور في هذا الصدد؟

١١ ـ ياسومازا كورودا يرد

نزولاً عند طلب د. حسيب التعليق على السؤال عن القيم والمؤسسات الغربية التي تقبلتها اليابان في عملية تحديث نفسها، اود ان ارد بالاشارة الى خصائص عدة لمحاولات التحديث اليابانية في المائة سنة الماضية تقريباً.

اولاً: لاحظ جوهان غالتونغ مؤخراً ان طبيعة الحضارة اليابانية هي تجميعية في الاصل. وقد تقربت اليابان من الغرب في الاساس بهدف الحصول على المعرفة الغربية كما تبين من الشعار «واكون يوساي ـ Wakon Yasai » (العقل الياباني والمعرفة الغربية). فقد أراد اليابانيون ان يضيفوا ما امكنهم تعلمه من الغرب، تماماً كما كانوا قد اعتمدوا الكثير من الثقافة الصينية والتكنولوجيا الكورية في تاريخهم القديم. ويبرز نمو العلم والتكنولوجيا ضرورة نمو مؤسسات جديدة معينة في مجتمع معين كالمدرسة مثلاً. وبكلمات اخرى، إن تقبل مؤسسات وقيم غربية معينة هو امر لا مفر منه في سياق عملية التحديث مهما كان الشعار الحكومي يطلب من الشعب ان يفعل ـ والظاهر هنا انه يبدو ان اليابانيين قد توصلوا الى مسألة ما يجب قبوله او رفضه من

الغرب، وليس بأي نمط تنظيمي، بل فضلاً عن ذلك، من وجهة نظر ما يمكن لليابان ان تضيفه الى نظام القيم الموجود.

وهناك مثال سابق على هذه الناحية من الشخصية الوطنية اليابانية (الشخصية القومية)، وقد ظهر في القرن السابع الميلادي عندما أعلن الامير شوتوكو انه من المقبول بالنسبة للياباني ان يصبح بوذياً بينما يستمر شينتوياً (ديانة يابانية تقدس الامبراطور وتعتبره من سلالة الآلهة الشمس) في الوقت نفسه، عندما قدمت البوذية الى اليابان من الصين. وبفعله هذا، ركز الامير شوتوكو على اهمية «وا ـ Wa » (التناغم) بين افراد الشعب.

وبالطبع، لا يستطيع المرء القيام بالشيء نفسه مع المسيحية مما قد يكون سبباً لفشل المسيحية في اجتذاب مخيلة اليابانيين. فقد تحول اقل من واحد بالمائة من اليابانيين الى المسيحية. وهناك اسباب اضافية ايضاً. وقد صح ما اشار اليه الاستاذ رؤوف عباس حامد في ملاحظاته حول بحثي، فاليابانيون ليسوا مهتمين بالدين لدرجة كبيرة. وهناك اغلبية كبيرة من اليابانيين تتراوح بين ٧٠ بالمائة و٨٠ بالمائة من الشعب تدعي انها لا تؤمن بدين. على اي حال، إذا سأل المرء شخصاً ما اذا كان يذهب الى معبده ام لا، سيجيب الجميع تقريباً بأنه او بأنها تفعل ذلك. وربما يمكنك القول بأن قيم الديانات المختلفة، كتلك البوذية والكونفوشيوسية والطاوية والشينتوية، تتكامل جميعها في حياة الشعب اليومية هناك الى حد لا يفكرون معه بشيء من معتقداتهم الدينية.

ثانياً: ومنذ انتهاء الحرب العالمية الثانية على الاقل، نستطيع ان نخرج بتعميم وهو ان اليابانيين لم يقبلوا بأي ايديولوجية مطلقة كالماركسية او حتى بالشعارات الايديولوجية كالديمقراطية او الليبرالية او الرأسمالية او الاشتراكية او غيرها. واكثر الايديولوجيات شعبية، التي يعتقد انها «جيدة» من قبل اليابانيين هي «الديمقراطية». وحتى بعد ذلك عبّر حوالى ٤٠ بالمائة فقط من العينة القومية عن موافقتهم على «الديمقراطية». ويكشف احصاء عمودي يجريه معهد الرياضيات الاحصائية كل خمس سنوات منذ عام **١٩٥٣** ان اليابانيين، وبكل بساطة، لا يجدون ايديولوجية مقبولة بالكامل. وتعتبر نسبة مئوية بسيطة من المستفتين ان الديمقراطية «سيئة». والذي يحدث هو ان عدداً كبيراً من الاشخاص في اليابان يختار خانة الجواب المعتدل القائل بـ «. . . يعتمد على».

وأنا اذكر د. محمد اركون الذي قال في هذا المؤتمر ان العقل العربي هو كل ما يعبر عنه بالعربية، واليابانيون عندما يفكرون باليابانية يميلون الى اختيار الطريق الوسط بدلاً من اختيار احد الجوابين المتطرفين بـ «نعم» او «لا». وهذا، في جوهره هو العقل الياباني المتشكل والمتأسس ضمن طبيعة اللغة اليابانية. قياساً على ذلك، ربما يكون اليابانيون قد اضافوا بعض القيم والمؤسسات الغربية فوق كل ما كانوا قد أضافوه من قبل دون ان يخلقوا التكامل فيما بينها.

وبالرغم من ايضاح د. تيزيني في بحثة في المؤتمر بأن الماء والزيت لا يختلطان جيداً، فقد يتعايش نظاما قيم يتألفان من القيم اليابانية والغربية معاً، وجنباً الى جنب، دون ان يكونا متمازجين. ربما يبدو ذلك غريباً الآن بالنسبة لأجنبي. فقد يبدو (النظامان) وكأنهما غير غربيين تماماً، ولا شرقيين بالكامل. فهما يابانيان فقط.

ثالثاً: مثال آخر على ما رفضه اليابانيون هو نظرية **المبادرة الفردية** التي تشكل الاساس البنيوي للحضارة الغربية. فهم لا يجدون المبادرة الفردية جذابة لأسباب عدة. ويلقن الاطفال اليابانيون وجوب عدم الاعتداد بأنفسهم علناً. وهناك مثل قديم في اليابان يقول: «المسمار الذي يبرز يتم طرقه». وإذا رغب المرء يوماً ان يصبح قائداً او رئيساً لشركة او اي شيء آخر، فإن الخطوة الاولى هي عدم الكشف عن رغبتها او رغبته، إذ عن طريق قيامها او قيامه بوظيفته بإخلاص وبصورة جيدة، قد يلاحظ الآخرون حولها/ حوله نوعية هذا الشخص القيادية وربما يطالب برئاستها/ او رئاسته للشركة. ويجب عليها او عليه ان يرد الطلب اولاً بقوله ان لديه الكثير من النواقص وليس اهلاً فعلاً للقيام بعمل الرئيس. وعند إلحاح الآخرين المتكرر، حينها فقط على المرء ان يقبل العرض على مضض ولكن عليه بعد ذلك ان يقوم بالمهمة على افضل وجه.

ليس للمبادرة الفردية مكان في اليابان بسبب وجود «المبادرة الجماعية» المناقض لها على الدوام. وتظهر احدى جوانب هذه الجماعية نفسها بأكبر قدر من الوضوح في الطريقة التي يتحرك اليابانيون بها في صنع القرار. فصناعتهم للقرار هي في الاساس عملية تحقيق الوفاق. ويستغرق التوصل الى الوفاق، وحتى بين اليابانيين المتميزين بالصفاء الاجتماعي، وقتاً طويلاً.

وهناك نظريات كثيرة حول منشأ الجماعية. ربما تكون هناك اسباب عديدة لتطور الجماعية. ودعوني اضيف ما اعتقد انه عامل لم يذكره اي مؤلف حتى هذا التاريخ. اود ان اقول ان البوذية توفر الجواب. ففي الغرب يسعى الافراد الى قناعتهم بالحصول على ما يرغبون به. وذلك بالتأكيد يشكل طريقة لتحقيق قناعة المرء في الحياة. ومن المؤكد ان ظاهرة القرن العشرين الاستهلاكية تشجع الناس على شراء اشياء لا يحتاجون بعضها في الواقع. وتركز البوذية على اهمية تحقيق سلام العقل بتحرير الذات من كل رغبة مادية. وهذا في الاساس منهج سلبي في الحياة. لكن النتيجة هي نفسها في الجوهر. فنكران رغبة المرء الانانية بالامتلاك، هو الذي يؤدي الى حصول المرء على كل ما يرغبه في اليابان. وتتحقق عملية الامتلاك عبر منظمة ينتمي اليها الفرد. اذ تبذل العائلة او اي مجموعة ينتمي اليها المرء قصارى جهدها لتلبية احتياجات كل فرد دون ان يسأل اي من افرادها عن رغبتها او رغبته.

هذا النمط من الحياة الاجتماعية قد يكون مسبباً لضغط عاطفي او لعبء اكبر مما يستطيع البعض تحمله. ويشعر بعضهم انهم ليسوا احراراً في القيام بما يرغبونه. فالنظام الياباني ليس كاملاً بالطبع، وهذا هو السبب الذي يجعل البعض يحبذون الانفلات من هذا النظام الياباني، ويحبذون ان يكونوا على هواهم. وهناك بعض اليابانيين الذين يفعلون فقط ما أشار اليه الاستاذ

رؤوف عباس من قتل انفسهم او الاختفاء من منازلهم.

رجال الاعمال اليابانيون متنافسون جداً، لكنهم يتعاونون ايضاً مع منافسيهم وكذلك مع حكومة اليابان عندما يكون ذلك في صالحهم. ولا تشجع المنظمات اللغوية او الاجتماعية اليابانية، على السواء، الصراعات العلنية، وبالتحديد حيث لا ينتفع احد من انفجار اي صراع. ولا يعني هذا القول بأن المجتمع الياباني خالٍ من اي صراع علني. فقد كانت هناك نزاعات عمالية دموية، وتظاهرات طلابية، واعمال عنف ارتكبها متطرفون في اليابان. لكن النقطة التي اريد ان اوضحها هي انه بالمقارنة مع دول اخرى، شهدت اليابان نسبة اقل من اعمال العنف هذه، وتحديداً في السنوات الاخيرة.

دعوني اوضح طبيعة النقابات العمالية في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية. فمنظمو العمل والماركسيون وغيرهم من الراديكاليين، حررتهم القوات المحتلة في نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد بدأوا بتنظيم نقابات العمال ووصلت قوة نفوذهم الى الحضيض عام ١٩٤٧ عندما ألغت القوى المحتلة إضراباً عاماً. وبالطبع حافظت النقابات العمالية على قدر من النفوذ ولا تزال تمارس طقوساً سنوية تدعى بـ «الحملة الربيعية» للمطالبة بأجور اعلى. والسبب الاساسي لضعف نقابات العمال في اليابان يكمن في حقيقة ان اغلبية النقابات العمالية نظمت في الشركات وليس في الصناعات. وسيلاحظ المرء ان عدد الايام المهدورة في الاضرابات في اليابان هو الادنى بين الدول المصنعة.

ويتلقى العمال مكافآتهم مرتين سنوياً. ويتوقف حجم المكافأة التي يتلقاها كل عامل على حسن إداء الشركة وكذلك على مدى حسن إداء الفرد. وهذا النظام يدفع الجميع للشعور بأنها او انه جزء لا يتجزأ من الشركة، ويعطي هذا النظام الشركة ايضاً قدراً معيناً من المرونة في سياق سير عملها عن طريق إبقاء اجورها الاساسية متدنية.

تعليق الاستاذ رؤوف عباس حول استخدام المداومين جزئياً والمساعدين المؤقتين يستحق الانتباه في هذا الوقت. إذ عادة ما تحصر الشركات الكبرى استخدام موظفيها ضمن الحدود الدنيا حتى ولو كانت تؤدي مهمتها بشكل حسن. وقد تلغي عقود بعض اعمالها او تستخدم مداومين جزئياً. وعندما يصاب الاقتصاد بالركود، تقوم بكل بساطة بصرف العمال المداومين جزئياً وتحتفظ بجميع اعمالها لنفسها بدلاً من ارسال اي عمل لمتعاقدين صغار.

نتيجة لذلك، تصل مشاريع صغيرة عديدة الى الافلاس بينما تواصل المؤسسات الكبيرة العمل. وبطريقة معينة، لا يعد هذا عادلاً بالنسبة لأفراد المشاريع الصغيرة. على اي حال، من المفروض ان يسأل المرء، حينها، كيف يتمكن المرء من الحصول على عمل في المؤسسات الكبيرة. خريجو الجامعات الشهيرة الذين يتمتعون بسجلات اكاديمية جيدة يوظفون في افضل واكبر الشركات في اليابان. والسؤال التالي هو كيف يستطيع المرء دخول جامعة شهيرة؟ ذلك يتم عبر الفحوصات المنافسة. وهكذا، بطريقة ما، يتبين انه نظام عادل حتى ولو لم يكن نظاماً نموذجياً بالطبع. وهذا، طبعاً، يرتبط بالروابط المدرسية التي اشرت اليها انا والاستاذ رؤوف

عباس في النص الرئيسي . فأولئك الذين يتخرجون من الجامعة يساعدون بعضهم البعض في عملية التوظيف وعادة ما يسيطر خريجو جامعات شهيرة قليلة على مؤسسة يابانية كبيرة .

بعد ان قلت ان اليابانيين هم شعب ذو توجه جماعي اخفقوا في تنمية المبادرة الفردية ، اود ان اضيف ان هناك حقولاً يشجع فيها الافراد على التعبير عن انفسهم ، كحقول الفنون .

والجماعية هي التي تمنع اليابانيين عن المزيد من الاغتراب . فعندما يعرف المرء الى اين ينتمي ، وتعتمد حياة المرء على كل عضو في تلك الوحدة من المجتمع ، يكون مدى اغتراب المرء محدوداً . لنقل ذلك بطريقة مغايرة ، المبادرة الفردية هي التي تجعل المرء يغترب بنفسه عن مجتمعه الصناعي في الغرب ، كما توقع ماكس ودوركهايم . اذن ، ما أقوله هو ان اليابان رفضت المبادرة الفردية وتجنبت بذلك خطر الاغتراب غير الضروري . وتكمن قوة اليابان في قدرتها على التخطيط الاجتماعي دون تطوير اية نظرية . وقد كان الغرب قادراً على انجاب مثقفين مبدعين لتطوير النظريات والتكهن بأجزاء من النتيجة الحتمية للتصنيع ، لكنها كانت عديمة الجدوى في محاولة منع حدوث الاغتراب .

رابعاً : الطريقة التي طورت بها اليابان مؤسساتها وممارساتها القانونية هي المؤشر على الاسلوب الذي تعاملت به اليابان مع مسألة اية قيم ومؤسسات غربية تقبلها . لقد اقتبست اليابان مؤسساتها القانونية عن الغرب وفي معظمها عن النموذج الاوروبي . وقد جربت اليابان النموذج الانكلو ـ امريكي في العشرينات بتطبيقها نظام قضائي فشل في مهمته فشلاً ذريعاً لسببين : اولهما ان الفرد المتوسط شعر بعدم كفاءته لاصدار الحكم على مسار شخص آخر . فقد شعر اليابانيون ان ذلك يجب ان يكون مهمة قضاة متمرسين قانونياً ، وليس المواطن المتوسط . وثانيهما انه كان نظاماً مكلفاً .

تقليدياً ، لا يثق اليابانيون بالقوانين الموضوعة ، وربما يكون هذا نتيجة لتأثر اليابان مدة طويلة بالكونفوشيوسية ، فهم لا يهتمون باستخدام القانون لحل النزاعات الاجتماعية . وعادة ما يجري حل الكثير من النزاعات عبر استخدام طرف ثالث كما يحدث في الوطن العربي . وتشجع الحكومة علناً مواطنيها على حل خلافاتهم خارج المحكمة عبر وسائل مختلفة كالحد من عدد المحامين (هناك حوالى ١٢ الف محامي في اليابان) وإبقاء كلفة المقاضاة مرتفعة لحد الاعجاز . تجميد الاسعار غير مسموح به في معظم الدول خارج الدول الاشتراكية . ولدى اليابان قوانين لمواجهة الاحتكارات مشابهة لتلك المعتمدة في الغرب . لكنه من النادر ان تستخدم هذه القوانين ، والحقيقة ان هناك ١٢ اخصائياً في قوانين مواجهة الاحتكارات بين الجسم القانوني في البلاد . وقد يجد المرء ان سلعاً معينة تحمل الاسعار نفسها بالضبط في انحاء عديدة من اليابان كسعر الجعة (البيرة) . ولا يمكن ان تكون هناك نزاعات قانونية الا اذا تقدم احدهم بشكواه خطياً . وذلك لا يحدث عادة بوتيرة كبيرة في اليابان .

ومكان القانون ، تستخدم اليابان التعليم كوسيلة اكثر فعالية للتدبير الاجتماعي كما نصح كونفوشيوس . واليابانيون ، بعض الشيء ، عمليون اكثر من الغرب . فعندما وصلت مشكلة التلوث

الى حد الضغط على حكـومة اليابان لاتخاذ قرارات تحسن نوعية البيئة، بدأت الشركات في اليابان باستخدام مهندسين لتخفيف مشاكلها في حين استخدمت الشركات الامريكية محامين للدفاع عنها. وهناك سؤال مرتبط بالمسألة سيثار وهو عن الوسيلة التي يمكن ان تساهم في رخاء وضع الامة ككل.

خامساً: في الوقت ذاته، أود ان الفت انتباهكم الى حقيقة قيم معينة سادت في اليابان قبيل عام ١٨٦٨ مشابهة لتلك في الغرب. على سبيل المثال، كانت اخلاقيات العمل المشابهة لاخلاقيات عمل ماكس فايبر «البروتستانتية» سائدة في يابان القرن التاسع عشر. واعتقد اليابانيون ان العمل مهم وان العمل بجد ليس كافياً، كما اعتقد انصار كالفين تماماً. إذ على المرء ان يعمل للايام الممطرة او المستقبل ايضاً. هنا يتبين امران واضحان. **التحديث يستدعي تطوير المنهج الصحيح في العمل والاهتمام بالمستقبل**، على حد قول الاستاذ محمد الشارخ. لقد طور اليابانيون هذه القيم باستقلال تام عن البروتستانتية في الغرب. وبكلمات اخرى، وبطريقة ما، كانت اليابان مستعدة للتصنيع حتى قبل ان تفتح بابها للغرب في منتصف القرن التاسع عشر. ويستدعي التصنيع درجة عالية من الثقافة. وقد قدر معدل الثقافة في اليابان للذكور من سكانها بـ ٥٠ بالمائة، وهذا لا يعد سيئاً بالمقارنة مع معدلها في الدول الاوروبية في ذلك الوقت. لهذه الاسباب، ربما يكون اليابان قد امتلك بعض القيم التي ترتبط ببروز الرأسمالية في الغرب.

سادساً: عند هذه النقطة، اود ان اضع يدي على قضايا معدودة تتعلق بفرضية المساواة التي أعتقد انها تشكل الاساس البنيوي الآخر الذي ترتكز اليه الحضارة الغربية في كل من الدول الرأسمالية والاشتراكية.

المساواة هي امر طبيعي في مجتمعات عديدة في انحاء العالم اليوم. وقد مرت اليابان تحت حكم توكوغاوا (الحكم العسكري) قبيل عام ١٨٦٨ بتجربة النظام الطبقي الذي عزز بثبات. وكجزء لا يتجزأ من جهود التحديث التي بذلتها حكومة اليابان، اصدر الامبراطور مرسوماً امبراطورياً بإلغاء النظام الطبقي واعلن ان « المنبوذين » الذين كانوا يعدون من غير البشر سيمنحون مواطنية «جديدة». وحقيقة المسألة هي ان وزارة التربية تواصل بذل الجهود لـ «دمج» اطفال « المنبوذين » السابقين في المدارس العامة العادية حتى في يومنا هذا.

ولا يزال هؤلاء الاشخاص يميزون في بعض المجالات كالزواج والتوظيف والسكن والمدارس... الخ. ولم يحقق اليابانيون افضل مما حققته الولايات المتحدة ودول اخرى في هذا الصدد بالرغم من الجهود الجبارة التي بذلها كثيرون.

وقد أعطي النساء حق الانتخاب في اعقاب انتهاء الحرب العالمية الثانية وإثر دخول الدستور الجديد حيز التنفيذ. وقد امضين ايضاً وقتاً طويلاً في تحقيق هذا الموقع في المجتمع الياباني. وبغض النظر عن التقدم الذي حقق، لا تزال النساء تميزن وخصوصاً في التوظيف. وعادة ما يوصفن بـ «أول ـ OL » (اي سيدات المكاتب ـ Office Ladies) من قبل اليابانيين، لكن معظم اعمالهن تشمل تقديم الشاي والمعجنات للموظفين الذكور وضيوفهم.

ومن الواضح ان الولايات المتحدة تتقدم اليابان في هذا الحقل لدفعها بقضية المرأة الى الامام .

من المؤكد ان اليابانيين تقبلوا قيم المساواة الجديدة من الغرب كأمر طبيعي . وبطريقة ما، اخذ اليابانيون بهذه الفرضية بجدية اكثر واجبروا اطفال المدارس على ارتداء الزي المدرسي لجعل الجميع يبدون متشابهين في الماضي . هذه الممارسة اختفت تماماً اليوم، على اي حال. ويتحدث د. احمد صدقي الدجاني من منظمة التحرير الفلسطينية عن تعليم الانسانية في بحثه الذي قدم للندوة (الفصل السابع من الكتاب) . والمساواة هي جانب مهم في الانسانية بالتأكيد .

والمشكلة مع فرضية المساواة تكمن في الاسلوب والمدى الذي يرغب المرء بالذهاب اليه في بناء المجتمع المتساوي . وتدعي كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي بأنهما يؤمنان ويطبقان مبادىء المساواة بالرغم من مدى اختلافها.

وعبر نمو الاقتصاد الياباني، تمكنت الامة من القضاء على الفقر الى حد ملحوظ في يابان اليوم . وهناك استثناء بارز، بالطبع، وهو المشكلة المتعلقة بالمنبوذين السابقين والكوريين المقيمين في اليابان.

وابتداء من نهاية الحرب الكورية تقريبا، يبدو ان اليابان طورت «الرأسمالية» الانسانية بتوجيهها اهتماماً اكبر لرفاهية الموظفين . كما ان الشركات اليابانية طورت اساليب انسانية في التعامل مع مشكلة شائعة في ما يجب عمله مع «العناصر غير المنتجة» الموجودة في كل منظمة انتاجية . وتستخدم المنظمة شخصاً تظن انها او انه سيكون عاملاً منتجاً ويتبين فيما بعد انه خلاف ذلك . المؤسسات الكبيرة في اليابان التي تطبق نظام التشغيل مدى الحياة لن تقوم بطرده . وتستخدم الشركات المختلفة اساليب مختلفة، لكنهم يعاملون معاملة «جيدة» في النهاية . على سبيل المثال، قد يعطى هؤلاء اعمالاً «غير مهمة» تحمل على الرغم من ذلك القاباً عالية من ناحية الوضعية . وربما تبقى رواتبهم في حدود رواتب اولئك الذين دخلوا الشركة في الوقت نفسه تقريباً، لكنهم يعطون مكافآت اقل من اولئك الاكثر انتاجاً والاكثر إبداعاً . طرق المعاملة هذه من قبل الشركة قد تنتهي على الاقل من بعض العناصر غير المنتجة وتحملهم على بذل قصارى جهودهم لكي ينتجوا للشركة .

وتشكل فرضية المساواة عنصراً مهماً من عناصر التحديث في كل مكان . **وليس بإمكان بلد يهتم بالتحديث ان يعمد الى تجاهل هذه الناحية من نواحي التحديث . وهنا اذن، نموذج عن تقبل اليابان لإحدى القيم الغربية ومواصلتها الصراع معها .**

سابعاً: هناك، بالطبع الكثير من القيم والمؤسسات الاخرى التي تقبلتها اليابان من الغرب، كالمؤسسات السياسية وتشمل الاحزاب السياسية، والمؤسسات الاجتماعية كالجمعيات التطوعية والمؤسسات الطبية، والنشاطات الرياضية واخرى غيرها . وكما يعمم د. قسطنطين زريق، فإن التغيير المادي والعلمي يسبق التغيير في العقلية والمجتمعات . وربما اضيف ان التغيير الشخصي والاجتماعي ليسا ابطأ وحسب، بل يخضعان لتعديلات لكي يتناسبان وثقافة معينة .

وإذا كانت اليابان قد تقبلت معظم هذه المؤسسات الغربية، فما الذي جعل اليابان اذن، من دون غيرها، امة غير غربية وحديثة لدرجة عالية؟ **افتراضي هو انها اللغة**. فاللغة اليابانية تختلف اختلافاً تاماً عن اللغات الغربية. ويجد العديد من اليابانيين انه من المستحيل تقريباً تعلم اي لغة اجنبية.

وبالتالي، اعتمدت المؤسسات التربوية على اللغة اليابانية كوسيلة للتعليم في جميع الحقول عملياً، وبينها الطب والهندسة، ومع ان الكثير من الكلمات الاجنبية تستخدم. وقد بقي الاساتذة الاجانب الذين جلبوا في السبعينات والثمانينات من القرن التاسع عشر سنوات قليلة فقط لكي يتعلموها. وكان الطلاب اليابانيون يرسلون بالطبع الى الخارج لدراسة جميع المواضيع تقريباً. لكن المسألة المهمة هي في العقدين الماضيين فقط او ما يقارب ذلك، حين بدأ المرء يرى عدداً كبيراً ومتزايداً من اليابانيين يتقنون اللغة الاجنبية. واللغة هي التي تبقي التراث حياً.

اسمحوا لي ان اختم بطرح السؤال التالي «هل يستطيع العرب ان يتعلموا شيئاً ما من اليابان؟» اعتقد ان هناك بعض الظروف التي تستطيع اليابان والبلدان العربية العمل في ظلها، برغم اختلافها، في هذه الحقبة من التاريخ.

- هناك درس قد يتعلمه العرب من اليابانيين وهو كيفية مضي اليابانيين في تنمية العلاقات التعاونية بين الافراد المختلفين لصالح الخير الاوفر للمجموعة بأسرها. **فكل من يظهر قيماً خاصة بفرد آخر ليس من المرجح ان يصل بنا الى اي مكان**. ولا ارغب هنا ان اشير الى ان العرب لا يعرفون كيف يوحدون انفسهم، اطلاقاً، لأن العرب تمكنوا بالفعل من تشكيل جبهة موحدة في فرض الحظر النفطي العربي عام ١٩٧٣. والسؤال هو كيف تتمكن البلدان العربية من ان تقوم بذلك بصورة عادية اكثر؟

إن اسلوب بناء الوفاق الياباني ليس فريداً من نوعه. فهو يطبق في انحاء عديدة من العالم بينها الغرب. ومن قبيل المصادفة فقط ان يمارسه اليابانيون بكثرة وان يكونوا قد طوروا الوسائل المؤسساتية التي يتحقق من خلالها. ما هي بعض هذه الوسائل المؤسساتية؟ وهل من الممكن ان تطبق في الوطن العربي برغم المسافة الثقافية؟ من سوء الحظ ان هذه الاسئلة تتجاوز نطاق البحث الحالي.

مهمتان ممكنتان تبرزان بالحاح كبير هما: (١) إدراج جميع الوسائل المؤسساتية لتحقيق الوفاق؛ (٢) استكشاف امكانية تطبيق بعض هذه الوسائل لأهميتها الحيوية في العبور الثقافي.

- إن القوى المحركة الداخلية التي قادت اليابان الى الحرب بينما كانت تحدث نفسها كانت في بعضها على الاقل نتيجة لعوامل خارجية. إن صورة الوطن العربي في الغرب وخصوصاً في الولايات المتحدة يمكن ان تخضع لتحسن مهم. فأعمال العلاقات العامة الضخمة والمتواصلة مطلوبة لتغيير صورة العرب في الخارج. والبديل هو شراء الاوساط الصحافية بهدف توفير الآراء البديلة عن الوطن العربي، وهي الآراء المشوهة عمداً حالياً، للمشاهد والمستمع

والقارىء الامريكي. ان تغيير صورة الوطن العْربي يمكن ان ينتهي في زيادة الاستثمار وامور اخرى ستعود بالفائدة على الوطن العربي بأسره.

ـ حقيقة ان العرب يملكون تراثاً غنياً جداً (حضارة) تبدو، الى حد ما، انها تعمل ضد المصلحة العربية. فقد كان اليابانيون، الذين لم يطوروا على الاطلاق الحضارة الرفيعة المستوى التي طورها العرب او الصينيون في الماضي، قادرين على تقبل العلوم والتكنولوجيات الغربية الجديدة باستعدادية اكثر من استعدادية العرب او الصينيين.

ويبدو ان اليابانيين طوروا حاسة الموازنة بين ثقتهم بأنفسهم والتعقيد الداخلي بالنسبة للغرب لصالح الامة ككل. وربما يستفيد العرب ايضاً اذا **استطاعوا ان يطوروا بحكمة الاعتزاز الكافي بتراثهم، ولكن دون ان يتركوا كبرياءهم يقف عائقاً في وجه عملية تطوره الذاتي، بتعلمهم من الغرب واليابان.**

إن النمو الاقتصادي السريع الذي لوحظ في ما يسمى باقتصاديات «عيدان الطعام» (العيدان التي تستخدم في تناول الطعام في جنوب شرق آسيا) في كوريا وتايوان وهونغ كونغ في العقدين الماضيين تبين ان هناك اساليب عديدة لتحقيق النجاح الاقتصادي، ويختلف الصينيون والكوريون اختلافاً كبيراً عن اليابانيين في إدارتهم للمشاريع، إذ انها اكثر وطنية (غربية) من الاسلوب الياباني. وهم اقل ميلاً بكثير للتوجه الجماعي ومؤيدين للمبادرة الفردية في تطلعاتهم. دعوني اعطي بعض النماذج. الصينيون والكوريون لا يطبقون بعض الانظمة كالتوظيف مدى الحياة. وهم اكثر عقلانية وتوجهاً فردياً الى حد انهم اذا وجدوا اي عمل ذي مردود افضل، يغادرون شركتهم وينتقلون الى الشركة الاخرى التي تدفع لهم اكثر.

اليابانيون اقل عقلانية (بالمنظور الغربي). ومرة زار مسؤولو شركة امريكية ضخمة لصناعة السيارات مشروعاً لتجميع سيارات «نيسان» في اليابان. وقد وجد الامريكيون المهتمون بالكفاية الانتاجية ان هناك الكثير من الحمّامات (غرف التواليت) قياساً الى عدد الموظفين في المشروع. ومن وجهة نظرهم، من الممكن استغلال الفراغ اكثر بإعطاء الموظفين فترات استراحة مختلفة حتى يكون عدد اقل من الحمّامات كافياً لتلبية احتياجاتهم. وقد اصغى مسؤولو «نيسان» بكل تهذيب للمسؤولين الامريكيين. فاليابانيون كانوا يعرفون انهم يستطيعون الاكتفاء بعدد اقل من الحمامات، لكن مسؤولي «نيسان» يعتقدون ان موظفيهم يجب ان يحظوا معاً بفترة استراحة واحدة حتى يتمكنوا من التحدث والاستراحة معاً، الامر الذي يساعد في تحقيق معنويات جماعية افضل. والعمال السعيدون يستطيعون ان يعملوا افضل وسيكونون اكثر انتاجية.

وما يجب تعلّمه هنا هو انه حتى في بناء مشروع تجميع، يجب إعطاء نفسية العمال الذين سيعملون هناك اهتماماً دقيقاً. فالاساليب الغربية واهتمامها بالكفاية الانتاجية ليست اكثر فعالية بالضرورة في الدول غير الغربية. وتنبغي استشارة علماء الاجتماع لتحقيق الكفاية القصوى للعمال. وبالرغم من ان صانعي السيارات الامريكيين ينتجون عدداً اكبر من السيارات مما ينتجه امثالهم اليابانيون، فإن متوسط ما ينتجه عامل «تويوتا» او «نيسان» هو حوالى الضعف (حوالى ٥٠

سيارة للعامل) بالمقارنة مع المتوسط الامريكي الذي يتراوح بين **٢٠** الى **٢٥** سيارة، وإجمالاً يبدو اليابان اكثر كفاءة من الولايات المتحدة في انتاج السيارات.

إذن، ما يستطيع العرب تعلمه من اليابانيين هو، كما يبدو، ان يستفيدوا من ترائهم (الجماعية) لتنمية مجتمعهم.

الفصل السادس

التغيّر والتنمية في الهند (*)

د. سانتيش شاندرا (**)

- ١ -

تعتبر الحضارة الهندية من اقدم الحضارات الاصيلة الحية في آسيا والتي اثبتت قدرة فائقة على الاستمرار وتجديد نفسها في مواجهة التحديات. وللحضارة الهندية سمة مميزة شأنها شأن جميع الحضارات القديمة، وهي قدرتها على الاستمرار بالتقاليد، وفي الوقت نفسه استيعاب العوامل الخارجية وخلق معادلة جديدة، وبالرغم من هذا لم تكن هناك محاولات عديدة لدراسة آلية هذه العملية بالتفصيل، فقد كانت هذه الدراسات تعطي في بعض الاحيان ادواراً رئيسية للنظام الطبقي والديني، وفي هذا السياق، فإن آلية التشبع بالعوامل القبلية في النظام الهندوسي هي عملية مستمرة منذ قرون ولم تصل الى نهايتها بعد وقد تمت دراستها بواسطة علماء الاجناس الاجتماعية وتدل على ان العملية كيفت نفسها على مستوى التنمية الذي وصلت اليه القبيلة: فعندما كانت القبيلة تصل الى مرحلة تميز اقتصادي او اجتماعي فإن الطبقات العليا كانت تعطى مركز (البراهمة) Brahmans و(المحاربون) Kahatriyas ، اما البقية فكانت تعطى مركز (الطبقة العاملة) Shudras ، وفي حال بقاء القبيلة في مستوى منخفض فإنها كانت تعطى مركز (العامة) Shudras ككل، وكان من غير المألوف، كما في حال قبيلة ظافرة مثل الـ (الرؤساء) Rajputs ان تمنح القبيلة كلها مركز المحاربين، وعلى المستوى العملي سمح للطبقات الهندوسية وجماعاتها المتخصصة باتباع تقاليدهم وقوانينهم التقليدية، وهذا يفسر الطابع التعددي للحضارة الهندية.

وعلى الرغم من ان جذور الحضارة الهندية ترجع الى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، الا ان العديد من الخصائص المميزة لدى الـ Brahminism او (الطبقة العليا) قد بدأت بالتحديد

(*) ترجمة عن النص الاصلي للبحث الذي قُدم بالانكليزية. لم يتمكن الباحث من حضور الندوة وقد قدم أ. فكتور سحاب البحث نيابة عنه. (المحرر)

(**) استاذ في مركز الدراسات التاريخية - جامعة جواهر لال نهرو - نيودلهي.

بين القرنين الثامن والثاني قبل الميلاد، وشهد فجر القرن الرابع قبل الميلاد بداية مرحلة جديدة استمرت مدة مائتي عام، وبعد فترة من التخبط كانت سمتها الركود والتدهور في فروع الحياة، والتي جاءت نتيجة للتفكك السياسي والغزو الخارجي (الاغريقي وغيره)، في هذه الفترة اصبح للثقافة والمجتمع الهندي قالب محدد، لذا فقد توصل النظام الطبقي الى تقسيماته الاربع المميزة، مع اعطاء مركز طبقي عالٍ لرجال الاعمال Vaishyas وهم الذين كانوا يشتغلون في التبادل التجاري، ومن قبل كان يتمتع بهذا المنصب الاشراف Brahmans والمفكرون Kahatr-iyas فقط وكانوا يسمون «بدويجا» او المولودين مرتين.

اما اقتصادياً، فكانت هذه فترة نمو في حقل الزراعة والاعمال اليدوية، كما تم التوصل الى مستوى عالٍ في صناعة السفن وعلم المعادن، وتدل البقايا البوذية في وسط آسيا على وجود تجارة عبر الاراضي الهندية وانضمامها لما يسمى «بطريق الحرير» حتى الصين. بينما يدل وجود عملات ذهبية رومانية في المدن الساحلية الجنوبية الهندية على تجارة نشطة مع الامبراطورية الرومانية، وكان لظهور دويلات كبيرة ومستقرة في شبه جزيرة الهند أثر في تقدم التجارة الداخلية ولمسافات طويلة، كما لعبت النقابات التجارية دوراً فعالاً.

وقد انعكس التقدم الاقتصادي من خلال استمرارية العلم، حيث لعب عدد من العلماء مثل «اريبات» و«باشكارا الاول»، و«قار حميهرا» دوراً بارزاً في مجال الفلك والرياضيات، وايضاً سجلت علوم الطب والكيمياء ازدهاراً، حيث ارتبط اسم «نجارجوتا» على الاخص بالكيمياء، وشهدت الفلسفة مناقشات حادة بين البوذيين والبراهمة. مع ازدياد النفوذ الديني من ناحية، وشيوع فلسفة «الدانتا» وهي فلسفة ذات طابع نظري بحت، من ناحية اخرى كان هناك تدفق في الاعمال الادبية بقيادة «قاليداسا» الشاعر والدرامي السانسكريتي، وتم ادخال تعديلات في هذه الفترة على قصص «ماحبحارتا» و«رمايانا» الشعبية، والتي كان لها تأثير مباشر على السلوك العلماني الهندي، ونجد ايضاً نشاطاً مشهوداً في كتاب دارماشاسترا Dharmashastras واشعار Puranas في مواجهة القوانين الدينية (المتضمنة اصول الحكم) والتقاليد (المتضمنة للجداول الوراثية للملوك) كما وصل الرسم والنحت الى مرتبة عالية.

وتوقفت فترة النشاط الاقتصادي والحضاري الذائع مع نهاية القرن السادس، وبدأ تقسيم الزراعيين الاحرار (اريا) وغير الاحرار (داسا) الى طبقة شودرا Chudras او الطبقة العامة غير المتمتعة بامتيازات، كما حصل مجتمع القرية على طابعه المميز، واصبحت الطبقات التي تقدم الخدمات في ناحية، واصحاب المحال التجارية، ورجال الحدود، وصنّاع الذهب والصيارفة في الناحية الاخرى. كما أنّ الفلاحين الاجراء والصنّاع باتوا يشكّلون وحدة اساسية من معالم المجتمع القروي، وحددت لهم كميات محدودة من انتاج الحبوب الزراعية لقاء خدماتهم، وبالرغم من الاستقلال الذاتي الكبير للقرى في مجال الزراعة والحرف اليدوية، الا انه من الخطأ اعتبارهم معزولين عن العالم الخارجي او عن بعضهم البعض، وقد ارتبطت القرى عن طريق اصحاب المحال التجارية والباعة، والاولياء الذين يطوفون بالقرى، وسائلي الاحسان في الموالد

والاحتفالات الموسمية، والحج الى الاماكن المقدسة، كل ذلك مع عدم وجود شبكة كبيرة من قنوات المياه والحاجة في تنظيم استهلاكها الى وجود درجة كبيرة من اللامركزية؛ وفي هذا الاطار، كان النظام الطبقي هو اساس التعامل خارج نطاق القرية، حيث ارتبطت مجموعات من القرى ـ عشر او عشرين او اكثر ـ ببعضها البعض عن طريق الروابط الطبقية او القرابة (كل طبقة كانت مرتبطة عن طريق المصاهرة مع استبعاد الزواج من اقرباء الدم المحرَّمين) ولم يحلل الدين فقط النظام الطبقي، ولكنه ايضاً حاول تحسين العلاقات بين الطبقات مع تحديد مسؤوليات كل منها، ومن خلال هذا خلق نظاماً تسلسلياً، وفي الوقت نفسه عمد الى ترتيب الآلهة الشعبية بطريقة تسلسلية في معبد الاله الهندوسي، وقد ساعد هذا النظام الاجتماعي والحضاري المعقد على التشبع والتكيف التدريجي لعدد كبير من هذه القبائل، وادخل بالطريقة نفسها الطابع الهندوسي على العديد من الخصائص القبلية الخارجية التي دخلت الهند في تلك الفترة.

كانت القرون الاولى للحقبة المسيحية فترة نمو عام في الهند، فلقد دلت النماذج الموجودة على ان علم المعادن وصناعة السفن قد وصل الى مرتبة عالية، وشكلت الاعمال اليدوية وخصوصاً صناعة النسيج، اساس تجارة عبر البحار الى بلاد جنوب شرق آسيا (جاوة، وسومطرة، والملايو. . . الخ) وايضاً عبر البحار والاراضي الى الدول في غرب ووسط آسيا، وتجاوزتها الى الامبراطورية الرومانية ودول حوض البحر الابيض المتوسط. فكانت هناك بعض التجارة ايضاً الى شرق افريقيا، وسجلت العلوم خصوصاً الفلك، والرياضيات، والطب، والكيمياء، ازدهاراً خلال تلك الحقبة، كما وصل الرسم والنحت والادب والعمارة الى مراتب عالية، حتى ان الفترة بين القرنين الرابع والسادس بعد الميلاد في شمال الهند ـ القرنين الثامن والعاشر في جنوب البلاد ـ اعتبرت فترة كلاسيكية.

وتعد الفترة بين القرنين السادس والعاشر في شمال الهند فترة ازمات وتدهور، مع ان هناك جدلاً حول اسباب ذلك وطبيعته، فقد كان هناك، على ما يبدو، بطء في النشاط الاقتصادي حيث تدهور حال العديد من المدن القديمة، وكذلك حال تجارة المسافات البعيدة، حتى ان العديد من النقابات التجارية او المرتبطة بالتجارة عانت من التدهور وهبطت الى مستوى المجموعات الطبقية، ويبدو وكأن ثمة تصلباً في الفكر، خصوصاً في الفن والفلسفة شاعت وقتذاك. فقد كتب «الخوارزمي» الذي امضى اثني عشر عاماً في الهند مع قرب نهاية القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر: «انهم (الهندوس) بخلاء بالطبيعة في توصيل الذي يعرفونه، ويأخذون كل الحذر في منع وصوله الى رجال من طبقة اخرى داخل شعبهم». ويستطرد قائلاً: «حسب معتقداتهم، ليس هناك بلد على الارض الا بلدهم، ولا جنس الا جنسهم، ولا مخلوقات اخرى غيرهم، ذات صلة بالمعرفة بالعلوم مثلهم». ويختتم قوله: «لم يكن اسلافهم بهذا الضيق الفكري الذي يعاني منه الجيل الحالي».

وقد أدى تدهور تجارة المسافات البعيدة مع عوامل اخرى الى المساعدة على دخول الاسلام الى غرب آسيا ـ وهو ما لا يسلم به الفقهاء الهنود ـ ومن ناحية اخرى، فإن هناك دلائل تؤكد وجود العديد من الاتصالات بين البلاط العباسي في بغداد والاطباء والحكماء والتجار، وحتى قدماء الحرفيين الهنود. ولكن طبيعة الاتصالات العربية ـ الهندية واثرها على الهند ما زالت

بحاجة الى دراسة، ومن المعروف ان التجارة عبر البحار الهندية استمرت مع الوطن العربي، وكذلك زيارات الرحالة والمبشرين العرب الى جنوب الهند والسواحل الغربية للبلاد، وعلى الرغم من ان الهند فتحت بواسطة العرب في القرن السادس، بينما كانت البنجاب تحت سيطرة الاتراك والفرس، حكام «غازنا» قبيل بداية القرن الحادي عشر، الا ان الاثر الفعلي للاسلام على الهند بدأ فقط مع الفتح التركي لشمال الهند في نهاية القرن الثاني عشر واستمر حتى بداية القرن الثالث عشر.

- ٢ -

كان الفتح التركي للهند اكثر من مجرد فتح سياسي، فلقد صادف ازمات عميقة كانت موجودة في المجتمع والثقافة الهندية وتمخض عن تغييرات كبيرة في المعتقدات والممارسات الدينية وحدوث تغيير تقسيم المجتمع وحتى في بعض الاحيان، الى تغيير المواقف والقيم، ويعد افضل مظهر لهذا التطور هو الاشعاع الحضاري الذي وصل اليه في مجالات العمارة، والموسيقى، والرسم، والاعمال الادبية التي وصلت الى ابعد مدى لها في القرن السابع عشر تحت حكم المغول Mughal العظماء، وما زال هذا التطور موضع نقاش، فإلى اي مدى يرجع هذا التطور الى التأثير المباشر للطبقات الحاكمة للاتراك ـ الافغان؟ ام الى رد الفعل الهندي تجاه ازمة خارجية؟ والذي يهمنا هنا هو تحديد العوامل التي سمحت بوجود تفاعل ايجابي بين حضارات مختلفة كانت في مواجهة دائمة لمئات السنين، وقد جرت العادة بين الفقهاء، خصوصاً الاوروبيين، على تأكيد الاختلافات بين الغزاة الهنود والاتراك فيما يتعلق بالتقسيم الاجتماعي، والافكار الدينية، وحتى المواقف والقيم الحضارية، لذا فقد تم تأكيد الافكار والممارسات القبلية التركية (والتي تؤكد على نقاء الدم من العبودية) والافكار الاسلامية (التوحيد، معارضة عبادة الاوثان، والايمان بالجهاد) والمواقف الحضارية (التواضع، وارجاع التكوين والشخصية الادبية الى الله) ومقارنتها بالافكار والممارسات والمعتقدات الهندوسية، ولكن هذا لا يجعلنا نتبين العوامل التي سمحت بقيام تفاعل بين الاثنين وكذلك نتائجه.

ولاغراض التحليل، يمكن وضع عملية التفاعل بين الاسلام والهندوسية على ثلاثة مستويات مختلفة:

أ ـ المستوى السياسي، بما في ذلك تكوين الدولة.

ب ـ المستوى الشعبي، تتضمنه الحركات الدينية والتنمية الاقتصادية.

ج ـ على المستوى الفكري والثقافي، تتضمنه الطبقات الوسيطة والمتخصصة.

أ ـ تكوين الدولة: كانت هناك ثلاث افكار او افتراضات كونت اساس الدولة في الهند، وقد جاءت منذ الفتح العربي لاقليم «السند» وتأكدت في ضوء الوضع السائد في وادي «الغانج» (Gangetic) والاراضي المحيطة:

الاولى: انه لم يكن في المستطاع تحقيق تحولات كبيرة في الطابع الاسلامي او عن طريق

الضغوط او الحوافز الاقتصادية، لذا فقد وجب قبول العديد من المظاهر الاسلامية، حتى ولو كانت تعني عدم أخذ الشريعة في الاعتبار او كانت تعني موافقة ضمنية على حق السلاطين في تشريع قوانين علمانية، اخذاً في الاعتبار الوضع السياسي.

الثانية: معاملة الهندوس على انهم من اهل الكتاب، مثل اليهود والنصارى، بالرغم من كونهم عبدة اوثان، واعطاؤهم مكانة اهل الذمة، وحرية العبادة وفقاً لذلك.

الثالثة: قبول حقوق امتلاك الاراضي بواسطة الزراع الهنود واولئك الذين يمتلكون حقوقاً عليا في الارض، حتى في الاراضي التي كانت تحت الحكم المباشر للاتراك، اي المناطق التي لم تكن تحت سيطرة الامراء الهندوس. ولقد كان يسمح للامراء الهندوس بالمشاركة في الحكم اذا قبلوا سيادة الحاكم التركي، وسمحوا بالممارسات الاسلامية ودفعوا الجزية... الخ، لذا فالمناقشات العنيفة حول شخصية الدولة والتي استمرت خلال حكم السلاطين وحكم المغول كانت غير واقعية. ولقد اصاب مؤرخ القرن الرابع عشر عندما قال ان الدولة الاسلامية الحقيقية، والمبنية على الجماعية والنقاء لم تكن ممكنة في الهند، ولكن الممكن كان تلك المبنية على المشاركة والازدواج حيث لا يسمح بالمخالفات العلنية للشرعية، فقد كان معمولاً بمبدأ مشاركة القوة مع غير المسلمين، ولقد اتخذت تحت حكم السلطان (اكبر) خطوة اخرى في هذا الاتجاه في القرن السادس عشر، حيث تم اجتذاب الامراء والاعيان Samindars الهندوس الى القوات المسلحة والادارة المركزية، واعطاؤهم مناصب رسمية، وعلى الرغم من اعتراض بعض المفكرين المسلمين مثل «باقي بالله» والشيخ «احمد سرهندي»، استمرت هذه السياسة مع خلفاء السلطان «اكبر» ولم يعدل عنها حتى اثناء حكم السلطان «اورنزيب» الذي اراد العمل حرفياً وفقاً لمبدأ الشريعة الاسلامية.

ومفهوم ان الدولة في الهند كان يجب ان تبنى على مبدأ مشاركة القوة بين الهندوس والمسلمين، او على الاصح بين طبقات الهندوس الحاكمة والمالكة للارض والمسلمين، وقد وجدت انعكاساً لها في مفهوم العدل، وكان التصور الشعبي هو ان الحاكم العادل يساوي في العدل بين الجميع من دون اخذ اديانهم في الاعتبار، لذا فالصوفي والشاعر الهندوسي في القرن الرابع عشر «ملاداود» امتدح الحاكم في زمانه «فيروز تغلق» (حيث كان يصور على انه حاكم متعصب لمعاملة الهندوس والاتراك المسلمين بالمثل).

ب ـ الحركات الشعبية او حركات الطبقات الدنيا: هذه الحركات بطبيعتها هي الاكثر صعوبة في التدوين والدراسة، وهنا يجب تسجيل مظهرين هما:

الاول: كان هناك ارتفاع مستمر في اعداد المسلمين، جزئياً بسبب الهجرة من الخارج مع الفتح التركي بعد الغزو المغولي لوسط وغرب آسيا، او تحركات القبائل الافغانية خلال القرن الخامس عشر وبسبب التحول الى الاسلام، خصوصاً في مناطق السند والبنجاب، وايضاً في المدن بسبب المتطلبات الادارية وتأثير الاولياء الصوفيين.

الثاني: كان قيام الدولة المغولية ذا تأثير مباشر وغير مباشر على عملية التقارب الهندوسي ـ

الاسـلامي، اما التأثير غير المباشر فهو انها استطاعت تحقيق ضعف في التحالف القائم بين الرؤساء المميزين Rajputs والبراهمة Brahmans والذين سيطروا على الاحداث طوال القرون الاربعة السابقة، والذين كانوا يخمدون بقوة حركات غير جذرية كانت تتصدى لسيطرتهم مثل بعض البراهمة الذين كانوا يشرعون في تأييد عدم المساواة والتفرقة والتي اساسها النظام الطبقي، بينما ادى القضاء على المعابد والاوثان الى ايذاء شعور العامة، ولكنه ادى الى إحداث ضعف في مكانة البراهمة على الجانب الآخر، وبطريقة اكثر مباشرة، حيث سنحت فرصة اكبر للتبادل بين الهندوس والمسلمين عن طريق المشاركة في السلطة، على الرغم من ان المراد كان ان تبقى مقيدة بمساعدة العلماء، وسارت هذه العملية بطريقة اسرع عندما شارك الحكام والمفكرون، وفيما بعد القيادات، في الجيش والادارة المركزية، ولعبت الحركات الصوفية ـ وهي حركات اصبحت مع الوقت جماهيرية وشعبية ـ دوراً ايجابياً في التفاعل بين الهندوس والمسلمين، وقد رفض السلطان «اورنزيب» نظرية ان الدولة الاسلامية يجب ان تعتمد على تأييد المسلمين فقط، كما نمت الحركة الصوفية في غرب ووسط آسيا في القرنين الثامن والتاسع احتجاجاً على المادية وعدم المساواة المتزايدين في المجتمع الاسلامي، وحاولت بعض الحركات الصوفية الشعبية ان تبقى في عزلة عن الدولة، واتبعت حياة يعمها الفقر، والبساطة والاستسلام، اذ كانوا يؤكدون على الشفافية الصوفية بين الله ورعاياه المخلصين، خاصة حبه ورحمته لمخلوقاته. وكانت ابوابهم مفتوحة لجميع الاشخاص مع اختلاف اديانهم، واصبحت ملجأ للمحتاجين والفقراء وترجع فكرة العلاقة الصوفية مع الله عن طريق السمو والحب الى القرون الاولى في العصر المسيحي، وكانت هذه الفكرة اكثر انتشاراً في جنوب الهند ما بين القرن السادس والعاشر الميلادي، وانتشرت الحركة شمال الهند منذ القرن الرابع عشر، وتأثرت بالحركة الاولى، واكتسبت بعض العناصر الصوفية ـ وكان يتم تأكيد فكرة وحدة الرب ورابطة الحب بين الله ورعاياه (بدلاً من الواجبات الدينية) وفكرة المساواة بين المؤمنين... الخ ـ واستنكر بعض المفكرين مثل «كبيد» و«نانـاك» و«داود»... الخ، عبادة الاوثان ودور الكهنة في الوساطة بين الله ورعاياه والنظام الطبقي... الخ. وما يعتبر ذا اهمية لعرضنا هنا، ليس ان نتبين مدى تأثير ونجاح هذه الحركات في تغيير بناء المجتمع، ولكن مدى نجاحها في ايجاد وعي بالعيوب والتصورات الموجودة في المجتمع، وايجاد امتزاج اجتماعي ـ فكري يساعد على انتاج افكار ومؤسسات جديدة حتى تلك المتصلة «بالاجانب»، وقد كان للتصورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تأثير كبير في ايجاد التطورات الاخيرة، فكانت الدولة المركزية، والتي اتى بها الاتراك ذات اهمية بالغة ايضاً، هذه الـدولـة كانت تعتمـد على تمركز درجة كبيرة من الفائض الزراعي عن طريق ما يسمى بنظام «الاقتداوس»، والمحافظة على جيش كبير موزع على المدن والاماكن الاستراتيجية، وكان لنمو المدن الصغيرة كمراكز للادارة والتجارة والحرف اليدوية،ما بين القرن الرابع عشر والقرن السابع عشر تأثير بعيد المدى من الناحية الاجتماعية والثقافية في القرن السابع عشر، وملاحظة وجود اثنتي عشرة مدينة صغيرة على الاقل في شمال الهند، تتمتع بدرجة متساوية من حيث الحجم كتلك الموجودة في مدن غرب اوروبا، كلندن وباريس، وتعتبر المدن في جميع انحاء العالم وعاء يحتوي الناس والافكار، كما تم انشاء حرف جديدة، فكانت الحدادة من الحرف التي تم ادخالها

في بداية القرون الوسطى وبدأت معها صناعة المدفعية وصناعة الورق، ودولاب الغزل والنّول الـذي تم تحسينـه، والساقية (التي غالبـاً ما تسمى بالانكليزية بالساقية الفارسية)، وكانت التحسينات التي ادخلت على مواد البناء المختلفة والاسمنت من اهم العناصر التي ساعدت على نمو هندسة جديدة ورائعة، وكان لتحسين سبل المواصلات والاتصالات مع العالم الاسلامي دور في تعزيز التجارة الداخلية والخارجية مما ادى الى نمو وتوسع المجتمع التجاري، فإن المركزية التي شهـدتهـا الـدولـة تحت حكم المغـول وزيادة نمـو الاقتصـاد، كانت دافعاً جديداً لهذه المذاهب، واعتبر بعض المفكرين الانكليز في القرن الثامن عشر، النظام الطبقي في الهند كأكبر المواقع لسهولة الحركة الاجتماعية داخل المجتع الهندي، ولذا كان ذا تأثير محدود على النمو الاقتصادي والثقافي الذي تم خلال القرون الوسطى، ولم يكن النظام الهرمي الحرفي بين العمال بالصرامة الكافية لمنعهم من اكتساب مهن جديدة، ففي هذه الحالات كانت المهن الجديدة تولد معها نظماً طبقية جديدة، فلقد ذُكر في عمل ادبي في القرن السابع عشر، وجود عمال لصناعة الزجاج وعمال لصناعة الورق، وعمال لصناعة الالعاب النارية من بين ست وثلاثين طبقة حرفية جديدة ظهـرت في تلك الفترة، وكان اكثرية العمال في الحرف الجديدة من المسلمين وهذه حقيقة ذات اهمية يجب الا تغيب عن الملاحظة، وبالتالي كان اعتناق الاديان الجديدة ذا اثر مهم في نمـو الحـرف الجـديدة، وكان من الواضح انه مع بلوغ القرن السادس عشر تلاشى التصلب الاجتماعي والفكري الموجود، والذي لاحظه البيروني في القرن الحادي عشر، ليحل محله تيارات فكرية وثقافية اكثر نشاطاً وقوة.

ومن التطورات التي شهدت نشأة عصر ثقافي جديد والذي سمي بالهندي ـ المغولي، كان التـطور الهنـدسي للعمارة في دلهي، واجرا، ولاهور. . . . الخ، والتطور في الموسيقى وفن التصوير، والتطور الذي طرأ على انماط الادب باللغة الهندية كاستعمال الامثال وايضاً التطور الذي طرأ على الانماط الادبية (قصائد الغزل والوان الشعر. . الخ). من الادب الفارسي ونمو ادب اللغة الاوردية ايضاً، ومن الناحية الاقتصادية فقد تمت زيادة النمو عن طريق ادخال الفواكه الجديدة، وتحسين الفواكه القديمة باسلوب التطعيم، ونشر منتجات جديدة كالبطاطس، والذرة، والتبغ، التي اتى بها البرتغاليون الى الهند، وزيادة المحاصيل النقدية كالقطن، وبذور الزيت، والقصب والتبغ. . . الخ، والتي ادت الى التغلب على عزلة القرى واتصالها بالاسواق الوطنية.

ج ـ الحـركات الفكرية: ظهرت مجموعة جديدة من أهل الصفوة في الدائرة الفكرية، وكانت تلك الصفوة، والتي يجب فصلها عن غيرها كالصفوة الهندوسية التقليدية البراهمة The Brahmans والمغـول Mughal النبـلاء، والكهنة، لا تزال غامضة وكانت تتضمن «الكاياثاس» (وهم الهنـدوس الـذين تبنـوا الفـارسية ووجـدوا وظـائف في الادارة الحكـومية مثـل الاطبـاء والمحـامين. . . الـخ، والسادة الاغنياء) اي الذين يعيشون من دخل اراضيهم او اسواقهم او محـالهم التجارية، وايضاً مجموعة من رجال المصارف، ورجال الاعمال خاصة الكشميريين الـذين كانت لهم اتصالات وثيقة بالمغول الحكام. واخذت هذه الصفوة الدور الرئيسي خلال

القرن الثاني عشر في تعميم الاوردية وهي لغة مبنية على المزج بين الهندية والفارسية، ولكن اللغة الفارسية ظلت اللغة الرسمية.

واستمر المسلمون في الاحتفاظ بقيمهم وعقائدهم المختلفة، والتي كانت اساس احساسهم كجماعة، وفي الوقت نفسه تم التفاعل بين مجموعات اجتماعية ولغوية وعقائدية مختلفة، وغالباً ما وجدوا اراضي مشتركة للعمل، ومع قدوم القرن السابع عشر، تبين للعديد من المفكرين الاوروبيين مدى تخلف الهند عند مقارنتها بأوروبا خصوصاً في مجالات العلوم والتكنولوجيا، ذلك التخلّف، الذي بدأ منذ فترة بعيدة، والذي ازداد خلال القرن الثامن عشر، وكانت له عواقب وخيمة على الهند وبلاد اخرى عديدة في آسيا وافريقيا، ويشكل جزءاً من مشكلة اكبر، وهي مشكلة تأخر وتخلّف الحضارات القديمة في آسيا وشمال افريقيا والتي كانت وراء التقدم العلمي والتكنولوجي الاوروبي. ومن الجائز الحصول على جواب مُرضٍ لهذه المشكلة فقط باشتراك علماء تلك البلاد معاً في البحث عن الحل، وحتى استناداً الى معلوماتنا الحالية، فإننا يمكن ان نؤكد ان الميل الاوروبي الى منع العلوم والتكنولوجيا عن الاقطار الاسلامية والآسيوية التي كانت تعاني من الركود الى ابعد مدى ابتداء من سقوط الامبراطورية العباسية الى القرنين العاشر والحادي عشر ليس له اي اساس جوهري، وقد ادعى فيدهام انه يمكن نقل العلوم والتكنولوجيا من الشرق الى الغرب، ولكن العكس غير صحيح. وبرغم حيدة المصدر، الا اننا لا نستطيع قبول هذه النظرية، ففي حالة الهند، فلقد ذكرنا سرعة اكتسابها للمنتجات الزراعية الاجنبية، مثل البطاطس، والتبغ... الخ، ولقد شهدت الهند نمواً مؤكداً خلال القرن السابع عشر في الميادين التالية: الحدادة، وصناعة المدفعية، وبناء السفن. ولقد استعملت قوات المشاة الافغانية بنادق البارود خلال القرن الثامن عشر، ولكن استيعاب التكنولوجيا لم يصاحبه استيعاب العلوم الاساسية، والسبب وراء هذا مكون من جزئين: الاول: يعود الى الدين والاعتقاد في الاولياء الصالحين. فلقد اصبح الصوفيون الذين ساعدوا قبل ذلك على خلخلة الروابط الجامدة للمجتمع وتحقيق التقارب بين الهندوس والمسلمين، غامضين وضيّقي الفكر، وكان مسلكهم غير منطقي ولا يساعد على نمو الدراسات العلمانية. هذا بالاضافة الى معارضة رجال الدين. ومن الاسباب الرئيسية الجهود التي تبناها ملك ليبرالي الفكر مثل «اكبر» والذي حاول ادخال نظام جديد في التعليم بحيث تصبح العلوم العلمانية والرياضيات موادّ اجبارية للدراسة. كذلك انعدم الاهتمام بالعلوم الميكانيكية واجهزتها مثل الميكانيكا التي تستخدم لتنظيف مواسير البنادق، والمدافع المتعددة المواسير، وعربة الاسلحة المتحركة، وعربات الطحين لطحن الذرة. وفي النهاية فإنه يبدو ان صفوة المغول تشابهت مع صفوة الهندوس في القرن العاشر والحادي عشر، فقد اصبحوا متعجرفين ومحدودي الفكر، وقد ذكر الرحالة الفرنسي «بيرنيه» عن اهتمام بعض النبلاء بالحكومة والافكار الفلسفية التي كانت تسود اوروبا ذلك الحين، ولكن ليس العلوم والتكنولوجيا البحرية. وسافر العديد من الرحالة الاوروبيين وعملاء الحكومات الى الهند منذ القرن السادس عشر، ولكن لم ير اي رحالة او حكيم هندي ملاءمة السفر الى اوروبا في ذلك الوقت.

ان شدة الـدقـة في النظام البنياني للدولة المغولية في الهند، وقفت كحاجز في طريق التقـدم، وأدّت الى طريق الانهيار وكان لنظام الدولة المركزي والعسكري الشديد للمغول ـ حيث كان منصب الشخص يحـدد درجة نبله ـ إضافة الى استيلاء العسكريين على الاراضي الزراعية، اثره إذ لـم يدع مجالاً للتجار او الحرفيين او الفلاحين لفرض انفسهم كما حدث في الغرب.

- ٣ -

كان سقوط الامبراطورية المغولية في القرن الثامن عشر جزءاً من ظاهرة اوسع تضم سقوط الامبراطوريات الاقطاعية المركزية واحدة تلو الاخرى، مثل الامبراطورية العثمانية، والصينية، تاركة فرصة سانحة، استغلتها ببراعة القوى الاوروبية، خصوصاً الانكليز والفرنسيين الذين كانوا على مرتبة اعلى من التقدم العلمي والتكنولوجي، وكانت العمليات الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية والتنظيمية للحقبة الاستعمارية، ذات اثر على الشعوب الخاضعة لها كما اصبحت موضع خلاف عميق، ولم يكن القرن الثامن عشر في الهند فترة فوضى او انهيار في القوانين والنظم وكـل انـواع القواعد الاجتماعية كما ادعى المؤرخون الانكليز. ففي النصف الاول من القرن الثامن عشر تم استبدال الامبراطورية الهندية المغولية بمجموعة من الدويلات الاقليمية مبنية على مبدأ توازن القوى وهذه تعد ظاهرة غير جديدة في تاريخ الهند، او في الاقاليم المناظرة من حيث الحجم.

ونتساءل هل كانت تستطيع احدى هذه الدويلات ان تظهر قدرة ورغبة اكبر في اقتباس واكتساب العلوم والتكنولوجيا الاوروبية، او بعض طرقها التنظيمية في مجال التجارة، كما فعل المغول؟ لم يكن ذلك في المحال، وبالامكان ابراز ذلك من النموذجين الآتيين: الاول: كان هناك السلطان «تيبو» من ميسور في جنوب الهند، الذي سعى بمساعدة الفرنسيين الى ان يفتتح العديد من الصناعات الحديثة، خاصة في مجال المدفعية، كما حاول تشجيع التجارة عن طريق انشاء شركات مشتركة، والملاحة الحديثة والثقافة العلمانية، ولكنه هزم من قبل البريطانيين قبل ان يحقق تقدماً ملموساً، والمثال الثاني: كان هو السيخ في البنجاب، وكانوا اساساً من الطبقات العليا من الفلاحين والحرفيين، وكان مجتمعهم التقليدي في البنجاب اكثر انفتاحاً ويتمتع بدرجة اكبـر من الحـركة الاجتماعية عن المجتمع الهندوسي او المسلم، فقد استطاع السيخ خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر ان يكتسبوا نظاماً عسكرياً ومدفعية معاصرة كادت وللمرة الاولى ان تنـاظـر الانكليز، وقـد تم تبين ذلـك في الحربين اللتين دارتا بين الانكليز والسيخ (١٨٤٠ ـ ١٨٤٢). وقـد دلت الـدراسـات الحـديثة ان المدافع قد تم تصنيعها في البنجاب باستخـدام الصلب المستـورد، حيث تطورت هذه الصناعات خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر.

وقد بدأت في البنغال، في المناطق الشرقية للبلاد اثناء النصف الاول من القرن التاسع عشر محاولات ادخال العلوم والتكنولوجيا الحديثة، ويمكن في هذا المجال ذكر اسماء الامير

«رام موهان روي»، ورابطة مؤيديه ـ ورابندارانات طاغور، كيشاب كاندراس . . . الخ . وهناك جدل حول انجازات هذه الرابطة من المصلحين، خصوصاً ميلهم لطلب العون من الانكليز في الاصلاح الاجتماعي، كوقف التضحية بالارامل، ووأد الاناث، وكان موقفهم بداية لمعركة الاصلاح الاجتماعي امام المعارضة المكونة من العناصر المتشددة، وفي الوقت نفسه اشار «رام موهان روي» الى الطبيعة الاستبدادية للحكم الانكليزي في الهند والى الفجوة بين ادعاءاتهم الديمقراطية واعمالهم، وآثارها الضارة، لذا فلقد بدأ ايضاً النضال من اجل الديمقراطية والتي تبناها فيما بعد القادة الهنود.

وقد شهد القرن التاسع عشر نوعين من ردود الفعل امام وحشية الغزو البريطاني، والتحدي الذي فرضته العلوم والتكنولوجيا الغربية، والارساليات المسيحية الغربية التي كانت تعتبر ان كل ما هو وطني مليء بالجهل والخرافات البربرية، وهناك نوع من ردود الافعال هذه يمكن إطلاق تسمية «الاحيائي» عليه والذي حاول الابتعاد بالمجتمع عن الوضع المترتب على النظام الافغاني غير المتكافىء عن طريق العودة الى المجتمع المثالي الموجود في الماضي والموثق في الكتابات الدينية، وتقع في هذا التصنيف حركات شاه والي الله وعبد الله برلاقي الذي استمد الوحي من الحركة الوهابية، وايضاً حركة «اريا ساماج» التي اسسها دياناد، وحركة «الرامكريشنا» التي كان قائد اشعاعها فيفكناند.

ان الاختلافات في الاسلوب، وتطور كل من هذه الحركات في البعد التاريخي ليس ذا فائدة لنا هنا، فقد كان المنطلق الاساسي هو التأكيد على مصداقية الثقافة والتقاليد القومية التي كانت تتعرض للهجوم، وفي الوقت نفسه ترفض العلوم والمنطق الغربي باعتباره دخيلاً ومهدماً للنظام الاخلاقي كما يرونه هم، لذا فإنهم رفضوا في الوقت نفسه التعليم الغربي وخدمة الاسياد الغربيين بسبب الصلة الوطيدة بين الاثنين.

كان رد الفعل الثاني ممثلاً في «رام مدهان روي»، الذي كان هو نفسه نتاج التقاليد السانسكريتية ونظام التعليم العربي ـ الفارسي، حيث دعا الى التعليم الغربي كوسيلة للتحكم في العلوم والتكنولوجيا الغربية التي اعتبرت اساس الانتصارات البريطانية في الهند، ولقد قام الجانبان برفض الهجوم المسيحي والمنطق النفعي على الثقافة الهندية، ولم يعتبرا انه بالامكان ان يتكيف الانكليز مع الحضارة الهندية كالغزاة الذين جاؤوا قبلهم، لأنهم كانوا يعتبرون في الاصل مختلفين في مصالحهم، ولم تكن هذه حالة الغزاة الاوائل.

يعتبر القرن التاسع عشر في الهند فترة من الجدل والمناقشات المكثفة، وكان لها اثر ملحوظ على الحركة الوطنية ومواقفها، ففي البداية اعتبر الانكليز العناصر الليبرالية الوطنية حلفاءهم الطبيعيين، وتبنوا بعض المعايير المصممة لضعف موقف الجماعات المتشددة، وهناك مثلان على هذا الامر هما: عزل العديد من اصحاب الاراضي القدماء الذين كانوا يساندون العناصر المتشددة، وسلب الاقطاعيات الكبيرة المعطاة من الحكام الاوائل لاغراض الدين والتعليم بواسطة لجنة «اينام»، وكان لاشتغال المحاكم البريطانية الاثر في التغيير المنتظم لصفوة المجتمع التقليدية، الريفية والدينية، وكانت هذه خلفية العديد من العناصر التقليدية التي

انضمت الى عصيان ١٨٥٧ ، وكان لهذا العصيان دون شك ، تأييد شعبي كبير في مناطق عديدة ، فبالرغم من ابتعاد الطبقات الليبرالية المثقفة عنها ، الا انها اشعلت شرارة من الوطنية كان من الصعب اخمادها ، ولقد تعلم الانكليز من هذا الدرس ان عليهم في المستقبل تأييد القادة القوميين للشعب والعناصر الاقطاعية التي كانت بدورها حليفة لهؤلاء الذين كانوا يفضلون الوضع القائم ، لكن على مستوى آخر. كان الجزء الثاني من القرن التاسع عشر بداية عصر السكة الحديدية في الهند ، وعلى الرغم من ان هذا كان يمثل ضربة اخرى للحرفيين الهنود ، حيث فتحت ابواب البلاد الداخلية لاختراق المنتجات البريطانية وتصدير المواد الخام من الهند ، الا انها هيأت الامر ، كما تصور ماركس لبناء القوى التي ستقوم بحفر قبر الحكم البريطاني في الهند .

ان فشل العناصر التقليدية في التخلص من الانكليز ، والتطور المستمر للطبقات الاجتماعية الجديدة المتوسطة والعاملة ادى الى تغيرات في المواقف ، واكثر من ذلك كانت هزيمة المتمردين انتصاراً آخر للعلم والتكنولوجيا (التلغراف ، السكة الحديد ، والمراكب البخارية . . . الخ) ، وتكريساً للتنظيم الانكليزي . ومن الجدير بالذكر ان اول ثلاث جامعات في الهند ، كلكتا ، بومباي ، ومدراس ، عوقبت عام ١٨٥٦ ، اي بعد سنتين من انشاء اول مباني صناعة النسيج في بومباي ، غير ان آمال التنمية السريعة للصناعة الهندية وتطور الصناعة وزيادة فرص العمل ، تعرقلت بسبب التطورات اللاحقة .

وقد شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر ميلاد حركة قومية منظمة في البلاد ، تحت زعامة المجلس القومي الهندي (١٨٨٥) ، ففي البداية كانت حركة محدودة ، تتخصص بدرجة كبيرة ،للفئات الصغيرة ذات الثقافة الانكليزية ،ولكنهاسريعاً ماتحققت من انها لن تستطيع تحقيق طموحاتها من دون اشراك الشعب في الحركة . وكان للشعب مطالبه الاقتصادية والاجتماعية التي لم تكن متطابقة دائماً مع مصالح الفئات ذات الثقافة الانكليزية ، حيث جاء الكثير منهم من جماعات صغار او متوسطي ملاك الارض واكثر من ذلك كان الشعب غارقاً في التقليد وتحت تأثير ملاك الاراضي وحلفائهم من القادة الدينيين التقليديين ، كما شهد العقد الاخير من القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين الاصطناع التدريجي للروابط بين الطبقات الليبرالية المثقفة وجموع الشعب ، خاصة الفلاحين والحرفيين ، وبالطبع كانت هناك وجهات نظر مختلفة في هذا الشأن ، وبالتالي برامج منفصلة للعمل . ففي البداية ، تحاشى قادة المجلس التورط في المسائل الدينية او التقدم بمقترحات للاصلاح الاجتماعي ، مهما كان ذلك مرغوباً فيه من جانب المجلس القومي ، خوفاً من انها قد تؤدي الى انقسامات بين الطوائف . فأدركوا سريعاً انه لم يكن من الصعب فقط الاحتفاظ بهذا الاختلاف في الممارسات ، بل تركوا المجال مفتوحاً للزعماء الدينيين الذين كانت رؤيتهم للهند مبنية على القيم التقليدية وليس على العلم والتكنولوجيا والتعليم الغربي ، فجرت اعادة تقويم شامل في هذا الموضوع بواسطة غاندي الذي ضم في برنامجه السياسي برنامج اصلاح اجتماعي وطالب بحكومة منتخبة ، ثم تم تعديل ذلك المطلب الى الحكم المحلي ، ثم الى الاستقلال عام ١٩٣١ ، كانت الطبقات الضعيفة سترتفع عن طريق

ازالة مفهوم «المنبوذين» (والذي وصفه غاندي بالخطيئة) واعادة الحياة الى المنتجات الحرفية الريفية، عن طريق تأييد الانتاج المحلي، واعادة التعمير الريفي وتحقيق ايجارات عادلة، واجور ثابتة، فكانت كلها عوامل مصممة لجذب اهتمام الفلاحين، ومساواة المرأة بالرجل عن طريق التعليم، وإزالة الحجاب، والقضاء على الممارسات التي وقفت في طريق تطورها وايضاً زواج الاطفال وعدم السماح بزواج الارامل، كما هي الحال بين الطبقات المتوسطة الهندوسية... الخ. إضافة الى استبدال اللغة الهندية الحديثة باللغة الانكليزية والتأكيد على كرامة العمل، ومن اجل هذا كان يجب اعادة تقويم النظام التعليمي، وقد جذب الناس بصورة اقرب الى الادارة العامة عن طريق احياء مجالس القرية التقليدية، هذا البرنامج الذي ساعد على رفع آمال الناس، كانت له بعض السمات التي يمكن تعريفها بالاشتراكية، وقد وقف الليبراليون موقفاً حذراً تجاه شكوك وتحفظات غاندي تجاه العلم والتكنولوجيا، وتحفظاته تجاه التعليم الغربي، وكان لاستخدامه الالفاظ والامثلة الدينية في الدفاع عن برنامجه الاثر في حصوله في وقت سريع على لقب الزعيم الديني الهندوسي «المهاتما». لم تدرك هذه الاقسام ان غاندي كان يتصدى للزعماء الدينيين التقليديين، وفي الوقت نفسه كان يشيد معبراً اليهم. لم يستطيعوا رفض مفهومه عن الاصلاح الاجتماعي لأنهم كانوا ناقمين على الوضع القائم. ويقول عالم اجتماعي حديث «لقد اصبح التقدم الوطني لهذه الاديان وكأنهم كانوا يتكلمون كما لو ارادوا احياء ماضٍ اسطوري».

واكثر خطورة من ذلك، كان الاحساس بأن غاندي لا يحبذ الصناعة الحديثة، ويتكلم بغموض عن يوتوبيا ريفية متكافئة، «الرام راجيا»، وقد اشار الاشتراكيون ومن بينهم جواهر لال نهرو، الى مساوىء الرأسمالية التي ادت الى استغلال الاقسام الضعيفة والاحتفاظ بنظرة احتكارية يجب فصلها عن العلم والتكنولوجيا الحديثة، والمشكلة في الاساس هي قيام الدولة الحديثة، لذلك فقد طغى على السطح مرة اخرى النقاش القديم للقرن التاسع عشر ولكن في صورة مختلفة، فلم يدفع النقاش الى الدرجة التي يمكن ان تهدد وحدة الكفاح الوطني من اجل الحرية، فقد طالب الحزب الشيوعي الهندي، وحاول بناء تنظيمات طبقية مختلفة للفلاحين والعمال، مع تأييد المجلس والكفاح من اجل الحرية، وعلى الرغم من خروج الشيوعيين من المجلس عام ١٩٤٥، لاختلاف على موضوعات تكتيكية، الا انهم استمروا في تأييد المجلس والكفاح من اجل الحرية، وقد كان انسحاب القوة البريطانية من الهند عام ١٩٤٧، بعد تشييد دولتين: الهند وباكستان، وهو واقع تاريخي ليس بذي اهمية لنا هنا. كما هو معروف، فبينما وافق القادة الهنود على وجود اغلبية مسلمة في مناطق الشمال، وغرب وشرق البنغال والتي اصبحت فيما بعد دولة مستقلة، رفضوا فكرة ان الدين يمكن ان يشكل اساس الدولة. وفيما بعد، اعلنت الهند دولة «علمانية، ديمقراطية، جمهورية»، مع حقوق متساوية للجميع دون اعتبار للجنس او العقيدة، او الطبقة، او الدين، وهذا يبرز المدى الذي قطعته الهند خلال الخمسين سنة الاخيرة.

- ٤ -

إن الحصول على حكم الدولة واجه القادة بمهمة مزدوجة وهي تحقيق العهود التي قطعوها

على انفسهم للشعب، وفي الوقت نفسه تحديد اهدافهم وطموحاتهم بصورة اكثر وضوحاً من ذي قبل، إبان الصراع ضد الانكليز، وقد جرت مساع لتثبيت مفهوم ديمقراطية الدولة على اسس علمانية، وعلى حرية التعبير، والاجتماع . . .الخ ، ففي الدستور الهندي الذي كان مبنياً على حق الانتخاب للبالغين ـ وهو مفهوم ثوري في حد ذاته في اطار المضمون الهندي، يتبع هذا عملية اعادة تنظيم الدولة على اساس لغوي ـ وهي عملية لم تنته بعد.

وقد مر ميثاق القانون الهندوسي (١٩٥٥ ـ ١٩٥٦) عبر انياب المعارضة المتشددة، وسعى لاعطاء نساء الهندوس المساواة مع الرجل، واتخذت خطوات لاحياء وتبني الثقافة الهندية في مجالات الرقص والموسيقى، والرسم، والفنون الجميلة، والاعمال اليدوية، والدراما . . . الخ.
وكانت احدى الخطوات الاكثر اهمية هي تكوين لجنة التخطيط (١٩٥٠) لتحضير مخطط تفصيلي لجعل الهند بلداً صناعياً حديثاً في اقرب وقت، وكان هذا استكمالاً لادارة التخطيط التي أقامها المجلس عام ١٩٣٦ تحت رئاسة جواهر لال نهرو وخطوة مهمة اتخذت في حياة غاندي وزعامته للمجلس، وكان القرار الرئيسي الثاني هو انشاء مجلس البحوث العلمية والصناعية مع سلسلة من المعامل القومية للعلوم لمساعدة التنمية الاهلية للتكنولوجيا، وقد ذكرت الاهداف القومية في هذا المجال لأول مرة عام ١٩٥٨ في وثيقة سياسة العلوم، التي حظيت بالاهتمام الشخصي لنهرو، كما كان للنمو السريع في المرافق الاساسية للصناعة والزراعة الهندية خلال فترة قصيرة نسبياً، وهي فترة ٣٥ عاماً، الفضل في اسكات الكثير من المفاهيم الخاطئة للقرن التاسع عشر والتي تبنتها القوى الامبريالية لاخفاء سياستها المعادية للشعب والتنمية والتي وردت عبارات مثل «الشرق الجامد» و«الهند عبرة للطبقات» (ماكس فيبر) . . . الخ.

وهنا نطرح العديد من الاسئلة: اولاً، ما هي العوائق الاجتماعية والثقافية او العوائق الاخرى التي حددت وابطأت عملية التنمية في الهند؟ ثانياً: ما هي العلاقة بين ديمقراطية المشاركة والعدالة الاجتماعية؟ واخيراً، لو نجحت الهند في بناء مجتمع صناعي حديث مبني على العدالة الاجتماعية، فإلى اي درجة سوف تستطيع الاحتفاظ بخاصيتها الحضارية؟

إن بعض العوائق المعروفة اجتماعياً وثقافياً والتي تعوق عملية التنمية السريعة في الهند، مثل الطبقية، والاقليمية والدرجة المنخفضة من التطور العلمي والتكنولوجي عند الناس. . . الخ. وقد اعتبرت الطبقية على انها من المعالم الخاصة للحضارة والثقافة الهندية، اضافة الى كونها عاملاً رئيسياً في اعاقة الارتقاء الداخلي والضروري للاسراع بالتنمية الاقتصادية. وبالرغم من تاريخ طويل من الدراسة، فإن تطور النظام الطبقي في الهند ما زال غير مفهوم كلياً، وترى الابحاث الاخيرة، ان النظام الطبقي لم يكن بالجمود الذي صور به، فلقد أثرت وتأثرت الطبقية بالتطورات العلمانية مثل الحصول على الثروة او فقدان الثروة والمنصب، وخصوصاً السيطرة على الارض، كما اوضحنا من قبل، ولم يؤثر التخصص الوراثي للحرف في عدم تطور حرف جديدة في العصور الوسطى و صناعات جديدة في العصور الحديثة، لقد كان هذا التأقلم الذي جعل من الطبقية احدى اكثر المؤسسات الاجتماعية استمراراً في العالم، ويعمل في الهند الحديثة

الآن اثنـان من المؤثرات المتعارضة مع الطبقية، فازدياد العلاقة الاجتماعية بين الناس الذين ينتمون الى العمل نفسه ويتمتعون بمكانة اجتماعية ورواتب متشابهة يؤكد ذلك، ولكن الزواج لا يزال الى درجة كبيرة ينظم ويحدث داخل الطبقة نفسها، والسبب وراء هذا هو الفرص القليلة للشباب من الجنسين لمقابلة بعضهم البعض، والاكثر اهمية هو ان مفهوم الزواج مسألة عائلية، وان الآبـاء الـذين يختارون الشريك يفضلون دائماً ان يكون من الطبقة نفسها لعدم الاخلال بالتقاليد العائلية، لذا فالطبقية والروابط العائلية يدعمان بعضهما البعض، ويعملان كقناة لنقل المواقف والقيم التقليدية .ولكن بدون شك، فلقد قل تأثير الطبقية والعائلية، خصوصاً في المدن بسبب التعليم والتأثير القوي للسينما، والتلفزيون . . . الخ، في ابراز ثقافة عامة.

ومن النـاحية الاخـرى، دعمت أحـاسيس الـطبقية عن طريق الـديمقـراطية البـرلمانية والانتخابات والاجهزة العامة على المستويات المختلفة، من الدولة وحتى القرية، ويتم اختيار المرشحين الى هذه الاجهزة اخذاً في الاعتبـار القوة الانتخابية للطبقات المختلفة في مناطقها الانتخـابية، وهـذا بالتالي له تأثير في اختيار الوزراء على المستوى القومي والمحلي، ويبدو واضحاً من هذا ان الوعي الهندي ما زال غير قادر على السمو فوق التقسيمات الطبقية التقليدية ـ باستثناء مناطق معينة مثل كيرالا وغرب البنغال ـ حيث استمرت في الصعود احزاب ذات اتجاهات ايديولـوجية مثل الحزب الشيوعي، ولكن تزايد تأثير الطبقية على المستوى السياسي له نتيجة هدامة على كفاءة الخدمات.

ويعتبر نظام العائلة المجتمعة، مؤسسة تقليدية هندية اخرى ، والتي اسيء فهمها بسبب قلة الطموح والمبادرات من جهة، ومن جهة اخرى الكسل الذي اعاق التطور والتنمية الاقتصادية السريعة، واظهرت الدراسات الحديثة ان العائلة المجتمعة هي، اساساً، وحدة مكونة من ثلاثة اجيال، ومبنية على الملكية العائلية المشتركة، والتأمين الاجتماعي للشيوخ والعجزة، وفي بعض الاحيان أولئك الذين لا يستطيعون شق طريقهم في الحياة اقتصادياً، كانت هذه المؤسسة تتحطم عموماً مع وفاة كبير العائلة، الاب او الجد، ولكنها كانت غالباً ما تحفظ عن طريق زواج الاجيال الشـابـة وانجـابهـا للاطفـال، وكـان يعاد احياؤها بسبب نقص الاسكان من المدن والضغوط الاقتصادية بسبب التضخم، اما بين العائلات التجارية، فكانت العائلة المجتمعة توفر الضمان النقـدي، والوسيلة لفض الخلافات حول السلطة بين الاعضاء، لذا فإن اهمية العائلة تبقى، لكونها وحدة اجتماعية اساسية، تساهم فيها كل الاقسام بدون اعتبار للمعتقدات الدينية وفي بعض الاحيان تتخطى حاجز التقسيمات الدينية.

وقد أثار وضع «المنبوذين» الكثير من الاهتمام في الهند في اطار محاولات التحديث، حيث يكونون حوالى ١٥ بالمائة من جملة الـ ٦٨٠ مليون شخص، اي اكثر من ١٠٠ مليون شخص، وكـان تحسين هذا الجـزء الذي كان منذ القدم الاكثر تخلفاً من الناحية الاقتصادية والثقـافية، والاكثر اضطهاداً من الناحية الاجتماعية، من الاهداف الرئيسية في برنامج غاندي والقادة الوطنيين. ولهذا السبب فإن هذه الاقسام والتي تسمى اليوم «بالطبقات المجدولة» (لأنها مسجلة في جداول في الدستور) اعطيت اماكن في الوظائف الحكومية وشبه الحكومية، والقبول

في المدارس والجامعات بما فيها المؤسسات العلمية والتكنولوجية، كما أُعطيت منحاً حرة للدراسة والبحث، ولقد اعطيت هذه التسهيلات نفسها للعناصر القبلية المركزة في الجيوب والتي يصل تعدادها الى ٥٥ مليوناً، ولهذين القسمين حقوق محفوظة في القوانين المركزية والوطنية.

وبالرغم من هذه المعايير، واعتبار ممارسة مفهوم «المنبوذين» جناية قانونية، الا ان الوضع الاقتصادي والاجتماعي للطبقات المجدوَلة لم يتغير بصورة فعلية، فما زالوا يشكلون الاقسام الاكثر فقراً والاكثر تخلفاً من الناحية الثقافية داخل المجتمع الهندي، وغالباً ما ارتبطوا بوظائف تعتبر غير نظيفة (مثل سلخ الحيوانات الميتة، وحمل المخلفات... الخ). وبالرغم من نمو بعض التطلعات بينهم، وهم الاشخاص الذين يستطيعون الحصول على تعليم اعلى، والانضمام الى احدى الوظائف او الخدمات المميزة، الا انهم لا يسعون الى مساعدة الاقل حظاً من ابناء طبقتهم، ولكنهم يحاولون الانخراط وسط الطبقات الاعلى، لذلك فنظرية «الاختراق» التي اثارها البعض قد فشلت الى درجة كبيرة. ولقد كان اكبر فشل من دون شك هو في مجال اعادة توزيع الاراضي، حيث ازداد التوتر في المناطق الريفية بين الطبقات المجدوَلة التي غالباً كانت بلا ارض، وبين الطبقات العليا والمتوسطة وكانوا المسيطرين على الاراضي، والذين استغلوا قوتهم السياسية ومركزهم الاجتماعي لمقاومة اعادة توزيع الاراضي، او في بعض الاحيان عدم السماح للطبقات المجدوَلة بزراعة الاراضي الممنوحة لهم من قِبل الحكومة، ولكن هذا لا يعني بالطبع انه لم يكن هناك تغيير مطلق في المواقف، حيث لم تعد تمارس الاشكال الاسوأ من الاضطهاد في اماكن الطعام، ووسائل النقل العام، واماكن الترفيه، والمدارس... الخ. وليس من المستطاع في القرى اليوم منع الطبقات المجدوَلة من استعمال الطرق العامة، او تحديد ملابسهم، او منع ركوبهم الخيل في المناسبات العامة كالزواج من دون حدوث اعتراض عام، ولكن ما زالت آبار شرب المياه والمساكن منفصلة، مع الابقاء على اقل مستوى ممكن من العلاقة بين الطبقات المجدولة والطبقات الاخرى، وهذه المواقف لا تؤثر في الهندوس فقط بل ايضاً في المسلمين والمسيحيين والسيخ.

وقد مرت سياسة الهند من اجل التطور االاقتصادي والمبنية على الاعتماد على الذات والعدالة الاجتماعية والاقتصاد المختلط، مع الاحتفاظ بركائز الصناعة تحت السيطرة الحكومية عن طريق شركات القطاع العام الكبرى، بأطوار مختلفة وكانت لها نتائج مختلفة وفي بعض الاحيان متناقضة، ولكن هذه السياسة ساعدت الهند في وضع نفسها في مكانة تسمح لها بتصنيع معظم احتياجاتها الاساسية في مجال الاتصالات (ما عدا الطائرات التجارية) والنقل، وحتى في العديد من مجالات الدفاع، ولقد كانت الدولة السادسة في العالم في استعمال الذرة، وارسلت الى الفضاء الخارجي منذ فترة قصيرة قمراً صناعياً مصنعاً محلياً، وقد انجزت الهند تقدماً كبيراً في مجال الالكترونيات واقتحام مجال التكنولوجيا المتخصصة.

لقد استطاعت الهند عن طريق ما يسمى «بالثورة الخضراء» زيادة انتاجها الزراعي، وبالرغم من معدل هو من اعلى معدلات المواليد في العالم (٢,٥ بالمائة) استطاعت ان تحقق

الاكتفاء الذاتي لدرجة كبيرة في الحبوب الزراعية، وقد اصبح كل هذا ممكناً بفضل القوة البشرية الكبيرة والمدربة علمياً، فهي الثالثة من الناحية العددية في العالم، الى جانب التركيز على الاعتماد على الذات حيث سمح للشركات غير الوطنية بدور محدود.

ومن الناحية الاخرى لم تستطع الهند التحرّك نحو مجتمع اكثر مساواة، .أدت التنمية الى مصادمات جديدة، فلقد ادت «الثورة الخضراء» الى حدوث خلافات طائفية واقليمية. فبينما تقدم الشمال ـ الشرقي (بنجاب، هريانا، وغرب ولاية U.P.) لم تستفد مناطق الشرق (بيهار والبنغال. . . الخ) والغرب (جوجرات) على الاطلاق، فبينما ازدادت انتاجية القمح بصورة كبيرة، لم يحدث اي تغيير في المنتجات التي تعتبر مأكل الرجل الفقير، وازدادت الفوارق الاقتصادية داخل القرية، حيث استفاد الاغنياء والمتوسطون من الثورة الخضراء، واستطاعوا الاستحواذ عن طريق سيطرتهم على التعاونيات، ومشاريع الجاليات، على اغلب المشاريع الحكومية للتنمية، والتي كان يقصد بها الاقسام الضعيفة، ومن ناحية اخرى، ازدادت تطلعات الفقراء وغير مالكي الاراضي ومن بينهم الطبقات المجدوَلة، نتيجة لعمل النظام البرلماني، واصبحوا غير مستعدين لتقبل وضع كانوا يعتبرونه في وقت من الاوقات ـ حكم الله او القدر.

لا تؤيد الدراسات الحديثة التي اجريت حول الثورة الخضراء، النظرية التي تؤكد ان الاغنياء ازدادوا غنىً وان الفقراء ازدادوا فقراً واصبحوا اضعف امام ضغوط الاغنياء والعوائق الطبيعية. صحيح ان معدومي الاراضي لا يستطيعون اليوم الحصول على ارض حتى عن طريق المشاركة في المحصول، كما فعلوا من قبل، نتيجة لارتفاع قيمة الارض، والخوف من القوانين الحكومية المؤيدة للمستأجرين، ولكن مع الوقت ادت زيادة الطلب على الايدي العاملة الى زيادة الاجور الزراعية، والذي بدوره ادى الى زيادة الايدي العاملة القادمة من شرق ولاية U.P. وبيهار الى البنجاب لمعادلة النقص المحلي.

وقد أدت هجرة الفقراء الى المدينة بحثاً عن فرص افضل للعمل، الى حدوث انفجار في المدن، فحسب آخر استطلاع عام ١٩٨١ ، فإن نسبة سكان المدن تضاعفت في عقدين، مكونة ٢٠ بالمائة او ١٤٠ مليون شخص، وبهذا وضعت كل الخدمات العامة (الماء، الاسكان، الكهرباء. . . الخ) تحت ضغط شديد. وبالرغم من هذه المشاكل العملاقة، والارتفاع المستمر في الآمال الشعبية، الا ان الهند استطاعت ان تحتفظ بازدياد متواضع ولكن مستمر في الانتاج ويقدر بحوالى ٢ بالمائة سنوياً وبأسعار ثابتة، هذ النمو بالطبع كان سيزداد لو ان النمو السكاني كان ابطأ، ولكن مع مقيدات نظام برلماني، حيث يصعب وضع قيود ملزمة على حجم العائلة، ولم تسفر سياسات الحوافز او عدم التشجيع على اي نتائج، ومن ناحية اخرى، دلت التجربة (كما في سيريلانكا وولاية كيرالا في جنوب الهند) ان ازدياد مستوى التعليم وتحسين مستوى المعيشة كان له الاثر الكبير على نمو السكان.

وهناك الكثير من الجدل حول اعلان الحكومة الهندية انها استطاعت ان ترفع مستوى المعيشة للطبقات العاملة والمحتاجين، ان اعلان الحكومة الهندية بأنها منذ الحصول على

الاستقلال، وقد حدّت من الوفيات بسبب المجاعة (وكان هذا شيئاً عادياً في الفترات قبل واثناء الاحتلال الانكليزي) له دلالة عظيمة، ويجب عدم اغفالها، فقد انخفضت في الفترة نفسها نسبة الوفيات بين الاطفال (من ٢٧,٤ في الالف في ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠، الى ١٢,٨ في عام ١٩٧٩) وازدادت معدلات العمر من ٣٢ سنة الى ٥٥ سنة في الفترة نفسها، ويرجع هذا جزئياً الى التسهيلات الصحية الافضل والتطور في العلوم الطبية، ولكن بدرجة اكبر بسبب التغذية الافضل الى قطاعات اوسع من الشعب، ولكن من دون شك، فإن حقيقة وجود نصف سكان الهند تحت خط الفقر الذي يضم على الاقل حوالى ١٠ بالمائة من اجمالي السكان وترتفع الى ٢٠ بالمائة بالنسبة الى الذين هم في فقر شديد، فإن هذا يبرهن على الصخور الجارحة الموجودة تحت السطح.

فبينما تتعهد الهند ببناء مجتمع صناعي حديث مبني على الاعتماد على الذات والعدالة الاجتماعية، ادت عملية التطور الى ابراز العديد من المشاكل بين الجماعات المختلفة، والطبقات والاقاليم، التي اخذت تطالب بنصيب اكبر من التركة، وقد وضع كل هذا ضغطاً اكبر على وحدة الهند ـ وهو موضوع حيوي بالنسبة للقادة الرئيسيين للحركة الوطنية، وبينما فرضت الصدامات بين الهندوس والمسلمين، وحتى الهندوس والمسيحيين، الضغوط على الطبيعة العلمانية لسياسة الدولة ووقفت في طريق التكامل القومي، الا انها لم تهدد وحدة البلاد، و ما له معنى اكبر هو ازدياد الاقليمية والمفاهيم شبه القومية والتي طالب بها في وقت من الاوقات بعض الاحزاب السياسية في الجنوب، او اظهرتها بشكل اخطر قبائل الناجا والميزو في الشمال الشرقي، ولا يشكل صعود بعض الاحزاب الوطنية غير المنتمية للمجلس (كما في اندهرا في جنوب الهند) او الادعاءات من اجل الحصول على سلطات دستورية اكبر («الأكالي» في البنجاب وكل احزاب المعارضة بصفة عامة) تهديداً لوحدة البلاد. ولكن اضعاف المركز قد يبطىء عملية التطور الاقتصادي ويجعل البلاد اكثر ضعفاً امام اختراقات الشركات غير الوطنية.

وقد تعرضت نظريات التنمية في الغرب لتغير كبير في السنوات الاخيرة، فنظرية «التحديث» التي افترضت ان عدداً من الدول النامية تحت الرعاية الغربية سوف تتخلص بسرعة من اساليبها ومؤسساتها التقليدية واستبدالها بالغربية، وان هذا سوف يؤدي الى مجتمع صناعي حديث، قد استبدلت بنظرية «المركز والهوامش» التي تفترض انه مع معطيات التقسيم الدولي للعمالة الموجودة حالياً، وايضاً للمواهب العلمية والمواد الاولية، ان الدول النامية تستطيع النمو بطريقة محدودة، في هذا المضمون تحول الانتباه الى العوائق الاجتماعية والثقافية امام التطور. والى «القرى غير المتجانسة» والتي تعتبر الوريثة للتقاليد وغير المتقبلة للتغيير السريع، وهي العلاقة بين ما نسميه «الثقافة الكبرى» و«الثقافة الصغرى»... الخ.

ويتضح مما سبق انه لا يبدو ضرورياً وجود تناقضات بين الاحتفاظ بأشكال الثقافة القومية التقليدية والتصنيع، وحتى ان المؤسسات الاجتماعية التقليدية والمواقف ليست بالضرورة متعارضة مع النمو الاقتصادي، والدليل على ذلك، هو استعمال الفلاحين في اجزاء عديدة من

الهند للطرق الحديثة في الزراعة بنجاح ومن دون التخلي عن الاشكال التقليدية فإن انجازاً من هذا النوع لم يكن في المتناول لو لم يتم انشاء المرافق الصناعية الاساسية، ليس هناك نقاش حول دور التعليم، وتهيئة كادر من العلميين والفنيين الـذين يستـطيعـون الخدمة على اعلى المستويات العالية والمتوسطة، فقد اثبتت التجربة في الهند انه من الاسهل تدريب علماء من درجة عالية من فنيين من الدرجة المتوسطة، لأنه من الصعب انجاز هذا دون الارتفاع بمستوى واعـادة تنـظيم النظام التعليمي الموروث، ومعه المواقف الموروثة والتي تحتل مكانة اقل في المجتمـع الذي يعتمد على العمل اليدوي، والتعليم هو الاداة الاكثر اهمية في سبيل التقدم الرأسي، وقد ازداد الطلب على التعليم العالي من قبل الفلاحين الاغنياء والمتوسطين. ولكن التعليم في حد ذاته لا يستطيع تغيير النظام الاجتماعي، او خلق مجتمع متكافىء، دون حدوث التطورات اللازمة على المستوى السياسي والاقتصادي.

يرى بعض الليبراليين في الهند انه لم يكن من المستطاع تشييد المرافق الاساسية للصناعة من دون التدخل الحكومي بصورة كبيرة وخاصة في عملية التخطيط، ولكنهم يرون انه بانجاز الوظيفة الاساسية، يتحتم على نظام التخطيط ومعه القطاع العام ان يأخذ دوراً ثانوياً، وان يفسح المجال لقوى السوق، وهناك مفهوم ينادي بإعطاء الحكومة الاولوية اليوم في الزراعة مع تأييد كامل لهؤلاء الذين يستطيعون تسليم المنتجات، اي الاعيان ومتوسطي الفلاحين، يمكن القول بأن الصنـاعة المتقدمة والتنمية اللامركزية تحتاجان الى نمو متوازن، ومشاركة قسم اوسع في العملية الانتاجية تحتاج الى معايير وتخطيط اكثر لا مركزية، ولكن هذا لا يمكن ان يعني إضعاف عملية التخطيط لأن الصناعة المتقدمة تحتاج الى موارد اكبر وقدر اكبر من التنظيم. ولإنجاح اللامركزية هناك حاجة الى الاجهزة الالكترونية المتقدمة بالاضافة الى اجهزة اخرى، كما ابرزت التجربة اليابانية، ولكن الجمع بين المؤسسات التجارية الحرة والتخطيط المركزي سيختلف من بلد الى آخر، حسب شروط محددة. ولكن صعود الطبقات الغنية والفقيرة ادى الى حدوث العديد من المشـاكـل والتـوتـرات الجديدة، فلقد تحدثنا عن التوتر المتزايد بين الاجزاء غير المالكة للارض، والمشكلة اساساً تكمن في عناصر من الطبقات المجدولة، كما ان صعود الاحزاب الاقليمية الى السلطة ونجاحها في المجال الاقتصادي والمجالات الاخرى، مؤيد بدرجة كبيرة من هذه الطبقات، لذا فإن الصفوة الليبرالية المركزية التي قادت الحركة الوطنية والتي حبّذت وجود نظام برلماني وسياسة علمانية، تجد نفسها امام تحديات من اركان عديدة منها ارتفاع قيمة المال، خصوصاً «المال الاسود»، ادى الى تآكل صورتها العامة، لقد خاب أمل الاشتراكيين الذين كانوا يأملون بأن وجود قطاع كبير سوف يمهد الطريق الى الاشتراكية ومجتمع بلا طبقات. والشباب اصبح اكثر قلقاً تجاه التنمية البطيئة التي تؤدي الى انتشار البطالة، بين المتعلمين وغير المتعلمين والاقـل تعليماً، لذلك فالهند محاصرة بالعديد من المشـاكل الخطيرة، وهي اساساً مشـاكل متعلقة بالنمو. والمطلوب هو نمو اسرع واكثر توازناً وليس صحيحاً ان الثقافة الهندية ونظامها القيمي غير قابلين للعلوم الحديثة والتصنيع، فقد اجتازت الهند مرحلة كبيرة منذ بداية القرن، ولا تزال تقاليد الحركة الوطنية اساساً للقوة وشرعية السلطة، وهناك موافقة عامة على ان

وحـدة الهنـد هي اسـاس التنمية، كما ان نمو التعليم الشعبي والعالي(*) والنمو الاقتصادي، ووسائل الاتصال، واشكال الثقافة الشعبية (السينما، والتلفزيون. . . الخ) تعمل على توسيع الصفوة المركزية كما يقوي هذا النمو روابط الوحدة، وعلى الرغم من جدية التحدي، فإن الهند لا تستطيع تحمّل الخسارة، فبامكانها ـ ولذا فيجب عليها ـ الانتصار في معركة التنمية الذاتية المبنية على العدالة الاجتماعية في ثقافتها القومية.

(*) كان هناك حوالى ٣ ملايين طالب مسجلين في الجامعات والكليات في ١٩٨١ ـ ١٩٨٢، مع تخريج ٢٥,٠٠٠ مهندس و ٥٠,٠٠٠ من معاهد الفنون التطبيقية في العام نفسه.

تعقيب

د. مصطفى الفقي (*)

تمثل التجربة الهندية ـ في آسيا والعالم الثالث ـ نموذجاً فريداً لأسباب كثيرة لعل اهمها:

أ ـ ضخامة المعطيات على ساحة الحياة اليومية في شبه القارة الهندية سواء في الماضي او الحاضر، فهي تضم حشداً لا نظير له من العوامل الثقافية والاقتصادية والاجتماعية التي تجعل تراث الحياة الهندية يمضي جنباً الى جنب مع ظواهر الحياة المعاصرة في المدن الهندية الحديثة.

ب ـ وعودة التاريخ الهندي وتداخل عناصره تجعل التجربة الهندية نموذجاً جامعاً مانعاً لكل اسباب التخلف وتحديات التنمية (ميراث اجتماعي متخلف وعوائق طائفية ومشكلة سكانية. . .الخ)، ويعطيها سمة التعددية في المشكلات ويجعل كثيراً من عوائق التنمية في الدول الاخرى يتضاءل امام حجم وكيف «المعضلة الهندية». . .

ج ـ اعطى الهنود الاستقلال اعلى قدر من وضوح المضمون بالمعنى السياسي والاقتصادي والثقافي وتملكوا ـ بعد مسيرة طويلة ومعقدة ـ درجة عالية من استقلالية القرار برغم جسامة العبء وكثرة المشكلات.

د ـ يمثل نموذج الدولة الاتحادية في الهند ـ برغم كل عوارض الانقسام وحركات الانفصال ـ امراً يغري بالدراسة ويدعو الى التأمل خصوصاً في الوطن العربي حيث تزيد اسباب التجانس وعوامل الوحدة بكثيرة عن نظائرها في التجربة الهندية، ولكن العرب اخفقوا حتى الآن فيما نجح فيه الهنود منذ الاستقلال.

ولقد استعرض «البروفسور شاندرا» في بحثه القيّم من خلال القسمين الاول والثاني

(*) مستشار في وزارة الخارجية في جمهورية مصر العربية ـ القاهرة.

خصائص التاريخ الحضاري الهندي الذي افرز النظام الطبقي بآثاره التي تترك بصماتها على حياة الهند الحديثة، وتطوره المتوازي مع تطور الاقتصاد الهندي، والدور الذي لعبه عدد من العلماء في تاريخ الهند المعاصر وطبيعة الاحتكاك الحضاري بين الهند والحضارات المجاورة سواء منها الفارسية او الحضارة العربية الاسلامية او غيرهما، ثم الدور الذي لعبه سلاطين المغول المسلمون الذين حكموا الهند لعدة قرون وتميز بعضهم بنزعة اصلاحية، وحرص على المساواة بين المسلمين والهندوس لدرجة تكاد ترقى الى ان تكون بذوراً مبكرة للفلسفة العلمانية في الهند الحديثة، ومن امثلة ذلك السلطان (أكبر) الذي اتصف بالنزعة الليبرالية، والاهتمام بالعلوم الدنيوية (غير الدينية او العلمانية) في المدارس من اجل انجاح حركة التصنيع العسكري بالاضافة الى تفهمه لروح العصر واهمية العلوم الحديثة، وبسقوط الامبراطورية المغولية في القرن الثامن عشر ـ الذي يعتبر امتداداً لظاهرة سقوط الامبراطوريات الاقطاعية المركزية مثل الامبراطورية العثمانية او الصينية ـ برزت فرصة تاريخية لترسيخ اقدام الوجود الغربي في الهند حيث استغلت القوى الاوروبية التخلف السائد في تلك الفترة لتجعل من وجودها ركيزة اقتصادية وتكنولوجية ذات اهداف سياسية وعسكرية وفقاً لمفهوم استراتيجي بمعطيات ذلك الوقت، وقد استطرد «البروفسور شاندرا» ليناقش نشأة الطوائف الهندية الرئيسية فيستعرض على سبيل المثال تاريخ «السيخ» وحروبهم في شمال الهند ثم يوضح تطور الوجود الثقافي شرقي الهند خصوصاً في اقليم البنغال الذي قدم للثقافة الهندية الشخصيات التاريخية من امثال «رابندرانات طاغور».

فإذا انتقلنا الى القسمين الثالث والرابع فإنني اميل الى اختيار ثلاث قضايا محورية تناولها الباحث كركائز للتغيير والتنمية في الهند الحديثة لكي اتناولها بالتعقيب في محاولة للمقارنة بالتاريخ السياسي الحديث للمنطقة العربية وهذه القضايا هي:

١ ـ اصول العلمانية في الفكر السياسي الهندي الحديث.

٢ ـ الاستقلال ووضوح الشخصية القومية الهندية.

٣ ـ عوامل التماسك في الاتحاد الهندي.

١ ـ اصول العلمانية في الفكر السياسي الهندي الحديث

يذكر البروفسور «شاندرا» في بحثه انه بانسحاب القوات البريطانية من الهند عام ١٩٤٧ وقيام دولتين هما الهند وباكستان، رفض الساسة الهنود فكرة الاساس الديني لقيام الدولة، ثم اعلنت الجمهورية الهندية فيما بعد دولة (علمانية) ديمقراطية، مع حقوق متساوية للجميع دون اعتبار للجنس او العقيدة او الطبقة او الدين، وهذا يبرز الشوط الذي قطعته الهند خلال السنوات الخمسين الاخيرة، وهي صيغة املتها ضرورة ايجاد قضية قومية تلتقي حولها كل الافكار والمذاهب والطبقات في بلد تتعدد فيه الديانات والطوائف، ويلعب التقسيم الطبقي الموروث دوراً مؤثراً في تشكيل الخريطة الاجتماعية وترتيب السلم الوظيفي، حتى داخل المهنة الواحدة يوجد ما يزيد على مائة مليون من المنبوذين (غير الملموسين) وهم العنصر الاساسي في

الجماعات «المجدوَلة» على حد تعبير الباحث. لذلك عني الدستور الهندي باعتبار العلمانية الصيغة الجامعة التي يرد بها على جميع القوى والاتجاهات في الهند، خصوصاً في ظروف فرض فيها العامل الديني الانقسام على شبه الجزيرة الهندية وظهرت للوجود دولة باكستان على اساس ديني بحت، ولكننا نجد، وكما ذكرنا من قبل، ان بذور العلمانية نبتت في التربة الهندية اثناء حكم السلاطين المغول فقد كنا في مواجهة وضع خاص، حيث الحكم الاسلامي لشعب اغلبيته غير مسلمة (هندوس ـ سيخ ـ بوذيون ـ مجوس. . . الخ). ولقد فطن بعض السلاطين المغول قبل غيرهم الى هذه الحقيقة الى حد ان بعضهم قد نحّى الدين جانباً في ممارسته لحكم البلاد، لذلك لا يدهشك اذا هبطت دلهي العاصمة الهندية الحالية لتجد اسماء «اورنزيب» و«لودي» و«أكبر» وغيرهم من سلاطين المغول المسلمين تحملها الشوارع والفنادق في الهند الحديثة.

ولا شك ان المزاج الهندي يتفاعل مع مفهوم العلمانية لأنه يجد فيها خلاصاً من اسباب الفرقة والانقسام التي مزقته عبر القرون حتى ان اداة الحكم في الجمهورية الهندية تستميل الاقليات بشكل واضح (الاحتفال الرسمي من جانب الدولة بالمولد النبوي الشريف يفوق الاحتفال بالمناسبة نفسها في بعض الدول الاسلامية!!)، وتستند السلطة في الهند الى الفلسفة العلمانية لترفع عصا غليظة ضد محاولات الاقليات الخروج على تقاليد الاتحاد الهندي او تبني نزعات انفصالية، ولعله مما يثير التأمل لمراقب الحياة على مسرح الاحداث اليومية في الهند ان اغلبية المسلمين الذين بقوا في الهند (يزيد عددهم على ثمانين مليون هندي مسلم)، سواء مضطرين او راغبين، اصبحوا يقبلون عن قناعة ذلك المفهوم للعلمانية على اعتبار انه لا يمس حرية معتقداتهم او ممارساتهم لشعائر دينهم. ويبدو ذلك واضحاً اكثر في ولاية كشمير، حيث الاغلبية العظمى من المسلمين الذين يشعرون ان الاستقرار والديمقراطية يكفلان لهم رواج اعمالهم التجارية ونشاطهم تحت مظلة العلمانية التي يقبلها كل الاطراف المنضوية تحت لواء الاتحاد الهندي.

٢ ـ الاستقلال ووضوح الشخصية القومية الهندية

تمر الدول النامية بحقبة يمثل فيها الغزو الفكري والثقافي اداة خطيرة وجديدة للوجود الاجنبي ومسخ الشخصية القومية لكثير من الدول النامية حتى اصبحت درجة صمود الشعوب لذاك النوع من الغزو الفكري والثقافي تحدد في الوقت ذاته درجة نقاء الاستقلال وسلامته، لأن طمس الهوية القومية للشعوب اصبح صورة مقنَّعة يطل من ورائها نوع خبيث من الاستعمار الجديد في عالمنا المعاصر، ومن هذا المنطلق يتفوق الهنود على كثير من شعوب العالم الثالث، فقد اعطوا الاستقلال كل ابعاده السياسية والاقتصادية والثقافية ونجحوا في الحفاظ على الهوية المتميزة حتى في المأكل والملبس وانماط السلوك واسلوب التصرف في الحياة اليومية، واذا كان «البروفسور شاندرا» قد تجنب التأكيد على هذه الحقيقة في بحثه حتى لا يتهم بدرجة من «الشوفينية» او الزهو القومي، الا انني وقد عايشت الحياة في الهند لعدة سنوات استطيع ان اشير الى هذه الحقيقة: فقد استطاع الهنود ان يفكروا تفكيراً هندياً، وان يحققوا معدلات للنمو

الاقتصادي وفقاً للمنطق الهندي، وان يصلوا الى درجة معقولة من التوازن في السياسة الخارجية انطلاقاً من روح الهند التي تجسدت لسنوات طويلة في المهاتما غاندي الذي بلغت حساسيته في الحفاظ على الاستقلال القومي والهوية الهندية الى حد معاداة علوم الغرب وتطوره الصناعي.
ان المفكر العربي «ابو الريحان البيروني» حين اتم كتابه ـ بعد زيارة طويلة للهند في القرن الحادي عشر ـ تحت عنوان (في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل او مرذولة) قد لمس هذه النقطة وقدّر ان الهنود لا يذوبون في شخصية الامم الاخرى حتى ولو كانت اكثر تحضراً ورقياً. واذا نظرنا حولنا وجدنا ان دولاً كثيرة في العالم الثالث ليس لها من الاستقلال الا النشيد الوطني والعلم الجديد وعضوية المنظمات الدولية بينما مضمون الاستقلال لا اثر له تحت دعاوى استيراد التكنولوجيا والافادة من الثورة العلمية، بينما تمكن الهنود من ان تصبح بلدهم دولة ذرية لها اسهامها الملموس في عالم الفضاء، الى جانب تقدم صناعي يضعها في مصاف بعض الدول الاوروبية لسبب بسيط هو انهم رغبوا في ان يكون المضمون كاملاً للاستقلال، والمحافظة تامة على الشخصية القومية، دون ذوبان او تمييع للطابع الوطني الذي حافظت عليه عبر القرون.

٣ ـ عوامل التماسك في الاتحاد الهندي

اختلفت آراء المهتمين بشؤون الهند حول العامل المؤثر في استمرار تماسك الجمهورية الهندية التي تتكون من عدد من الولايات التي تتباين مكوناتهاالذاتية وتتباعد مواقعها الجغرافية. وتساءل الكثيرون ما هي القوة الخفية التي ضمنت لتلك الدولة درجة من الوحدة على امتداد السنوات الخمس والثلاثين الاخيرة منذ الاستقلال على الرغم من بروز حركات انفصالية او نزعات استقلالية في عدد من تلك الولايات، وفسّرها البعض بتقارب التاريخ الاجتماعي او وحدة التراث الهندوسي بينما استند البعض الآخر الى درجة التقارب في حجم الثروة بين الولايات وعدم تميز بعضها بالثراء الواضح نتيجة اكتشافات معدنية فجائية مثلاً. فالمعاناة التاريخية للهنود قد جمعتهم في مواجهة ظروف متماثلة من حيث معدلات الدخول ومستويات المعيشة عبر القرون، وذهب فريق آخر من الباحثين الى اكتشاف روح الهند الاصيلة وراء استمرار وحدة الدولة وتماسك اطرافها. «فالضرورة» هي الصيغة التي اكتشفها الهنود سبباً للاستمرار ومبرراً للبقاء، فقد رسخت قناعة لدى المواطن الهندي سواء في «كيرالا» او «كشمير» او «بيهار» او «التمايل نادو» رغم تباعد المسافات واختلاف الشقاقات مؤداها ان انضواءه تحت لواء جمهورية الهند يكفل له موقعاً اكثر قوة من كونه مواطناً في ولايته سواء امام العالم الخارجي او الدول المجاورة او على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي، ولا شك ان هذه الصيغة تطرح درجة من النضوج القومي والاختيار الارادي لدى الانسان الهندي جعلته سابقاً لاقرانه من مواطني كثير من دول العالم الثالث.

هذه بعض السمات استوحيت قيمتها لدى استعراض البحث الممتاز «للبروفسور شاندرا» ورأيت ان اتوسم فيها الاهمية باعتبارها محاور رئيسية في تكوين دولة الهند الحديثة باسهامها الواضح في الدوائر السياسية المحيطة بها، سواء على المستوى الاقليمي في جنوب آسيا، او القاريّ في آسيا كلها، او المستوى السياسي الذي لعبت فيه الهند مع مصر ويوغوسلافيا ودولاً

اخـرى دوراً رائـداً وهـو ميدان عدم الانحياز، حين وازنت الهند المستقلة بين روحانية ومثالية المهـاتما غاندي وواقعية وثقافة جواهر لال نهرو وجيلهما من ساسة الهند وقادتها، حتى تحقق للهنود ـ برغم كل المصاعب والتحديات ـ درجة من التماسك القومي يتطلع اليها عرب اليوم، وهم عاجـزون عن صنـع نمط ممـاثـل او بديل، برغم ان لديهم من مقومات الوحدة وعوامل التماسك ما يفوق ذلك الذي اعتمد عليه الهنود في اقامة دولتهم وابراز كيانهم القومي وشخصيته المتميزة.

المناقشات

١ ـ حامد ربيع

لنطلق نظرتنا عبر العالم بفلسفة مقارنة. اليابان نجحت وكذلك الصين، رغم ان الاولى لجأت الى اسلوب رأسمالي والثانية انطلقت من فلسفة اشتراكية. كذلك في اوروبا تتكرر الظاهرة حيث نجد كلاً من المانيا الغربية والمانيا الشرقية قد نجحت في تطورها الانمائي الاولى بنموذج رأسمالي والثانية بنموذج يساري متطرف وكلتاهما نجحت في التنمية بينما بولندة في الجانب الشيوعي فشلت، وايطاليا تمثل الرجل المريض في الاقتصاد الغربي.

اريد ان اؤكد على خصائص الشخصية القومية المستقبلية للتراث. علينا ان نركز على خصائص المجتمع العربي اليوم، ونعيد تشكيله بعد ان خضع لعملية تسميم واسعة النطاق. وذلك من خلال عملية تطويع مزدوجة: تطويع من المرسل ليكون صالحاً لعصرنا، وتطويع لعصرنا ليستطيع ان يستقبل تلك القيم.

٢ ـ احمد ماضي

كنت اتمنى لو تمكنت «امانة الندوة» من دعوة عدد آخر من ممثلي البلدان ذات التجارب المميزة كالاتحاد السوفياتي بالاضافة الى امثلة اليابان والهند.

يعتقد الكثيرون ممن هم ليسوا على اطلاع كافٍ على الماركسية، انها تراث جديد، لا يمت الى التراث الانساني. والبعض الآخر يتصورها نفياً وإعداماً لكل تراث، علماً بأن اللينينية كتطوير للماركسية قد اخذت بعين الاعتبار خصوصية الواقع الروسي. إن تجربة الاتحاد السوفياتي تستحق ان نتعرف اليها عن كثب، ولا سيما فيما يتعلق بموضوع ندوتنا.

٣ ـ عبدالله عبد الدائم

هنالك جانب من التجربة الهندية لم ينتبه اليه صاحب البحث، وهو الخاص بالتجربة التي

قام بها غاندي في ميدان التربية، والتي عرفت باسم التربية الاساسية، وهي تجربة استقاها من واقع الهند ومشكلاتها. فقد نادى بتربية تسد نفقاتها بذاتها وتقوم في القرى ويكون محورها «مهنة الغزل والنسيج» اليدوية المنتشرة. وهكذا حاول اولاً أن يجد حلاً لمسألة نقص الموارد المتاحة للتربية، كما انه حقق نموذجاً تربوياً جديداً وفعالاً، هو نموذج التربية المرتبطة بالعمل والانتاج. ومثل هذه المحاولة يمكن الاستفادة منها في الوطن العربي، من اجل اقتباسها وتكييفها مع اوضاعنا. وذلك في نظرنا هو المعنى الصحيح والعملي للاصالة والحداثة. فالاصالة والحداثة في نظرنا تكمنان في بناء تجربة جديدة، عناصرها متعددة ومصادرها متنوعة، ولكنها في النهاية مفصلة على قدّ حاجات الوطن العربي وواقعه واهداف مستقبله.

٤ ـ عصام نعمان

لعله من المفيد عقد مقارنة بين الهند والوطن العربي من زاوية العوامل والاوضاع السائدة التي تجعل من العلمانية اختياراً حصيناً في كل منها. والواقع ان ثمة تشابهاً في التركيب الاثني ـ اللغوي بين شبه القارة الهندية والوطن العربي الكبير، (من زاوية وجود تعددية دينية ومذهبية واثنية). وما كانت الحركة الوطنية في الهند لتتمكن من توحيد الشعوب الهندية في مواجهة الاستعمار البريطاني لولا برنامجها الوطني الذي استهدف بناء حكم مركزي ديمقراطي علماني، ارقى من انظمة السلطة المحلية التقليدية، وعلى نحو مستقل عن الاديان والمذاهب والطوائف والجماعات اللغوية.

ولعل هذه التعددية بالضبط هي العامل الذي حمل رواد الحركة القومية العربية الحديثة على اعتماد برنامج وطني ديمقراطي علماني في النضال الهادف الى توحيد الاقطار العربية في دولة قومية ديمقراطية. ولعل للعرب في تجربة الهند في هذا المضمار دليلاً ومرشداً.

٥ ـ غسان سلامة

اذا قارنا بين الهند والوطن العربي سنجد ان الكفة ترجح لصالح الهند في مجالات: الاكتفاء الذاتي في المجال الغذائي، التطور التكنولوجي، القدرة العسكرية، الحفاظ على وحدة الدولة، حفاظها على عدم الانحياز، القدرة النووية.

وقد تكون الهند مثالا مهما لدور الثقافة النسبي في التطور، وعلى اهتمام النخب بمضمون السياسات المتبعة قدر اهتمامهم على الاقل بأولئك الذين يقررونها، وقد تكون ايضاً مثالاً ناجحاً لامكانية استقلالية السياسات المحلية بالمقارنة مع السياسة الاقتصادية المتبعة على المستوى القومي. وقد تكون التجربة الهندية مفيدة ايضاً في مجال المقارنة بين ثبات السياسات العليا الهندية، والتذبذب المستمر في تحديد الاهداف العربية العليا. كما انها مفيدة ايضاً من ناحية ميل النخبة الاسلامية الى انجاح تجربة التوحد القومي على حساب الانفصال القائم على التمايز الديني.

٦ ـ خير الدين حسيب

اثيرت تساؤلات اثناء مناقشة هذه الورقة عن سبب الاقتصار على تجربتي اليابان والهند،

وعدم التطرق الى تجربة الاتحاد السوفياتي، واضيف الصين، وغيرها... الخ.

هنالك اعتبارات عملية فرضت ذلك على الندوة، منها الوقت المتاح، والحجم المتاح لدراسات وتجارب مقارنة، ولامكانية ايجاد باحثين يجيدون لغة يمكننا ان نفهمها في هذا المجال. وبالتالي فإن اختيار تجربتي اليابان والهند لم يعن انحيازاً من اللجنة التحضيرية للندوة لهذه التجارب بالذات على حساب تجارب أخرى وانما لاعتبارت عملية فرضت ذلك.

٧ ـ ابو بكر السقاف

اريد ان اشكك في فكرة اساسية قيلت غير مرة عند الحديث عن اليابان والهند؛ الا وهي تجاوز الماضي والحاضر، وهذا صحيح ولكن في حدود، فكل المجتمعات غير الاوروبية والامريكية الشمالية، خضعت لعملية تغريب مستمرة ولا تختلف درجة التغريب الا باختلاف درجة التطور الرأسمالي. ولذا فإني لا اوافق مثلاً على قول أ. كورودا ان الاغتراب كان حقيقة قائمة في حياة العمال في اليابان في المرحلة الاولى من التصنيع، ولكنه اختفى تدريجياً بعد ذلك، فإنه يبدو لي ان الاغتراب يزداد ضراوة مع نمو نمط الانتاج الرأسمالي بمعدلات كبيرة في ظل الثورة الصناعية الثانية، ولذا فإني اؤيد ما ورد في تعقيب د. رؤوف عباس بهذا الشأن، من حيث وضع اليد على مواطن الخطر في التجربة الرأسمالية في اليابان، والاغتراب هنا نتيجة للاخذ بنمط الانتاج الرأسمالي.

واما ما يخص الهند، فإن درجة تطور التصنيع والتحضر، تجعل الهند القديمة تختفي كل يوم من حياة الناس. يصدق هذا على نظام الطوائف الهندية او العادات والتقاليد القديمة، التي تقاوم الهجوم عليها كلما كان تغييب الريف في الحياة اكبر من نصيب المدينة، اي معدل العلاقة بين الصناعة والزراعة القديمة. لا اريد ان اقول التغريب ضربة لازب على كل تجربة رأسمالية فحسب، بل ان ذلك يؤكد انه يمكن ان تكون هناك اكثر من تجربة رأسمالية، دون ان يؤثر ذلك في الصورة القومية للامة هنا وهناك. فالرأسمالي الياباني لا يصبح امريكياً وكذلك الهندي، ولكن لا وجود لنظام قيم مستقل عن تجربة التطور التاريخية. فالخوف على الاصالة او الهوية، يبدو لي في كثير من الاحيان خوفاً من تجربة اجتماعية بعينها اكثر من كونه حرصاً على الهوية. فالشخصية القومية لا تكتسب ملامحها من نمط الانتاج فحسب، وان كان بلا شك في اساس هذه الصورة.

تعلَّم المعتزلة والاشاعرة من الفلسفة الذرية الهندية اكثر من تعلمهم عن الذرية اليونانية وذلك من خلال مدارس البصرة، وما اشد حاجتنا اليوم الى التعلم والاستفادة من تجربة الهند المعاصرة، لا سيما فيما يتعلق بالعلمانية والديمقراطية، ويمكن ان يقوم فريق عمل متعدد الاختصاصات بدور البيروني العظيم.

غرس العلم في التربة الهندية من التجارب التي علينا ان ندرسها ونتعلم منها لترشيد سياساتنا. وقد تم ذلك رغم تعدد اللغات.

اضم صوتي الى صوت د. احمد ماضي فيما يخص دراسة تجربة شعوب آسيا الوسطى والقوقاز في الاتحاد السوفياتي.

٨ ـ ساتيش شاندرا يرد

لقد قمت بالاطلاع على المناقشات المهمة حول بحثي. ان المداخلات عموماً قد ايدت مقولتي العامة بأنه بينما حاولت الحركة الوطنية في الهند الربط بين التحديث واعادة تأكيد القيم التقليدية، فإن هذه القيم نفسها كانت موضع نقاش مستمر. وحينما حصلت الهند على استقلالها، فإن قدراً كبيراً من الاتفاق قد تم التوصل اليه والذي عُكس في الدستور الهندي. ولذلك فقد اصبح الدستور مستودعاً للتقاليد الوطنية وكذلك نقطة البدء لتعزيزها اكثر. وقد حاولت التأكيد على مفهوم نهرو لعدم الانحياز وللتخطيط. وكنت اتمنى لو كان بامكاني تخصيص اهتمام اكبر للتجربة الهندية في التخطيط. ومع انني لم اؤكد في بحثي على هذه النقطة، الا انني مقتنع بشدة بأن مفهوم الاقتصاد المختلط الذي قدمه المخططون الهنود يجب ان لا يعتبر مجرد ظاهرة انتقالية ولكنه منظور طويل الامد. وبعبارة اخرى، فإن الاقتصاد المختلط لا هو رأسمالية خجولة ولا هو مجرد مرحلة انتقالية الى اقتصاد «اشتراكي» الذي يقضي فيه التخطيط المركزي على كل اشكال التنظيم الخاص، مهما كان صغيراً، ان تجربة بعض الاقطار الاشتراكية الصغيرة في اوروبا الشرقية، وكما هو التفكير الحديث في الصين، يؤكد النقطة بأن مفهوم الاقتصاد المشترك لا يصل الى نهايته بنجاح الطبقة العاملة. ومن الطبيعي ان تختلف الخطة في اقتصاد مختلط بين قطر وآخر، اعتماداً على ظروفه الخاصة وبين مرحلة واخرى. ان مفهوم «التنمية بالاعتماد على الذات»، وكذلك مفهوم التنمية مع عدالة اجتماعية، يحتاج الى مناقشة كاملة وتوضيح.

كنت اتمنى لو امكنني ان احضر الندوة للمساهمة في المناقشة الغنية ولربما المساهمة في مناقشة اكثر للمفاهيم المشار اليها اعلاه.

القسم الثاني

الأبعاد الرئيسيّة لمشكلة الأصالة والمعاصرة

الفصل السابع

الفكرُ الغربي والتغيير في المجتمع العربي

د. احمد صدقي الدجاني (*)

تقديم

نتقدم بهذا البحث في نطاق ندوتنا هذه حول «التراث وتحديات العصر ـ الاصالة والمعاصرة». وننطلق في تقديمه من ادراك ان كل موضوع في هذه الندوة له مكانة في بنائها المعماري الذي صممته اللجنة التحضيرية لها. وقد حرص صاحب الدراسة التي بين ايديكم على ان يعالج موضوع بحثه ملتزماً بالخطوط العريضة التي رسمتها له اللجنة التحضيرية. وغاية ما يتمناه ان يكون قد وفق في مهمته ضمن هذا العمل الجماعي المبارك.

تجدر الاشارة هنا ونحن في محفل يضم اختصاصات متنوعة الى ان كاتب الدراسة هو دارس تاريخ مهمته فهم الظواهر التاريخية وتتبع مجرى حركة التاريخ وسننه ضمن ما يعرف بفلسفة التاريخ. وهو يستخدم مصطلحات هذا العلم، وله موقف فكري وصل اليه عبر رحلة دراسة، يعتمد النظر الى الحضارة كوحدة للدراسة. وقد افاد في بحثه من جهود علماء افاضل انشغلوا بموضوع تفاعل الحضارات سنين طويلة متابعين ما بدأه شيخنا ابن خلدون، ومن بين هؤلاء في وطننا قسطنطين زريق ومالك بن نبي وزكي نجيب محمود، وعلى الصعيد الخارجي ارنولد توينبي.

ـ ١ ـ

شهد الوطن العربي بدءاً من القرن الثالث عشر الهجري ـ التاسع عشر الميلادي ـ احتكاكاً قوياً بين المجتمع العربي والغرب، نجمت عنه تغييرات مهمة في الحياة العربية. وقد كان للفكر الغربي أثره في هذه التغييرات التي حدثت على صعيد الافكار والمؤسسات، واحتدم حولها الحوار والجدل.

(*) رئيس المجلس الاعلى للتربية والثقافة والعلوم في منظمة التحرير الفلسطينية.

سنبحث في هذه الدراسة «موضوع الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي» في نطاق هذه الندوة عن «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي». وسنحاول فيها ان نتعرف على الفكر الغربي الذي ساد في الغرب خلال هذه الفترة، وانتقل بعضه الينا في الوطن العربي من خلال عملية الاحتكاك. ونسلط اضواء على التفاعل الذي تم بين الحضارتين العربية والغربية. ونتعرف على اجيال المثقفين العرب المتتالية التي انغمست في هذه العملية الكبرى، واتجاهاتهم السياسية والايديولوجية.

- ٢ -

ازدهر الفكر الغربي في ظل الحضارة الغربية الحديثة التي شهد العالم قوتها وامتدادها وطغيانها عليه. وقد «اعتدنا ان ندعو هذه الحضارة غربية لأنها نشأت في الغرب، وبخاصة في غربي اوروبا، وانطلقت من ثم الى ارجاء الارض قاطبة. وهي لم تنشأ في فراغ، ولم تنطلق من عدم، بل انبعثت من تراث حضاري اصيل تعاونت في تكوينه شعوب عدة»[١] سبقتها في مضمار الحضارة. ويمكن ان نلاحظ مع قسطنطين زريق «ان لهذه الحضارة الأن مجرين رئيسيين: نجد الاول منهما في العالم الذي يدعى عادة العالم الغربي او الديمقراطي، والثاني في العالم المقابل الشرقي الشيوعي. ولكن هذين المجريين، وان تباينت نظمهما السياسية والاقتصادية وتصادمت قواهما ودولهما وتناحرت، هما من حيث الواقع الحضاري فرعان لمجرى واحد، ومظهران مختلفان لحضارة واحدة يعبران عن تناقضات اصيلة في داخلهما»[٢].

والحق ان تيارات الفكر الغربي وظواهره تعددت واختلفت في العصر الواحد. وقد أوضح كرين برنتون تنوع «اشكال الحياة السياسية والاجتماعية في العالم الغربي تنوعاً شديداً في القرن التاسع عشر، من الديمقراطية التقليدية في الولايات المتحدة، الى المملكة التقليدية في بروسيا». وشبّه هذه الظاهرة بما كان عليه الحال في بلاد الاغريق حيث اسبرطة وطيبة واثينة. ولكن هذه التيارات وتلك الظواهر تترابط على نحو ما، بحيث يمكن ان نتحدث عن «ثقافة غربية ووعي غربي من نوع واحد في القرن التاسع عشر»[٣]. وقد نبّه زكي نجيب محمود الى هذه الحقيقة حين تحدث عن الفكر الحديث ومعالمه ورأى ان «شأنه شأن الكائن من الكائنات برغم تعدد اجزائه وعناصره لا بد من ان يكون فيه من الرباط ما يبرر لنا ان نضم تلك الاجزاء والعناصر تحت اسم واحد نطلقه على الكائن الواحد»[٤].

---

(١) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة: **دراسة في ماهية الحضارة واحوالها وفي الواقع الحضاري** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ٣٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

(٣) كلينس كرين برنتون، افكار ورجال: **قصة الفكر الغربي**، ترجمة وتقديم محمود محمود (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٥)، ص ٥٤٦. وقد نشر الجزء الاخير منه بعنوان: **منشأ الفكر الحديث**، ترجمة عبد الرحمن مراد (دمشق: دار الفن الحديث، [د. ت.]).

(٤) زكي نجيب محمود، هموم المثقفين: **بحث في معالم الفكر الحديث** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ٢٩.

لنا اذن ان نتحدث عن فكر غربي ينسب الى الغرب، تتعدد تياراته وظواهره وتختلف ولكنها تقع جميعها في نطاق مجراه. وحديثنا هذا يدخل في «تاريخ الفكر» الذي مهمته هي «محاولة تعرف على العلاقات بين آراء الفلاسفة والمثقفين والمفكرين، وطريقة العيش الواقعية للملايين الذين يحملون على عواتقهم واجبات المدينة». فمؤرخ الفكر يحاول ان يرى كيف تعمل الافكار في هذه الدنيا. وهو يدرس العلاقة بين ما يقول الناس وما يقومون بعمله فعلاً.

يُرجع مؤرخو الفكر الغربيون الفكر الغربي الى اصول اغريقية والى المسيحية، ويتبعون تطوره في العصور الوسطى، حتى يصلوا الى الفكر الغربي الحديث الذي ساد في عصر النهضة الاوروبية منذ مطلع القرن الخامس عشر الميلادي[5]. ويلاحظ كرين برنتون وهو يؤرخ هذا الفكر في كتابه القيم **افكار ورجال** ان الثقافة الحديثة في المجتمع الغربي «تكونت فيما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر. ولما حل القرن الثامن عشر كان المتعلمون من الرجال والنساء، وأعتقد ايضاً كثيرون من غير المتعلمين، قد وصلوا الى معتقدات عن انفسهم وعن العالم، وعما يستحق العمل في هذه الدنيا، وما يمكن اداؤه فيها، لم يتمسك بها اسلافهم في العصور الوسطى. كانوا يعيشون في عالم بدا لهم جديداً، ما دامت افكارهم عنه جديدة، وان لم تكن بطبيعة الحال جديدة كل الجدة... وقد حوّر «التنوير» الذي حدث العقيدة المسيحية التقليدية تحويرا اساسيا، واصبح كثير مما يعتقد فيه الناس لا يتفق وبعض النواحي المهمة في هذه العقيدة»[6].

اعتنق هذا الفكر الغربي الحديث مبدأ التقدم. ومثل ذلك تغييراً أساسياً ثورياً في وجهة النظر التي سادت قبل ذلك. وقد تم هذا التغيير عبر عملية معقدة وبطيئة تفاعلت فيها ثلاثة مكونات اساسية هي الاصلاح الديني الذي تمثل في البروتستانتية، والحركة الانسانية التي ثارت على سلطة رجال الدين وعلى عبء التقاليد، والمذهب العقلي الذي وضع الانسان في اطار الطبيعة او العالم المادي.

دخل الفكر الغربي الحديث في القرن الثامن عشر **عصر التنوير** الذي تقوم فكرته الاساسية على الاعتقاد بأن كل الكائنات البشرية يمكن ان تبلغ في هذه الدنيا حالة من حالات الكمال لم يكن يظهر انها تتيسر الا للمسيحية بعد الموت. وقد ظهر «نيوتن» في هذا العصر وبدا لمعاصريه كأنه يفسر كل الظواهر الطبيعية، ويبين كيف ان كل ما يماثل هذه الظواهر بما فيها سلوك الكائنات البشرية يمكن ان يخضع للتفسير. كما ظهر «لوك» الذي استخلص طرائق التفكير الواضحة البسيطة من الميتافيزيقيات المحيرة. ووضع الرجلان معاً تلك المجموعات العظيمة من الافكار في «الطبيعة» و«التفكير».

---

(٥) انظر: جون هرمان راندال، **تكوين العقل الحديث**، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان الدجاني، تقديم محمد حسين هيكل (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥). وقد لاحظ هيكل في مقدمته ان المؤلف «لم يقف عند العصور الاولى من تاريخ الانسان الا عرضاً، ولم يقف كذلك عند الحضارات التي ظهرت خلال تلك العصور في مصر وفي الصين والهند.... ولم يكن يذكر جهود المسلمين في التطور الفكري للعالم».

(٦) برنتون، **افكار ورجال: قصة الفكر الغربي**، ص ٤٥٣

آمن رجال عصر التنوير «بالعقل» الذي نفهم به عمل «الطبيعة الكامنة»، والذي يمكننا من النفاذ من الظواهر الى الواقع. وتتالت اجيال منهم بشرت بهذا الايمان الجديد. «واذا كان لانكلترا على وجه الخصوص النصيب الاوفر من «العقول البذرية» التي انبتت افكار التنوير، فإن الفرنسيين هم الذين نقلوا هذه الافكار في انحاء اوروبا وروسيا، بل وفي الاماكن الخارجية النامية للمجتمع الغربي في جميع انحاء العالم»(٧).

قام الجيل الاول من هؤلاء الرجال بالدعوة الى الايمان بالعقل، وأشاعوا افكار القرن السابع عشر الذي اطلق عليه وايتهيد «قرن العبقريات» وكان منهم فولتير ومونتسكيو مؤلف **روح القوانين** وقد اتصفوا بالاعتدال.

وجاء جيل تال منذ عام ١٧٥٠ كان في غالبه من الانقلابيين ـ من هؤلاء آدم سميث مؤلف **ثروة الامم** وجان جاك روسو ـ وقد عبروا عن نفورهم العاطفي مما هو سائد، وسعوا الى تجديده تجديداً كلياً طبقاً لما تمليه «الطبيعة».

ولما برز جيل ثالث كان عصر التنوير قد انضج الجمع بين العنصر العقلي الكلاسيكي والعنصر العاطفي الرومنتيكي اللذين تضافرا ليحطما النظام القديم. وقد صنع هذا الجيل الثورة الامريكية والثورة الفرنسية، وأعاد بناء بريطانيا بغير ثورة، ووضع اسس النظرية الكونية المتقدمة التي ستسود في القرن التاسع عشر. وكان من هؤلاء آدمز وجيفرسون وبين ولافاييت ودانتون وروبسبيير ولورد غراي.

انتشرت افكار عصر التنوير على نطاق واسع في الغرب. وأسهمت في هذا الانتشار «الصحافة» التي كانت في طفولتها عند مستهل القرن وبلغت في نهايته شكلاً قريباً من صورتها الحديثة. وشهد القرن بروز شريحة المثقفين ونضج «عملاء الافكار» ـ على حد تعبير برنتون ـ الذين اقاموا الصالونات والنوادي وأسهموا في نشر الافكار. واصبح لدى الرجل المستنير ما يمكنه من بناء نظام يفسر العالم. وحين ننظر في برنامج حركة التنوير نجد ان رجالها لم يكونوا على اتفاق في الرأي. وقد انقسموا بين فئة تعتقد «بالاستبداد المتميز» وان تحدثت عن الديمقراطية والحرية للناس اجمعين، وفئة تؤمن بالطرق الديمقراطية وبحكم الاغلبية ويتطرف بعضها فيعتقد ان كل حكومة سيئة، وان لا بد للناس من الغاء كل انواع الحكومات. وعبر هؤلاء عن الانقسام الثنائي بين العقل والقلب، فالمشايعون للعقل مالوا بوجه عام الى تدعيم جانب الاستبداد المستنير، والتخطيط والتسلط. اما المشايعون للقلب فكانوا يميلون الى جانب تدعيم الديمقراطية، او على الاقل جانب الحكم الذاتي عن طريق الحرية الفردية.

نتابع التعرف على **تطور الفكر الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين**، وهما الفترة الزمنية التي حدث فيها الاحتكاك المباشر بين المجتمع العربي والغرب، فنجد متغيرات مهمة حدثت فيه على صعيد منهج البحث وعلى صعيد علوم العصر كان لها اثرها الكبير على مجريات الاحداث وفي ولادة افكار جديدة.

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٦٤.

لقد رأينا كيف كان محور انتقال اوروبا من عصورها الوسطى الى عصورها الحديثة هو تبديلها منهجاً علمياً بمنهج، فأصبحت العلوم الطبيعية ـ كما يقول زكي نجيب محمود ـ «تبنى اساساً ـ لا على مقدمات مفروض فيها الصدق ـ بل على مقدمات يقينية الصدق، قوامها معطيات الحس المباشر، عن طريق المشاهدات المحققة والتجارب التي تقام عليها، على انه ندر عندئذٍ ان يستخدم الباحث العلمي من اجهزة البحث الا صوراً ساذجة نستطيع ان نغض النظر عن ذكرها. ولبث المنهج العلمي على هذه الصورة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر وجزء من التاسع عشر، حتى اذا ما انتصف هذا القرن حدثت ثورة جذرية في طريقة البحث العلمي، اذ اصبحت الاجهزة هي المعوَّل عليه، ثم اخذت هذه الاجهزة تزداد في الدقة وفي التنوع ازدياداً سريعاً، الى ان باتت هي السمة البارزة في العصر كله الى يومنا هذا، وهو ما نطلق عليه اسم التكنولوجيا»(٨). وقد احدث هذا الانتقال في محيط العلوم وفي دنيا الحياة العلمية آثاراً بعيدة الآمال الى حد يكاد يسبق خيال الانسان الذي استطاع ان يلم بالكون من طرفيه، طرفه البالغ في الصغر وهو الذرة والخلية، وطرفه البالغ في الكبر وهو افلاك السماء.

لقد فعل المنهج فعله في تقدم علوم العصر المختلفة. وظهرت نظريات جديدة كان لها اكبر الاثر في عالم الافكار. ويمكننا ان نرى هذا العالم وقد قام على نظريات اربع وهي **نظرية داروين في علم الحياة «البيولوجيا»، ونظرية ماركس في علم الاقتصاد والاجتماع، ونظرية فرويد في علم النفس، ونظرية اينشتاين في علم الطبيعة**. ونلاحظ ان هذه النظريات وان اختلفت في ميادينها الا انها ارتبطت **ببعضها البعض** «في مركب ثقافي واحد يقوم على اساس مشترك هو تذويب الفواصل الحادة التي كانت تفصل الانواع الطبيعية للكائنات بالنسبة لنظرية داروين، وتفصل العقل عن اللاعقل او الانسان عن الحيوان في دوافع السلوك بالنسبة لنظرية فرويد، وتفصل بين طبقات المجتمع الواحد بالنسبة لنظرية ماركس، ثم بعد ان كانت البشرية تنظر الى الحقائق العلمية كأنما هي مطلقة اليقين بغير قيد، جاءت نسبية انشتاين لتجعلها حقائق تتفاوت في درجة احتمالها، فباتت اقل صلابة وقطعية مما كانت عليه»(٩).

جاءت نظرية داروين في التطور لتقيم فلسفة قائمة على **الدينامية والصيرورة**. فكان ان تغيرت نظرة الانسان الى حقيقة العالم وحكمها الايمان بضرورة التغير والتحول وعدم الثبات الجامد. وقد عنى ذلك ان الارادة اصبح لها الاولوية على التفكير الذهني. وأخذت عملية التفكير معنى جديداً هو اتخاذ اجراءات عملية تحقق شيئاً في دنيا الواقع. وجاءت نظرية ماركس الاقتصادية ـ الاجتماعية لتنظر الى التاريخ وكأنه حركة جدلية يقع فيها الصراع بين ضدين حتى يتولد منهما وضع جديد لا يلبث بدوره ان يصارع ضده حتى يولد وضع جديد آخر. وكان لها الاثر في لفت الانظار الى ان التغيير يتم باستثارة دوافعه من الداخل لا بفرضه من الخارج. ومن هنا فإن تغيير المجتمع يكون بتغيير بنيته، وليس بمجرد اصدار القوانين. اما نظرية اللاشعور التي جاء بها فرويد فقد غيرت وجهات النظر الى انحراف السلوك عن العرف المألوف، وحثت على الغوص في

---

(٨) محمود، **هموم المثقفين: بحث في معالم الفكر الحديث**، ص ٣٠.
(٩) المصدر نفسه، ص ٣٢.

اعماق النفس الانسانية. وجاءت نظرية النسبية لتطرح فكرة نسبية القيم ونسبية الثقافات.

عمت اوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر موجة مادية عارمة، ظهرت فيها افكار متعارضة. فبينما سادت فكرة اتصال الكون، قامت الى جانبها فكرة تحليل الكون الى جزئيات صغيرة لكل منها كيانها الخاص. وبينما سادت في الفيزياء فكرة المحافظة على الكم قامت فكرة التطور وظهور كائنات حية جديدة الى جانبها. ولم تعد «المادة» هي ذلك المعطى البسيط الذي تصوره نيوتن، بل اصبحت مركباً ذرياً من كهارب دائبة الحركة في افلاكها. وقد افسح ذلك المجال امام فكرة الحرية في الطبيعة لتحل محل الجبرية الحاسمة التي افترضها نيوتن من قبل. وطرأ تحوّل عميق على العلوم الرياضية، حيث تنبّه العقل الانساني الى ان البناء الرياضي انما يحكم عليه بالصواب، لا على اساس ان يصور الطبيعة وكائناتها، بل على اساس داخلي في ذلك البناء نفسه، وهو ان تكون النتائج مستنبطة استنباطاً سليماً من مقدماتها. وتطور من ثم علم المنطق فأصبح «منطقاً تحليلياً رياضياً». واكتسب علم النفس وعلم الاجتماع روحاً علمية تجريبية من روح العصر. وبرزت تيارات فلسفية هي فلسفة التحليل في انكلترا، والفلسفة البراغماتية في امريكا، والفلسفة الوجودية في غربي اوروبا، وفلسفة المادية الجدلية في شرقي اوروبا، وكل منها تختص بجانب وتركز عليه. وهي تتكامل وتشترك في ان الانسان هو محورها[10].

لا يكتمل تعرفنا على الفكر الغربي في القرنين الاخيرين الا بمعرفة المناخ العام الذي احاط به، والوقوف امام افكار بعينها فعلت فعلها في مسار الاحداث داخل اوروبا، وفي علاقات اوروبا بالعالم.

كان مبدأ التقدم هو الارض الثابتة التي قامت عليها العقيدة العامة في الغرب في القرن التاسع عشر. وقد وجدت دلائل مادية كافية في الفترة الهادئة نسبياً التي شهدتها اوروبا بين عام ١٨١٥ وعام ١٩١٤، تؤيد الايمان بنوع من انواع التقدم. فالعلم والتكنولوجيا واصلا السير قدماً بغير توقف ظاهر. وقد صاحب هذا النمو في العلوم نمو في المخترعات والمشروعات التجارية اللازمة لاستخدامها. وسيطرت حالة عقلية ترحب بالتقدم المادي وتتوقعه، فهو لم يكن حكراً على القلة صاحبة الامتياز، وانما كان عاماً يأمل كل فرد ان ينال نصيبه منه.

تعزز مبدأ التقدم بتطور علم الجيولوجيا وعلم البيولوجيا، وقد استخدمت لفظة البيولوجيا لأول مرة عام ١٨٠٢، وملأت افكار داروين حول التطور وبقاء الاصلح معتنقيها بالامل. ولكن التطور الداروني لم يلبث ان اعان في اواخر القرن الماضي على زيادة افكار السمو القومي او العنصري قوة. وهكذا حدث تغير مهم في اوروبا تمثل في التحول من «عالمية» نظرة حركة التنوير الى «قومية» النظرة الجديدة. فبينما كتب لسنغ «ناثان الحكيم» ضد التحيز العنصري، كتب جوبينو «مقال عن الفوارق العنصرية» يدافع فيه عن هذا التحيز وعن التمييز العنصري.

لم تظهر الفكرة القومية في اوروبا فجأة، فأصولها تعود الى القرون الثلاثة من العصر الغربي

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٣.

الحديث بين عامي ١٥٠٠ و١٨٠٠. وقد تعززت الفكرة ابان الثورة الفرنسية. ويرى كرين برنتون «ان القومية هي احد الاشكال العملية التي اتخذتها المذاهب الجديدة للسيادة الشعبية، والتقدم، وامكان كمال الانسان في عالم الواقع». فهي اذن تتفق وكثير من العناصر في حياة الجماعة الغربية الحديثة، وتتفق من الناحية النفسية مع ازدياد نفوذ الطبقة الوسطى «التي كانت تعوزها التجربة العالمية والمعرفة الشخصية بالبلدان الاخرى»، وتتفق وحقائق التنظيم الاقتصادي في اوائل واواسط الثورة الصناعية. وقد عززت المكاسب التي تتحقق من تنظيم الامة كوحدة اقتصادية الفكرة القومية. وشهد الغرب تطرفاً في تفسير هذه الفكرة تمثل في «العصور القومية العديدة التي ترفع مجموعة قومية الى مرتبة السادة، وتهبط بالمجموعات الاخرى الى مرتبة العبيد، او التي تهدف الى اسكان الارض كلها بمجموعة واحدة مختارة، والقضاء على غيرها من المجموعات.. وليست الصورة الالمانية التي بلغت ذروتها في العقيدة النازية سوى اكثر هذه الصور شهرة»(١١).

يمكننا ان نلاحظ بروز اتجاه في اوروبا سعى الى الاعتدال والتوفيق بين الاحتفاظ بديمقراطية سياسية معتدلة وبقومية معتدلة، وبحرية فردية اقتصادية كبرى في العمل يزنها ناموس خلقي صارم، ومسيحية تقليدية. وقد حدث على اساس هذا التوفيق تقدم صناعي وعلمي عظيم. وحدثت فوارق مادية كبرى، ومع ذلك توافرت للطبقات الدنيا مستويات معيشة مادية اعلى من اي مستوى عرفته من قبل. كما كان هناك ازدهار متنوع حي من الناحيتين الفكرية والجمالية اعوزته وحدة الغرض ووحدة الاسلوب بسبب تنوع الفكر الذي ساد اوروبا في القرن التاسع عشر.

أسهمت في هذا التنوع العجيب في الفكر فئة الكتّاب التي اكتمل تطورها آنئذٍ، واضحت لها مكانتها. وبرزت معها فئة المثقفين التي قامت بدور خاص في التأثير على مجرى الاحداث. وقد اصبح هؤلاء يعتمدون في عيشهم الى حد ما على جمهور كبير، فانطلقوا يعبرون بحرية عن انفسهم ومجتمعاتهم. ويلفت النظر اليهم انهم دأبوا على «مهاجمة» الامور السائدة ومعارضة شيء ما. وكانوا في ذلك امتداداً لمن سبقوهم في بداية عصر التنوير الذين تميزوا بسخطهم على العالم وتحمسهم لاصلاحه. ولكن جديداً مهماً طرأ عليهم هو انهم لم يعودوا زمرة موحدة فاتجه بعضهم «يميناً» واتجه بعضهم «يساراً».

لقد ظهر هذان المصطلحان في الحياة البرلمانية الفرنسية في مستهل القرن التاسع عشر، حيث اعتاد الملكيون او المحافظون ان يجلسوا الى يمين رئيس الجلسة، وتجمع المصلحون الدستوريون والانقلابيون الى يساره. فأما المثقفون «اليمينيون» فقد اتجهوا نحو الدين القديم، ونحو الارستقراطية القديمة التي استردت شبابها، ونحو نوع من انواع السلطة، ونوع من انواع التخطيط المحدد لكي يتحول اكثر الناس الى الرقة والهدوء والسعادة وان يبقوا دائماً على هذه الحال. وأما المثقفون «اليساريون» فاتجهوا نحو الاشتراكية وتصادموا مع المتعلمين العاديين من الطبقة الوسطى، ونزعوا الى التغيير.

تعرضت طرق المعيشة التقليدية في الغرب خلال القرن التاسع عشر الى هجوم شنّه اليمين

---

(١١) برنتون، افكار ورجال: قصة الفكر الغربي، ص ٥٢٤.

عليها وهجوم آخر شنّه اليسار. وكان من بين الكتّاب اليمينيين مفكرون مسيحيون يتبنون وجهة النظر المسيحية التقليدية من امثال **جوزيف دي ميستر الفرنسي** الذي هاجم فرانسيس بيكون ودافع عن سلطة البابا، **وادموند بيرك الايرلندي** الذي كتب «تأملات في الثورة الفرنسية» ونعى على رجالها انهم بدل الاصلاح هدموا البناء كله، **والكاردينال نيومان الانكليزي** الذي اسهم في «حركة اكسفورد» وتبنى اتجاه المحافظة في السياسة. وكان من بينهم مفكرون سياسيون من امثال **جون مل واليكس دي توكفيل وهنري مين** الذي كتب «الحكومة الشعبية» وعبر عن انعدام ثقة الارستقراطية في الديمقراطية. وكان من بينهم كتاب اجتماعيون عنصريون من اشهرهم **الكونت دي جوبينو الفرنسي**.

لقد أساء «الكتّاب اليمينيون» التعامل مع الفكرة القومية وعملوا على الانحراف بعواطفها، فنفخوا في مشاعر «الاستعلاء» الاوروبية. وكان ان ساد بين المواطنين في «الديمقراطيات» الاوروبية شعور بأن طرائق حياتهم افضل واسمى، وانه من «واجبهم» ان امكن ان يفرضوا هذه الطرائق على هؤلاء الاقوام «ذوي البشرة السمراء». ونشأ ادب محوره «واجب الرجل الابيض» يبرر كتّابه فرض الثقافة الغربية على بقية العالم. وكان هناك من يعتقد بأن الشعوب الاخرى لا يمكن ان ترتفع الى مستوى الغرب، وانه من مصلحة هذه الشعوب ان تبقى في وضع احط على الدوام، او حتى ان تقبل المساعدة على قتلها. وقد عبر سيسل رودس الانكليزي عملياً عن هذه الافكار في جنوب افريقيا وكان يؤمن بتفوق الانكلوسكسون. وبرز اتجاه **القومية العنصرية** بفعل افكار جوبينو فاعتقد القائلون به في المانيا مثلاً بأن الالمان نوع خاص من الجنس البشري من الناحية البيولوجية، وان لهم من ثم منزلة «السيادة». كما برز اتجاه **صفوة الصفوة** الذي أكد سلطة الحاكم مع جماعة صغيرة من الصفوة تحيط به، ونادى بضرورة خضوع «الاغلبية الغبية» «للاقلية العاقلة». وقد عبّر عنه نيتشه الالماني والى حد ما كارلايل الانكليزي.

نادى الكتاب اليساريون بمد الديمقراطية السياسية حتى تشمل الديمقراطية الاجتماعية، والديمقراطية الاقتصادية. وظهر تيار يدعو الى التدخل بدرجات مختلفة من القوة لتحقيق ذلك. ونادى **الوضعيون** بالالتزام بالنظام والطاعة والايمان والتماسك. وبرز **الفابيون** في بريطانيا وجماعة القوة الثالثة في فرنسا ودعاة القانون الجديد في الولايات المتحدة ودعوا الى سياسة تقرن الديمقراطية بالاشتراكية. وجاءت **الماركسية** تعتمد «الجدل» وتتحدث عن وسائل الانتاج. وقد درست المجتمع الغربي وحللته وتوصلت الى نتائج محددة بشأنه، ونادت بفكرة الثورة ودكتاتورية البروليتاريا، وجرى تطبيقها في روسيا بعد ثورة ١٩١٧.

استطاع القرن التاسع عشر بطريقة ما ان يحفظ التوازن العسير بين هذه الآمال الانسانية المتعارضة وبين مثل الحياة الطيبة التي تختلف في اساسها. ولكن القرن العشرين شهد اختلال هذا التوازن، فنشبت في نصفه الاول حربان كبريان وازمة اقتصادية عظمى[١٢].

---

(١٢) المصدر نفسه، الفصل ١٣، ص ٥٥٩ ـ ٦١٢.

كانت **النظرة المتفائلة** هي السائدة في القرن التاسع عشر، فإذا بموجات من اليأس والتشاؤم المر تعم اوروبا والغرب عموماً في القرن العشرين، بفعل ما جرى فيه من احداث. وقد برز تيار فكري يمثل طرازاً جديداً انشغل بفلسفة التاريخ، وبحث في حركة التاريخ وسننه، ومن رجاله **شبنجلر** وسوروكين وتوينبي. وتلمس هؤلاء من الماضي دليلاً على ما سوف يحدث في المستقبل. وقد رأوا ان حضارة الغرب قد يحكم عليها بالهلاك اذا احتفظت بشكل الثقافة الغربية التقليدية، لتظهر على انقاضها ثقافة جديدة. وتطلعوا الى النهوض من هوة المادة الى ارتفاع روحي.

برز الى جانب هذا التيار تيار فكري آخر لم يبحث في «الحتمية» وشغل نفسه بالمسير، عبرت عنه فلسفات **برغسون** الفرنسي **ووليام جيمس وجون ديوي** الامريكيين. وقد تحدث برغسون عن «التطور الخلاق»، ونادى ديوي بالفلسفة العملية «البراغماتية»، واعتقد جيمس ان الفكر اداة من ادوات الارادة.

وجاء عالم الطبيعة **البرت اينشتاين** بنظريته النسبية، فمثل الفكرة التي تقول بأن الاشياء تبدو مختلفة، وان الحق يتوقف على وجهة نظر الباحث عنه، وان الرجل الذي يتحرك بسرعة معينة يرى الامور على خلاف ما يراها عليه رجل آخر يتحرك بسرعة اخرى. اي انه ليس هناك «حق مطلق» وانما حقوق نسبية. وحدث تطور علمي عظيم في النصف الاول من هذا القرن بفعل تآلف العلوم الطبيعية مع التكنولوجيا والمشروعات الاقتصادية. وبقيت انماط الفكر في ميادين المعرفة الاخرى على حالها في القرن التاسع عشر مع بعض التعديلات. فقد شهد القرن الواناً من احياء النشاط الروحي. واستمر التيار المعارض للدين موجوداً. وبقيت الوجودية والماركسية والقومية تعبر عن نفسها بصور متطورة.

وبرز تيار فكري شق طريقه بقوة يصطلح على تسميته «باللامعقول»، بحث في الدوافع والحوافز والبواعث، وقدم العاطفة على التفكير والقلب على العقل، ومال الى عدم الثقة في نوع معين من التفكير المجرد الاستنباطي. ونظر الى الانسان على انه مخلوق معقد ينبغي ان ندرس سلوكه بغير افكار سابقة حول هذا السلوك وما فيه من خير او شر. وقد طرح بافلوف الروسي نظريته عن «فعل الشرط المنعكس». وجاء فرويد النمساوي بنظريته المعقدة حول الدوافع في السلوك. وتغلغل «اللامعقول» في الوعي الشعبي، وشاع في فلسفة معاني الالفاظ، وبين «الوضعيين المنطقيين» الذين اكدوا ان النوع الوحيد من المعرفة الصحيحة هي المعرفة التراكمية التي نجدها في العلوم الطبيعية. ويمثل «باريتو» اللاعقليين في القرن العشرين افضل تمثيل. وقد فصل في كتابه **العلم والمجتمع** المعقول عن اللامعقول في اعمال الناس، ووجد في سلوك الناس الاجتماعي جزءاً يعبر عن ميول خاصة سماها الرواسب، وجزءاً عن ميول اخرى سماها «الاشتقاق». ورأى ان ما يحرك الناس في المجتمع هي الرواسب التي ليس فيها الا النذر اليسير من المعقول.

انتشر اللامعقول الحديث انتشاراً واسعاً في الثقافة الغربية المعاصرة. وبرزت مشكلة العلاقة بينه وبين التقاليد الديمقراطية وطرق المعيشة والنظرة الى الكون. فالديمقراطية عقدت الامل على التغيير السريع الشامل من خلال تعليم الناس اجمعين على استخدام قواهم المفكرة الطبيعية، بينما

ينادي اللامعقول بالايمان بأن الناس لا يهتدون بعقولهم فحسب، وان البواعث والعادات وافعال الشرط المنعكسة التي ترشدهم في اكثر الاحيان لا يمكن ان تتغير بسرعة[١٣].

بقي ان نقول في هذا العرض الموجز لتطور الفكر الغربي الحديث، ان الثقافة الغربية باتت اليوم اكثر اتصالاً بالثقافات الاخرى، وان هذا الاتصال يفعل فعله فيها.

يمكننا ان نخرج من دراستنا للفكر الغربي الحديث بمجموعة نتائج ترشدنا في بحثنا عن علاقته بالتغيير في مجتمعنا العربي.

النتيجة الاولى تتعلق بجوهر الحضارة الغربية التي ترعرع فيها هذا الفكر. **فهذا الجوهر تكون من مباعث ايمانية ثلاثة** - كما يقول زريق - **اولها، ايمان بالعالم الطبيعي بأنه العالم الحقيقي** الذي يجب ان نصرف اليه اذهاننا ونصب فيه جهودنا. **وثانيها، ايمان الانسان بأنه اهم كائن في هذا العالم الطبيعي**، بل هو تاجه وغايته. **وثالثها، ايمان بالعقل بأنه ميزة الانسان ومصدر تفوقه وتفرده**، وهو الاداة التي بها يتوصل الى الحقيقة ويكون ذخيرته العلمية التي تؤلف لب حضارته وعنوان مجده. وقد فعل هذا الجوهر فعله في صنع تقدم الغرب ورسم صور الحياة في المجتمعات الغربية[١٤].

النتيجة الثانية تتعلق **بموقف هذه الحضارة الغربية والفكر الغربي من الحضارات الانسانية الاخرى**. فهو موقف **يقول بوحدانية الحضارة الغربية** وينكر ما قدمته الحضارات الاخرى. ويبرز هذا الموقف في تأريخ المفكرين الغربيين لحضارتهم. وقد لاحظ محمد حسين هيكل في تقديمه لكتاب **تكوين العقل الحديث** ان مؤلفه راندال لم يقف عند العصور الاولى من تاريخ الانسان الا عرضاً، ولم يقف كذلك عند الحضارات التي ظهرت خلال تلك العصور في مصر وفي الصين والهند. . . . . ، ولم يذكّر بجهود المسلمين في التطور الفكري للعالم. وكتب برنتون في ختام كتابه **افكار ورجال** انه عالج تاريخ الفكر في الغرب دون ان يذكر الا عرضاً شيئاً عن اية ثقافة اخرى لأن الغرب - على وجه الاجمال - لم يتأثر كثيراً بالثقافات الاخرى. وقد عمد توينبي الى تبيين خطأ هذا الموقف الغربي من الحضارات الاخرى في دراسته **دراسة في التاريخ**، وقصد ان ينشر كتاباً بعنوان **العالم والغرب** عام ١٩٦٠ منبهاً انه لم يقل «الغرب والعالم»، وأوضح ان الغرب حتى في اوج قوته لم يكن يوماً الممثل الوحيد على المسرح العالمي[١٥].

لقد فعل هذا الموقف الغربي من الحضارات الاخرى فعله في نظرة الغربي الى الآخرين، وفي سلوكه معهم، فتعامل بمقياسين وكال بميزانين. مقياس وميزان في وطنه ومجتمعه، ومقياس وميزان في اوطان الآخرين التي استعمرها ومجتمعاتهم. وقد لاحظ غوستاف لوبون وهو يكتب عن التربية

---

(١٣) المصدر نفسه، الفصل ١٤، ص ٦١٢ - ٦٥٥.

(١٤) زريق، **في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة واحوالها في الواقع الحضاري**، ص ٣٥٦.

(١٥) انظر: راندال، **تكوين العقل الحديث**؛ برنتون، **افكار ورجال: قصة الفكر الغربي**، الفصل ١٥، ص ٦٥٦، وتوينبي، **العالم والغرب**.

الانكلوسكسونية هذا الازدواج في مسلك الانكليزي.

النتيجة الثالثة تتعلق بدور هذا الفكر الغربي في العملية الغربية الاستعمارية وممارساتها. فقد اقترنت النهضة الاوروبية بالخروج الاوروبي الاستعماري الى مختلف القارات. وتطور الاستعمار الغربي منذ عصر الكشوفات الجغرافية مع حدوث الانقلاب التجاري ثم الانقلاب الميكانيكي، وبلغ ذروته في فترة الانقلاب الصناعي الذي «لعب دوراً خطيراً ومباشرا في التمكين للاستعمار». وقد جعل الاستعمار اوروبا قلب العالم ورأسه جغرافياً وسياسياً، وجعل «الرجل الابيض» يحاصر بقية الاجناس من خلف ومن قدام ومن خلاف. وتصرفت اوروبا في عصر الاستعمار كما لو كان «الجنس الابيض» وحده دون الجنس البشري كله خليفة الله في الارض. وعانى العالم منها الويلات(١٦).

كان الفكر الغربي يتفاعل مع العملية الغربية الاستعمارية، يؤثر فيها ويحركها ويتأثر بها. وقد عمل على تفسيرها وفي كثير من الاحيان على تبريرها. وبرزت فيه تيارات تتحدث عن «رسالة» الرجل الابيض وواجبه، وتردد قول كبلينغ الشهير «الشرق شرق والغرب غرب»، وسعت هذه التيارات الى فرض المفاهيم الغربية وطرائق الحياة الغربية بالقوة على «ذوي البشرة السمراء». وقام الخروج الاوروبي الى العالم على قاعدة العنف وقاعدة نهب ثروات الآخرين. وواجهت شعوب كثيرة ممارسات غربية في اوطانها تختلف تماماً عن تلك التي تجري في الغرب، ورأت بوناً شاسعاً بين المبادىء التي ينادي بها الفكر الغربي وبين تطبيقها في العالم.

النتيجة الرابعة تتعلق بتعدد التيارات والمذاهب والاتجاهات في هذا الفكر الغربي. فهو كما رأينا حافل بالمدارس الفكرية التي تكونت بفعل عوامل محددة. وقد قامت بين هذه المدارس تناقضات شديدة رأينا امثلة عليها في افكار اليمين وافكار اليسار. ونلاحظ ان افكار كل مدرسة ارتبطت بزمان معين ومكان معين، بحيث كان ممكناً الحديث عن **مدرسة انكليزية في العصر** الفيكتوري مثلاً، و**مدرسة فرنسية في** عصر الجمهورية الثالثة وهكذا. كما نلاحظ ان الصراع اشتد بين هذه المدارس في الغرب.

كان طبيعياً ان تبرز هذه المدارس المختلفة في المجتمعات التي تأثرت بهذا الفكر الغربي. ويلفت النظر ان انتقال الافكار الى هذه المجتمعات كان يأتي متأخراً عن ظهورها في مجتمعاتها احياناً، كما يأتي تالياً لظهورها احياناً اخرى.

النتيجة الخامسة تتعلق بما عاناه هذا الفكر من ازمات عبرت بمجموعها عن ازمة حادة تعيشها الحضارة الغربية. وقد بانت هذه الازمة الحضارية بوضوح غداة تفجر الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٤. وكان المنظر في ذلك العام كما وصفه دافيد تومسن في كتابه **تاريخ العالم من ١٩١٤ الى ١٩٥٠** «منظر عالم فيه درجة اوثق من التداخل الاقتصادي، مقترناً بفرقة سياسية اشد قسوة، وفيه تقدم اجتماعي واقتصادي بمعنى رفع مستوى الحياة والراحة مرتبط بتوترات نامية في داخل المجتمع بين رأس المال والعمل. وفيه تقدم

(١٦) انظر: جمال حمدان، **استراتيجية الاستعمار والتحرير** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٩).

مادي عظيم مرتبط بفقر وفوضى في شؤون الثقافة». ثم ظهرت الازمة بشكل حاد غداة تفجر الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩. وقد وصف تومسن الانحلال الثقافي في الغرب بين الحربين فتحدث عن وجود «عوامل في داخل كل امة قضت بالتدريج على وحدتها الثقافية وتكاملها الفكري وتجانسها الاجتماعي. فتميز العقد الثالث من القرن العشرين في المانيا بثورة اجتماعية جائحة حطمت كيان طبقتها الوسطى، وبانحطاط هبط بمدنها الكبرى الى مواخير للرذيلة. كما تميز في الولايات المتحدة بكل النقائص الاجتماعية التي صاحبت تجربة تحريم الخمور، وفي فرنسا بفضائح سياسية وبتدهور الروح الشعبية، وفي بريطانيا بمنازعات بين رأس المال والعمل... وفي الثقافة الاوروبية عامة بمحاولة التعبير المفتن عن الذات بطرق غير متزنة»[١٧]. وجاء انهيار عام ١٩٢٩ بصدمة بالغة القسوة. وبرزت النظم الفاشية في ايطاليا والمانيا واسبانيا.

اخذت هذه الازمة شكلاً اكثر حدة في اعقاب الحرب العالمية الثانية بعد بروز خطر الفناء بالسلاح النووي. ويصور لنا جوزف كاميللري هذه الازمة في كتابه **الحضارة في ازمة**، فيلقي عليها نظرة شاملة ويرى «بأنها اختلال توازن اساسي يحد بشدة ان لم يدمر نهائياً قدرة الانسان على التكيف البيولوجي والثقافي مع بيئته». وهذا الاختلال الاساسي ناجم عن اختلال التوازن النفسي والاجتماعي، واختلال التوازن البنيوي، واختلال التوازن الجهازي، واختلال التوازن البيئوي. وهو يتمثل بانحطاط الثقافة الصناعية وفوضى الاقتصاد العالمي والتخلف والتبعية البنيوية[١٨].

لم يعد الانشغال بهذه الازمة محصوراً بالمفكرين الغربيين كما كان عليه الحال في مطلع القرن بل امتد ليشمل المفكرين عموماً في عالمنا، وبخاصة بعد ان فشلت عمليات «التغريب» حيثما جرت، وبعد ان هددت الازمة العالم كله بخطر الفناء.

- ٣ -

لنا الآن بعد ان تعرفنا على الفكر الغربي الحديث وتطوره في مجتمعاته ان نسلط اضواء على عملية التفاعل التي تمت بين الحضارتين العربية والغربية في القرنين الاخيرين لنتعرف على الاحتكاك القوي الذي حدث بين مجتمعنا العربي والفكر الغربي.

ان تفاعل الحضارات خاصية اساسية من خواص الحضارة مستمدة من كيانها الانساني والاجتماعي، فلم يكن بدعاً ان يحدث التفاعل الذي نحن بصدد الحديث عنه. وحين ننظر في سبل التفاعل الحضاري ووسائله، نجد ان من هذه السبل الغزوات والحروب والفتوح، انتقال الاشخاص، والاشياء المادية، ونقل الافكار والآراء. ويلاحظ قسطنطين زريق وهو يدرس الظاهرة الحضارية «ان الاستعمار الحديث هو سبيل آخر من سبل التفاعل الحضاري له من خطورته في الحياة الحديثة، وبخاصة في حياة الشعوب التي خضعت لسيادة الدول الغربية ما يدعو الى ان نفرد له مقاماً خاصاً. فإن فيه غزواً وفتحاً وتسلطاً، وفيه انتقال اشخاص من مواطنهم الى البلدان المستعمرة حكاماً او تجاراً او مستوطنين مستقرين

---

(١٧) دافيد تومسن، **تاريخ العالم من ١٩١٤ ـ ١٩٥٠**، ترجمة حسن كامل ابو الليل (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [د.ت.])، ص ١٣٠.

(١٨) جوزف كاميللري، **ازمة الحضارة**، ترجمة فؤاد خوري (دمشق، ١٩٨٣).

مستعمرين، وفيه دوافع اقتصادية واغراض تجارية واطماع في الاستيلاء على المواد الخام وفي تسويق البضائع والمصنوعات، وفيه غير هذا وذاك وذلك من اسباب انطلاق الشعوب القوية للسيطرة على موارد الشعوب الضعيفة ومصائرها». وقد لاحظ زريق ايضاً ان **انواع الاستعمار واشكاله تعددت واختلفت طرق اساليبه**. فهناك **استعمار استغلالي** همه موارد البلد المستعمر واسواقه. وهناك **استعمار يجمع اصحابه الى هذا الاستغلال الاقتصادي فرض** «مدنيتهم» اعتقاداً منهم بأن لهم «رسالة تمدينية» خاصة. وهناك **استعمار استيطاني يطمع** اصحابه في احتلال البلدان احتلالاً دائماً وتوطين قسم من شعبهم فيها، وبتر اصولها الجنسية والتاريخية والثقافية وتحويلها الى جزء من «الوطن الام»(١٩).

يمكننا ان نلاحظ ونحن ندرس عملية التفاعل بين المجتمع العربي والفكر الغربي على مدى القرنين الاخيرين انها تمت عبر هذه السبل جميعها. وقد كان للاستعمار الغربي الحديث للوطن العربي مكانة خاصة بين هذه السبل. ومعلوم ان الحملة الفرنسية على مصر ثم بلاد الشام بدأت عام ١٧٩٨ وتلتها محاولة الانكليز احتلال رشيد عام ١٨٠٧. ثم تتالت غزوات الاستعمار الغربي الحديث في ثلاث موجات بدأت اولاها بالجزائر عام ١٨٣٠ وشملت عدن ثم ساحل الخليج، وتلتها الثانية عام ١٨٨١ وشملت تونس فمصر فالسودان فليبيا فالمغرب، ثم جاءت الثالثة عام ١٩١٤ وشملت بلاد الشام والعراق. **وقد عرفت اجزاء الوطن العربي كل انواع الاستعمار**، فعانت مصر مثلاً من الاستعمار الاستغلالي. وعانت تونس مثلاً من الاستعمار «التمديني». وعانت الجزائر وليبيا وفلسطين من الاستعمار الاستيطاني. ومارست هذه الانواع دول اوروبية لكل منها طابعها. فبريطانيا تخصصت في النوعين الاولين ومارستهما في مصر والسودان والعراق وشرق الاردن وجنوب الجزيرة العربية وساحل الخليج، وجربت النوع الثالث بالتعاون مع الحركة الصهيونية في فلسطين. اما فرنسا فمارست النوع الثالث في الجزائر والنوعين الاول والثاني في المغرب وموريتانيا وتونس وسوريا ولبنان. ومارست ايطاليا الاستعمار الاستيطاني في ليبيا واستعمرت الصومال. ويمكننا ان نضيف الى هذه الدول الثلاث اسبانيا التي احتلت الريف المغربي وضمت سبتة ومليلة واستعمرت الصحراء المغربية.

حين ننظر في سبل التفاعل الذي حدث بحثاً عن فاعلية كل سبيل، نركز انظارنا على البعثات والمدارس التبشيرية ووسائل الاتصال. وقد سبقت هذه السبل ممارسة الاستعمار الغربي المباشر، واستمرت اثناءه، وبقيت بعد انتهائه، وان تلت في ظهورها في الغالب الحملة الفرنسية. وقد كان محمد علي اول من اعتمد ارسال البعثات الى اوروبا في مطلع القرن التاسع عشر. وحرص الحكم الاستعماري الغربي على الاستمرار في سياسة ارسال البعثات التي تضم المتفوقين من الطلاب الى عواصم دوله المتحكمة. واستمرت ظاهرة البعثات الرسمية والدراسة في الغرب على صعيد غير رسمي بعد انحسار الموجة الاستعمارية.

وبدأ تأسيس المدارس التبشيرية في الوطن العربي قبل الغزو الاستعماري الاوروبي، وقد

---

(١٩) زريق، **في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة واحوالها وفي الواقع الحضاري**، ص ٢٢٠.

مهد له تمهيداً فعالاً. واستمر عمل هذه المدارس اثناء الحكم الاستعماري وتنامى دورها. كما استمر بعد استقلال البلاد العربية على حاله في بعض الاحيان، وضمن بعض الضوابط احياناً اخرى. وحين نقرن صفة التبشير بهذه المدارس فإننا نأخذ في الاعتبار الهدف الذي وضعه القائمون عليها نصب اعينهم حين اسسوها. وهو في كل الاحوال يقع ضمن رسالة «التغريب» سواء عن طريق غربي «ديني» او عن طريق غربي «علماني»، انطلاقاً من افكار «الرسالة التمدينية الغربية» و«الواجب التمديني» للرجل الابيض والاعتقاد «بوحدانية الحضارة الغربية». ونشير هنا الى مجموعة دراسات تناولت هذا الموضوع في مقدمتها دراسة عمر فروخ ومصطفى الخالدي **التبشير والاستعمار**.

كانت وسائل الاتصال محدودة اول الامر. وزاد انتقال الاشياء المادية من الغرب الى الوطن العربي تدريجياً. كما زاد انتقال الاشخاص مع تقدم المواصلات. وكان **الكتاب** ينتقل باعداد قليلة ثم جاءت **الصحافة** وانتشرت تدريجياً. حتى اذا دخلنا القرن العشرين بدأت **الاذاعة** تأخذ مكانها بين وسائل الاتصال الفعّالة، والى جانبها **السينما**. ثم رأينا هيمنة **التلفزيون** في النصف الثاني من القرن. وقد استخدم الاستعمار الغربي وسائل الاتصال هذه بمهارة في تفاعله في الوطن العربي والبلاد الاخرى. وبقي الغرب حريصاً على استخدامها في مرحلة ما بعد الاستعمار.

نشير ايضاً في معرض حديثنا عن سبل التفاعل الى الدور الخاص الذي قام به **الرحالة الغربيون** الذين زاروا الوطن العربي و**المستشرقون** الذين تخصصوا في دراسة المنطقة فيه. ونلاحظ ان حركة الكشف الجغرافي الغربي لمنطقتنا نشطت بعد الانقلاب الميكانيكي في اوروبا الذي دفع الاوروبيين الى البحث عن مواد خام واسواق جديدة. كما نشطت بفعل تقدم العلم في عصر التنوير. وقامت مؤسسات غربية رعت هذا النشاط. وقد اسهم هؤلاء الرحالة في تكوين صورة العرب في اذهان الغربيين. اما الاستشراق فيؤرخ لبدء وجوده رسمياً بصدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام ١٣١٢ بتأسيس عدد من كراسي الاستاذية في العربية واليونانية والعبرية والسريانية في عدة جامعات اوروبية. وقد تجاوز مع الزمن دراسة لغات المنطقة الى دراسة حضارتها واسهم في عصر الاستعمار الغربي في بلورة افكار محددة حول المنطقة، وفي نقل افكار غربية اليها[٢٠].

بقي ان نقول ان الحكم الاستعماري الغربي في الوطن العربي اعتمد هذه السبل جميعها وكانت ممارساته في حد ذاتها السبيل الاقوى لفرض افكاره ضمن عملية التغريب التي قام بها.

معلوم ان الحضارات تتبع سنناً معينـة في تواصلها. وللتفاعل الحضاري حين يحدث ظواهر محددة، منها ان التأثير يسري عادة من الحضارة الاقوى والارقى الى الحضارة الاضعف والاكثر

---

(٢٠) انظر: ادوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء**، ترجمة كمال ابو ديب (بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨١)، وانظر ايضاً: احمد صدقي الدجاني، **ليبيا قبل الاحتلال الايطالي او طرابلس الغرب في آخر العهد العثماني الثاني، ١٨٨٢ ـ ١٩١١** (بنغازي: المطبعة الفنية الحديثة، ١٩٧١)، ص ٢٩٥ للتوسع في موضوع الرحالة.

تخلفاً. والقوة هنا تعني القدرة الحضارية من حيث السيطرة على الطبيعة وانتظام المجتمع وتلبية حاجات العقل الى الفهم وحاجات النفس الى الايمان والتمتع بصور الجمال. ونلاحظ هنا ان الاستعمار الغربي حين تغلب بالقوة العسكرية على الشعوب الاخرى كان يملك هذه القدرة. كما نلاحظ ان التأثير الحضاري غدا في عصرنا، بسبب التقدم التقني، اعم نفاذاً مما كان في اي وقت مضى.

ومن هذه الظواهر ايضاً ان لقاء الحضارات لا يؤدي الى تأثير من جانب واحد فحسب بل الى تفاعل وتبادل، فليست اية حضارة، مهما كانت متخلفة عديمة التأثير في حضارة اخرى اسبق وارقى تتصل بها. ومنها ايضاً ان الحضارات حين تتواصل لا تسري بمجموعها من جانب الى آخر، بل تسري بعض عناصرها قبل بعض، والمنتجات المادية والفنون التقنية اسرع انتقالاً من العقائد والآراء والفنون في اغلب الاحيان. ومنها ايضاً ان مدى تأثر حضارة باخرى ونوعه ونتائجه مرتبط بموقفها من تلك الحضارة الاخرى فإذا كان اعجاباً وانبهاراً تهيأت لقبولها واقتباسها، واذا كان التطور الحضاري فيها متقارباً سهل القبول، وكذلك اذا كان المجتمع مطمئناً الى سلامته واثقاً بذاته مؤمناً بمصيره. والظاهرة الخامسة التي نراها مع قسطنطين زريق هي ان التواصل الحضاري يؤتي خير ثماره عندما يجري في جو من السلم والرضى والحرية والتفاهم، وانه يفسد ويتعطل ويُفسد ويُعطل حين يحدث في ظلال الحرب او بنتيجة قهر او فرض او كبت حين تنشأ في المجتمع المغلوب مواقع وعقد نفسية تقف دون التواصل الخيّر، وتعتري المجتمع الغالب عقد اخرى كعقدة التفوق تقلب التقارب تباعداً»[21].

حين ننظر في عملية تفاعل الحضارتين العربية والغربية في القرنين الاخيرين نجد انها جاءت في وقت كانت الحضارة الغربية فيه تملك القدرة الحضارية. وقد استخدمها الاستعمار الغربي الذي احتل الوطن العربي بالقوة. ونجد ان تبادل التأثير حدث ولكن نسبة تأثر العرب بالغرب فاقت نسبة تأثر الغرب بالعرب. ونجد ان المنتجات المادية الغربية انتقلت بسرعة، كما انتقلت بعض العقائد والآراء والفنون بسرعة ايضاً في قطاع مهم في المجتمع العربي. ونجد ان ردود فعل متباينة ظهرت حيال انتقال العقائد والآراء والفنون. فكان هناك رد فعل المنبهرين بالتقدم الغربي وكان هناك رد فعل الناقمين على التسلط الغربي الاستعماري. وواضح ان التفاعل لم يحدث في جو من السلم والرضى والحرية، ولم تتوافر له الى وقت قريب «الندّيَة» فحكمته عقد من الجانبين[22]. وهذا يفسر حدة المواقف المختلفة ازاءه هنا وهناك في الطرفين العربي والاوروبي.

معلوم ايضاً ان مواقف محددة تبرز في مجتمع الحضارة المتأثرة ازاء الحضارة المؤثرة وقد شرحها

(٢١) زريق، **في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة واحوالها وفي الواقع الحضاري**، ص ٢١٢ - ٢٣٨.

(٢٢) شرحنا فكرة «الندية» وشروطها المادية والنفسية في: احمد صدقي الدجاني، **الحوار العربي الاوروبي: وجهة نظر عربية ووثائق** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية العالية، ١٩٧٦).

دارسو الحضارات وفي مقدمتهم توينبي. فهناك موقف الرفض المطلق الذي تتخذه فئة لكل ما يأتيها من الخارج والحافز اليه عداء للحضارة الغازية وشك في نوايا ابنائها. وهو يتصف بقوة الايمان وشدة التعصب، ويدفع الى الانكماش والى الاكتفاء بالتراث واللجوء الى الماضي. وهناك موقف القبول المطلق لكل ما تأتي به الحضارة الجديدة. والحافز اليه الاعتقاد بأنه وحده كفيل بالحفاظ على الكيان ومسايرة الزمن وتحقيق التقدم. وهو يتصف ايضا بقوة الايمان وشدة التعصب، ويدفع الى الانغماس. ويلاحظ انه يغري بعض الحكام في اتخاذه.

بين هذين الموقفين المتناقضين مواقف مختلفة تتباين في مدى الرفض والقبول. وهذه المواقف هي الغالبة عند تواصل الحضارات وتفاعلها واليها تنتمي الكثرة من ابناء المجتمعات المتواصلة. وهي تتفق على الاخذ والاقتباس من الجديد والجمع بينه وبين القديم، وتقترن بين الاصالة والمعاصرة ولكنها تختلف احياناً في الهدف واحياناً في الاسلوب. فأما من حيث الهدف فهناك الذين يقبلون على بعض عناصر الحضارة المتفوقة المتغلبة لا من اجل القيم التي تمثلها هذه الحضارة، بل سعياً وراء وسائل قوتها ومصادر تغلبها لاستخدامها في الدفاع عن التراث وعن الاصالة. وهناك الذين يتحرون في الحضارة المؤثرة ما له قيمة ذاتية، ويقبل على اخذه واكتسابه عن رغبة واقتناع، آخذاً بعين الاعتبار ان اسباب القوة نابعة من التطور العقلي والقيم الصحيحة. واما من حيث الاسلوب فهناك من ينحو منحى التدرج والتطور، وهناك من ينشد الثورة والاسراع، ولكل منهما محاسنه ومساوئه[٢٣].

بقي ان نشير الى ان من نتائج التواصل الحضاري بين حضارة واخرى، حدوث تفاعل بين الحضارة المتأثرة وتراثها، يعبر عن استفاقتها ونهوضها وانبعاثها. وهو يمثل **تواصلاً زمانياً** يأتي عادة نتيجة لتواصل مكاني بين حضارتين متعاصرتين تتنبه به احداهما وتنهض بفعل الاخرى.

برزت جميع هذه المواقف في وطننا العربي حين احتك بالغرب وحدث التفاعل بين المجتمع العربي والفكر الغربي. وشقت لها تيارات فكرية واضحة. وبان هذا التفاعل بيننا وبين تراثنا في خضم انبعاثنا الجديد.

يمكننا ان نميز موقف الانكماش وتيار الرفض المطلق للحضارة الغربية في مجتمعنا العربي على مدى القرنين الماضيين. وقد استقطب قلة مؤمنة متعصبة رافضة، عبرت عن نفسها جيلاً بعد جيل في محاولات الانعزال عن التغير الحادث وفي «تكفير» من يقبل به، وضمت افراداً وجماعات وتنظيمات.

ويمكننا ان نرى بوضوح موقف الانغماس وتيار القبول المطلق للحضارة الغربية في مجتمعنا العربي على مدى القرنين الماضيين. وقد استقطب هو الآخر قلة مؤمنة متعصبة قابلة، عبرت عن نفسها جيلاً بعد جيل في محاولات تحويل مجتمعها الى مجتمع غربي مبنى ومعنى شكلاً ومضموناً. ولم

---

(٢٣) زريق، **في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة واحوالها وفي الواقع الحضاري**، ص ٢٣٨ - ٢٤٦.

تفتر في دعوتها الى «التغريب». ونلاحظ حرص دعاتها على استخدام مصطلحات الغرب ولغاته والاستشهاد بتاريخه. كما نلاحظ انبهار اصحاب هذا التيار بكل ما هو غربي، ووقوعهم تحت وطأة فكرة وحدانية الحضارة الغربية التي اعتقد بها خطأ بعض مفكري الغرب.

يلفت نظرنا هنا ان هذا الانغماس سرى في حدود ضيقة في جسم المجتمع، وقد عبرت عنه «عقدة الخواجة» واستخدام الالفاظ الاجنبية. وكم يبدو غريباً ان يعمد دعاته من المفكرين الى تعميم هذه الالفاظ، فيتحدثون عن «الرينياسانص» مثلاً وهم يقصدون النهضة او الانبعاث، مستشعرين عجزهم عن التعبير بلغتهم وملصقين هذا العجز بها. كما يلفت النظر ان «التخريب الحضاري» كان كبيراً حين تولى السلطة «مستغربون» ارادوا فرض افكارهم بالقوة. ونكتفي بالاشارة الى تجربتي اتاتورك وبهلوي المجاورتين للوطن العربي.

ما ايسر ان نميز الموقف الثالث الذي يقرن بين الاصالة والمعاصرة خلال القرنين الماضيين، فهو موقف الكثرة الغالبة. وقد لاحظ زكي نجيب محمود في بحثه عن حاضر الثقافة العربية انه «لو استثنينا عدداً قليلاً من رجال الفكر في الوطن العربي منذ ما يزيد على مائة عام، وهم اولئك الذين لا يجدون بأساً في ان ننقل الثقافة الغربية الحديثة بحذافيرها وبغير تحفظ او حذر، اقول اننا لو استثنينا ذلك العدد القليل من المتطرفين نحو الغرب، وجدنا الكثرة الغالبة من رجال الفكر حريصة كل الحرص على تثبيت الهوية القومية بكل الوسائل الممكنة من احياء التراث القديم ونشره على اوسع نطاق ممكن، والعودة بكل اخلاص الى الشريعة الاسلامية كما كانت في اصفى عصورها الاولى، الى الرغبة الشديدة في بعث الفنون الشعبية والادب الشعبي (الفولكلور)، والزهو بارتداء الملابس الدالة على الانتماء الى الوطن، واختصاراً فإن الكثرة الغالبة من المفكرين منذ ما يزيد على قرن من الزمان، لا تألو جهداً في ابراز الخصائص الذاتية بكل وسيلة ممكنة»[٢٤].

والحق اننا من خلال تأملنا في حياتنا الفكرية وتتبعنا لهذه التيارات الثلاثة فيها، نجد ان كثيراً من المفكرين والمثقفين انتقلوا بين المواقف الثلاثة وتبنّوا كلاًّ منها لفترات متباينة. ويمكن ان نرى قاعدة غالبة تحكم هذا الانتقال، فيتخذ المفكر او المثقف موقف الانكماش او موقف الانغماس في اوائل تفتحه، بحسب الظروف المحيطة به، ويتطرف في التعبير عنه، فيتخذ التعبير شكلاً حاداً صارخاً. ثم يتدرج في الانتقال من احد هذين الموقفين الى الموقف الثالث الذي يجمع بين الاصالة والمعاصرة ويعمل لبناء الحضارة. ولا يستثنى من هذه القاعدة الغالبة الا قلة بقيت اسيرة فكرة ثابتة متسلطة عليها تبقيها منكمشة او منغمسة.

يهمنا هنا ان نلاحظ حقيقة ان الموقفين الاول والثاني يلتقيان في كون كل منهما رد فعل على فعل الحضارة الغازية. بينما يمثل الموقف الثالث في كنهه فعلاً بذاته يستجيب لتحدي فعل الحضارة الغازية. وهذا هو جوهر الفرق بينه وبينهما. ونلاحظ ايضاً حقيقة ان الموقفين الاول والثاني يعتمدان النقل والتقليد بينما يعتمد الموقف الثالث الابداع، ولذا وصفناه بالبناء والفعل. وطبيعي ان يكون الانتقال من التقليد الى الابداع ومن التطرف الى التوازن حين يعتمد منطق الفعل.

---

(٢٤) محمود، هموم المثقفين: بحث في معالم الفكر الحديث، ص ٧٧.

بقي ان نقول ونحن «نحلل ونشرح» عملية التفاعل توطئة لتتبع اجيال المثقفين الذين انغمسوا فيها، ان الباحثين اختلفوا في تسمية المواقف الثلاثة وفي وصفها. وقد عمد بعضهم الى التحدث عن تيار ديني وآخر ليبرالي وثالث تقدمي، ولم يحدد مدلولات المصطلحات الثلاثة، الامر الذي يحدث خلطاً ولا يوضح المقصود. فبين مفهوم الليبرالية ومفهوم التقدمية ارضية مشتركة. وقد اتصف دعاتها في كثير من الاحيان بالتدين، ويبدو ان العلة هنا هي في اعتماد منظار «ايديولوجي» في تحديد المصطلحات. ويمكننا ان نحدد اساس اختيار التسمية التي نعتمدها بربطها بعملية التفاعل التي تتضمن في طياتها تحدياً واستجابة. فيكون الموقف الاول انكماشياً ويكون الموقف الثاني انغماسياً ويكون الموقف الثالث استجابة فاعلة.

- ٤ -

نصل الى الجزء الاخير من هذا البحث، وهو الخاص «بالتعرف على اجيال المثقفين العرب المتتالية التي انغمست في هذه العملية الكبرى، وعلى اتجاهاتهم السياسية والايديولوجية».

لقد تتالت هذه الاجيال على مدى قرنين من الزمان، وهذه حقبة ليست قصيرة حفلت بالاحداث في المنطقتين الغربية والعربية وماجت بالافكار. فكيف نعرض حصيلتها بحيث نأخذ في الاعتبار «الحركية» التي تتميز بها عملية التفاعل وهي بطبيعتها «عملية حركية»؟ وبحيث نوجز بلا اخلال انسجاماً مع حدود هذه الدراسة؟

في رأينا ان عرض حصيلة المرحلة وتصنيف اجيال المثقفين يجب ان يأخذ في الاعتبار ما يلي.

اولاً: التمييز بين مراحل متتالية في هذا المدى الزمني، لكل منها خصائصها ومميزاتها. فالمرحلة الاولى تمتد بين الحملة الفرنسية لمصر والحرب العالمية الاولى (١٧٩٨ - ١٩١٤)، وهذه فترة طويلة تتالت فيها عدة اجيال. والمرحلة الثانية هي فترة ما بين الحربين العالميتين (١٩١٤ - ١٩٤٥). اما المرحلة الثالثة فهي فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية منذ عام ١٩٤٥ وقد ظهر فيها جيلان.

يمكننا ان نلاحظ هنا ان طابع المرحلة الاولى كان مواجهة الغزو الاستعماري، واصبح في المرحلة الثانية النضال ضد الاستعمار، ثم اصبح في المرحلة الثالثة وبعد تدفق موجة التحرير بناء الاستقلال.

ثانياً: وجود تباين في الظروف المحيطة بين الأجزاء العربية في هذه المراحل، كان له اثره في عملية التفاعل التي حدثت. فقد احاطت بمصر في المرحلة الاولى ظروف خاصة بعد فشل الحملة الفرنسية، حيث اسس محمد علي دولته، واستقل عملياً عن الآستانة وتقدم في بناء دولة متسعة. ولم تلبث مصر ان وقعت في عهد خلفائه تحت وطأة الاحتلال البريطاني منذ عام ١٨٨٢، وفرضت عليها الحماية عام ١٩١٤، فانتهت رسمياً وعملياً تبعيتها للدولة العثمانية. اما بلاد الشام والعراق وطرابلس الغرب فكانت محكومة حكماً مباشراً من قبل الآستانة. وقد ركزت الدول الغربية

الاستعمارية على محاولات النفاذ اليها. وكانت الجزائر تناضل قوات الغزو الفرنسي التي جاءت اليها منذ عام ١٨٣٠. وقد تعرضت لاستعمار استيطاني بشع. ولم تلبث تونس ان تعرضت للاحتلال الفرنسي منذ عام ١٨٨١. اما المغرب فكان له وضع آخر حتى عام ١٩١٢. وكانت بريطانيا قد بدأت في احتلال اطراف الجزيرة العربية منذ عام ١٨٣٩.

تشابهت الظروف المحيطة بالاجزاء العربية في المرحلة الثانية من حيث معاناتها جميعاً من التسلط الاستعماري، وان اختلفت في درجة ممارسة الحكم الذاتي. فقد حصلت مصر مثلاً على استقلال منقوص منذ اوائل العشرينات. بينما استهدفت الغزوة الصهيونية فلسطين بقوة بعد وقوعها تحت السيطرة البريطانية. وعانت الجزائر وليبيا من الاستعمار الاستيطاني. وبقي هذا التشابه في المرحلة الثالثة من حيث انطلاق الاجزاء العربية للتحرر من الاستعمار، وان سبقت بعض الاجزاء في حصولها على استقلال اجزاء اخرى، واختلفت درجة النمو بين جزء وآخر.

كان لا بد لتباين الظروف هذا ان يعكس نفسه على الافكار المطروحة في كل جزء. وكان لا بد لاختلاف الدول الاوروبية التي تمارس الاستعمار ان يترك آثاراً على البلاد المستعمرة ويظهر في الافكار المطروحة ايضاً. فللاستعمار الفرنسي طابعه المختلف عن الاستعمار البريطاني وعن الاستعمار الايطالي، والقضايا التي برزت في هذا الجزء العربي تختلف في وقت طرحها وفي درجتها عن بروزها في جزء آخر.

ثالثاً: حدوث تطور في افكار كل جيل من اجيال المثقفين العرب خلال فترة عطائه. وظهور هذا التطور بوضوح على مسيرة قادة الفكر. وقد أشرنا الى انتقال عدد منهم من موقف الانكماش الى موقف الانغماس احياناً، الى موقف الاستجابة في غالب الاحيان. وفرق واضح بين طه حسين في الثلاثينات وبين طه حسين في الستينات. وبين زكي نجيب محمود الخمسينات وزكي نجيب محمود السبعينات. وقد حدث هذا الفرق بفعل هذا التطور. وطبيعي ان يؤخذ في الاعتبار.

رابعاً: حدوث تطور في الافكار على صعيد الغرب بفعل تغيرات مهمة جرت هناك. وقد تتبعنا في الجزء الاول من هذا البحث ملامح هذا التطور، ورأينا ظهور افكار الحرية والوطنية والقومية والاشتراكية والحضارة، والمادية والاحياء الروحي، والمعقول واللامعقول. وقد عكس هذا التطور نفسه في عملية التفاعل. فكان ما لفت انتباه جيل رفاعة ومبارك من هذه الافكار مختلفاً عما لفت انتباه جيل العقاد مثلاً.

خامساً: تدرج عملية الاحتكاك الذي حدث نحو النضج والاتساع في هذه الفترة الطويلة وهو يعبر مرحلة الى اخرى. ويمكننا ان نلاحظ انه بدا حديثاً ومقتصراً على قلة في المرحلة الاولى. ثم نراه ينضج ويتسع في المرحلة الثانية، ليصبح اكثر نضجاً واكثر اتساعاً اليوم بفعل ثورة الاتصال في عالمنا.

سادساً: حدوث تغير في نظرة الغرب الى الوطن العربي والى نفسه خلال هذه الفترة. وقد أسهم في هذا التغير طول عملية التفاعل، الامر الذي اتاح فرصة تعميق المعرفة، وما عانته

الحضارة الغربية من ازمة مما دفع بعض المفكرين الغربيين الى اعادة النظر في بعض الافكار السائدة. ونلاحظ ان الطابع الغالب على الغربي في المرحلة الاولى كان طابع الاستعلاء وقد حكمه الاعتقاد بوحدانية الحضارة الغربية. وقد اهتزت هذه النظرة الاستعلائية في المرحلة الثانية، ونبّه بعض فلاسفة التاريخ الغربيين الى حقيقة تعدد الحضارات، وبرز مثلاً نموذج غاندي ممثلاً لحضارة اخرى. ولم تلبث ان بدأت تتغير عند بعض القطاعات في المرحلة الثالثة بعد ان عمت موجة التحرير وتفاقمت الازمة التي تعاني منها الحضارة الغربية، وشرعت نظرة «النديَّة» في البروز تدريجيا ولكن التغير ما زال محدوداً. ويمكننا ان نلاحظ ذلك في «الاستشراق» المعاصر. ولا بد من ان نشير هنا الى ان الاستشراق في رحلته التي امتدت قروناً مثّل كما يقول ادوارد سعيد في ختام دراسته له «اخفاقاً انسانياً بقدر ما مثل اخفاقا فكرياً... لأنه اخفق في توحيد هويته بالتجربة الانسانية. وأخفق ايضا في رؤيتها كتجربة انسانية. ويمكن الأن تحدي التسلط العالمي للاستشراق ولكل ما يمثله، اذا كان بمقدورنا ان نفيد من الارتقاء العام لعدد كبير من شعوب الارض الى درجة الوعي السياسي والتاريخي في القرن العشرين»[25].

سابعاً: حدوث نمو متسارع لشريحة المثقفين في المجتمع العربي خلال هذه الفترة، بفعل انتشار التعليم وظهور الصحافة وتطورها وتعميم وسائل الاتصال الاخرى. وقد اتسعت دائرة «التفاعل» بفعل ذلك. ويمكننا ان نلاحظ الفرق الكبير بين نسبة المنشغلين بالافكار من المثقفين في المجتمع في بدايات المرحلة الاولى ثم في المرحلة الثانية وبين ما هي عليه اليوم. وقد أعطى هذا الاتساع عمقاً لعملية التفاعل.

لنا الآن ان نتعرف على اجيال المثقفين في المرحلة الاولى. ونلاحظ بداية ان هذه المرحلة شهدت انشغال الفكر العربي بالتصدي للاستبداد الذي عانت منه الامة العربية ابّان عهود الانحطاط، وبمواجهة الغزو الاستعماري الغربي للوطن العربي، وبالقضاء على التأخر والتخلف اللذين ظهرا في المجتمع العربي.

لقد أحس الجبرتي في مصر بالهوة التي تفصل بين الغرب والعرب حين أرّخ للحملة الفرنسية على مصر. واتصل حسن العطار بعلماء الحملة الفرنسية فاعترته الدهشة ثم الاعجاب، وقرر «ان بلادنا لا بد من ان تتغير احوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها». وأقدم محمد علي بعد فشل تلك الحملة وتوليه امور مصر على ارسال البعثات العلمية الى الديار الاوروبية والى فرنسا بالذات لتحصيل العلوم.

كان رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) ابرز من ظهر في الجيل الاول من المرحلة الاولى. وقد سافر الى باريس شاباً دون الثلاثين وامضى فيها خمسة اعوام ثم عاد بعد ان تعرف على الفكر الفرنسي ليقوم بدوره في مجتمعه فيصبح رئيساً لمدرسة الالسن عام ١٨٣٦ ويؤلف عددا من الكتب ويترجم.

انشغل الطهطاوي **بمسألة التقدم** وتساءل كيف تنهار الحضارة ولماذا؟ وكيف تبنى؟ وكيف

---

(٢٥) سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء**، ص ٣٢٥.

السبيل الى التمدن والتقدم؟ وعرض آراءه حول التقدم في كتابي **تخليص الابريز في تلخيص باريز**، **ومناهج الالباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، فركز على اهمية «المعرفة» ملاحظاً ان «سائر العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الافرنج مجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئاً فهو دون من أتقن الشيء، وكلما تكبر الانسان عن تعلمه مات بحسرته». وأوضح ان البلاد الاسلامية باتت محتاجة الى البلاد الغربية «في كسب ما لا تعرفه، وأنه ينبغي لأهل العلم حث جميع الناس على الاشتغال بالعلوم والفنون والصنائع النافعة، فإن هذه العلوم هي التي تقود الى التمدن». وحدد الطهطاوي واسطتين مقومتين لكمال التمدين والعمران هما تهذيب الاخلاق و«المنافع العمومية» التي هي تقدم الصناعة والتجارة. وأوضح ان اخذ المنافع العمومية لا يعني خروجاً عن دائرة السلف[٢٦].

اهتم الطهطاوي **بفكرة الديمقراطية**، وعرف بها كما رآها في فرنسا اثناء ثورة ١٨٣٠، وحرص على ان يوصل ما رآه، وكأنه يدعو قومه الى اعمال الفكر كي يختاروا ما يناسبهم. وركز الطهطاوي على وجوب اشتراك الشعب في الحكم، واهمية تربية البنين والبنات، وضرورة محبة الوطن التي هي اساس الفضائل السياسية.

عالج علي مبارك (١٨٢٤ ـ ١٨٩٣) **قضية التقدم**، وركز هو الآخر على اهمية **المعرفة**. ورأى ان «اتساع دائرة العلم والمعلومات» هو الذي نقل البلاد الاورباوية من حالة التوحش والخشونة الى درجات الكمال والسيطرة والاعتبار، والى نمو سبل الثروة وزيادتها وحصول التقدم في الفلاحة والتجارة والصناعة والملاحة. وقد قرر في روايته **علم الدين** ان الشرق لا يعرف الا القليل عن نفسه ولا يعرف شيئاً خارج نفسه، اما الغرب فيعرف كل شيء عن نفسه كما يعرف الكثير عن الشرق[٢٧].

اعتقد علي مبارك بوجود علاج لما يعانيه الشرق، خطوته الاولى ان يدرك بأنه اسير تقليد ديني جامد وعقيم وليس اسير دين، وان التقدم لا يمكن ان يكون الا مادياً، وهو عملية متدرجة اساسها التعليم في مختلف العلوم والبحث المتواصل لتطوير هذه العلوم أكثر فأكثر. وقد وصل بطله علم الدين الى ان التغيير يأتي فقط مع الحركة. ولاحظ ان المجتمع المتقدم يفيض **بالنشاط** وعقلية الناس فيه تتصف **بحب الاستطلاع والاستقصاء**. وأوضح علي مبارك ان العلم والعدل هما اساس التقدم وان الجهل والظلم هما اصل التقهقر. وعبر عن قناعته بأن التقدم المادي تقاضى سعره الباهظ واملى عادات او اعراف او مؤسسات معينة ليس بالضرورة ان تكون ايجابية كلياً، وان بوسع الشرق ان يقرر ما يريد ان يأخذه من اوروبا وما يرى تركه ضرورياً.

برز من الجيل الاول في تونس الشيخ محمود قبادو (١٨١٣ ـ ١٨٦١) وانشغل بمسألة التقدم.

---

(٢٦) رفاعة رافع الطهطاوي، **الاعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣).

(٢٧) وداد القاضي، «الشرق والغرب في كتاب علم الدين لعلي مبارك،» في: مروان بحيري، معدّ، **الحياة الفكرية في المشرق العربي، ١٨٩٠ ـ ١٩٣٩**، ترجمة عطا عبد الوهاب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٣٥.

ودعا الى نقل العلوم كي يعبر المسلمون الهوة التي تفصل بينهم وبين الفرنجة في الغرب. واعتقد ان الاسلام حين يتطور ذاتياً ينبغي ان يخضع لمنطقه الخاص ولقوانين تقدمه الذاتية لا لعمليات «زرع» خارجية[٢٨].

برز من هذا الجيل الاول ايضاً خير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٩٠) رجل فكر ورجل دولة و ربط بين **التقدم العمراني وبين العدل والحرية**، مضيفاً الى العناصر المادية الخالصة التي دعا قبادو الى اخذها عن الفرنجة عنصراً جديداً قوياً يرفد تلك، هو «التنظيمات الدنيوية». وقد أصدر كتابه المهم **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك** بحاضرة تونس عام ١٨٦٧. وتصدى فيه لقضية اصلاح نظام الحكم في البلدان العربية الاسلامية، وقضية الاقتباس عن الغرب، وأراد منه اغراء رجال السياسة والعلم بإلتماس الوسائل الموصلة الى حسن حال الامة الاسلامية وتنمية اسباب تمدنها، وتحذير الغافلين من كرام المسلمين من تماديها في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا. وقد بحث خير الدين في جواز الاقتباس عن الغرب، وماذا نقتبس وكيف نقتبس. وتوصل الى صلاحية الشريعة الاسلامية والى ضرورة الغاء الحكم المطلق واعتماد الحكم المقيد بقانون. وقد قدم في كتابه مشروعاً لحلول مشكلة الحكم المطلق الاستبدادي، ومشكلة التخلف والانهيار العمراني، ولمشكلة التعامل مع الحضارة الغربية. وتقوم هذه الحلول على اعتماد نظام مقيد بالشرع والقانون والعدل، وبناء نظام عصري تكون فيه الحرية شرطاً لازدهار الاقتصاد والعمران، وتمثل حضارة اوروبا واخذ ما يفيدنا منها[٢٩].

يمكننا ان نلاحظ هنا وجود تشابه بين مصر وتونس في استقلالهما الفعلي عن استانبول، وانشغال حكامهما بمواجهة اخطار الغزو الاستعماري الغربي. وقد صدر في كل منهما نظام اساسي في تلك الفترة وهذا ما يفسر تشابه ما طرحه الجيل الاول في كل منهما. وحين ننظر في الاجزاء العربية الاخرى نجد ان انشغال هذا الجيل الاول في بلاد الشام التي كانت تتبع استانبول مباشرة تركز هو الآخر على مسألة التقدم. وقد كتب فرنسيس مراش (١٨٣٩ ـ ١٨٧٤) **غابة الحق** داعياً الى اليقظة ومقارعاً الاستبداد بقالب خيالي. «وانشئت الجمعية السورية في بيروت عام ١٨٤٧ بمعونة المبشرين الاميركان لغرض نشر العلوم وترقية الفنون بين ابناء العربية. ونجد في مأثوراتها خطبة لليازجي في علوم العرب واخرى في تعليم النساء لبطرس البستاني». ونلاحظ اهتمام هذا الجيل بالمعرفة. وقد تأسست الجمعية العلمية السورية عام ١٨٥٧ فتابعت النهوض بالدعوة الى المعرفة، وكانت مظهراً من مظاهر الوعي. كما نجد ان طرابلس الغرب شهدت في تلك الفترة ظهور السنوسية التي لم تكن قد احتكت بعد بالغرب.

شهد الربع الاخير من القرن التاسع عشر بروز جيل آخر من المثقفين العرب الذين احتكوا

---

(٢٨) فهمي جدعان، **اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ١١٨.

(٢٩) خير الدين التونسي، **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**، تقديم وتحقيق المنصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢).

بالفكر الغربي. وكانت منطقة الوطن العربي تموج بأحداث، فقد تولى السلطة في استانبول السلطان عبد الحميد الثاني عام ١٨٧٦ وحكم ثلث قرن، وظهر في الدولة العثمانية، بعض رجال الاصلاح وازدهرت الحياة الفكرية، وتوزع الحاكم بين متطلبات دفع الاخطار الخارجية وبين متطلبات الاصلاح الداخلي، فوقع في مهاوي الاستبداد. وتفاقمت الاخطار الخارجية ودخل الغزو الاستعماري الاوروبي مرحلته الثانية باحتلال فرنسا تونس عام ١٨٨١ وبريطانيا مصر عام ١٨٨٢، واتسع نطاق دائرة المثقفين في الوطن العربي وزاد عدد من تعلموا في اوروبا مبعوثين من بلادهم، وعدد من درس في المدارس التبشيرية الغربية. كما زاد عدد الصحف والمطبوعات.

كان على هذا الجيل ان يناضل ضد «الاستبداد» وضد «الاستعمار» في وقت واحد. ويتابع النضال من اجل التقدم والمعرفة. فقد جاء في «زمن الاستعمار» على حد تعبير جمال الدين الافغاني «وزمن تحرير الارقاء واساءة الاحرار».

انشغل الافغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) في البحث عن اسباب الانحطاط، وتوصل الى وجود اسباب داخلية واخرى خارجية. ودعا الى معالجة هذه الاسباب لتحقيق التقدم، وتصدى للرد على الدهريين ساعياً لاصلاح العقيدة ورافضاً المذهب المادي ومعتقداً «ان الدين قوام الامم وبه خلاصها وفيه سعادتها وعليه مدارها». وعمل بدأب على مقاومة الزحف الاستعماري واطلق دعوته لمسلمي العالم ان يتحدوا في مواجهته، وان يلموا الشمل. وسعى الى الرقي والتقدم. وحين احتل الانكليز ارض مصر رحل عنها جمال الدين وأصدر مع محمد عبده الذي نفي هو الآخر **العروة الوثقى** ناطقاً بالدعوة الى مقاومة الموجة الاستعمارية العارمة التي اخذت تطغى على اقطار الشرق بعامة، والى تحرير مصر من الاحتلال البريطاني بصفة خاصة(٣٠).

برز في هذا الجيل الثاني عدد من المفكرين والمثقفين حملوا شعلة التنوير وراية مقاومة الاستعمار ومقارعة الاستبداد. ومن بين هؤلاء محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ - ١٩٠٢) وعبدالله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٧) وعلي يوسف (١٨٣٦ - ١٩١٣) وحسين الجسر (١٨٤٥ - ١٩٠٩)، ورجال الجمعيات في بلاد الشام، ومصر والعراق وطرابلس الغرب ومن بينهم بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) وابراهيم اليازجي (١٨٤٧ - ١٩٠٦).

لا يتسع المجال هنا لعرض افكار هؤلاء المفكرين واحداً واحداً، ولذا نكتفي باجمال عطائهم في نقاط. ونلاحظ بداية ان بعض هذا العطاء تميز بالرد على الغزو الفكري الغربي، وأخذ موقف الدفاع الفكري. فهذا جمال الدين يرد على الدهريين، وهذا محمد عبده يرد على منتقدي الاسلام ومنهم ارنست رينان، وهذا قاسم امين يرد على داركور الذي اصدر كتاباً عن المصريين عام ١٨٩٣ وصفهم فيه بالتأخر، واخذ عليهم حجبهم لنسائهم عن موارد العلم وميادين الحياة، وربط ذلك بالعقيدة الاسلامية، فرد قاسم امين عام ١٨٩٤ بالفرنسية بكتاب عنوانه **المصريون**، وهذا حسين

---

(٣٠) جمال الدين الافغاني، **الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني مع دراسة عن الافغاني الحقيقة الكاملة**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٨).

الجسر يرد على النظريات الغربية بتبيين حقيقة الديانة الاسلامية وكتابة **الحصون** للمحافظة على العقائد(٣١).

نلاحظ ايضاً ان هذا العطاء **استهدف مقارعة الاستبداد**. وقد تجلى، كأوضح ما يكون في كتاب الكواكبي **طبائع الاستبداد**. كما **استهدف مقاومة الغزو الاستعماري والاستعمار ومراقبة الخطر الاوروبي**، وقد جاء في اهداف جمعية تشكلت في طرابلس الغرب في تلك الفترة «يجب على كل عضو ان يعلم كل من له طمع في بلادنا ولاسيما تصرفات الجمهورية الفرنساوية في تونس والجزائر».

ركّز هذا العطاء ايضاً على ضرورة تحقيق التقدم بتحكيم العقل، وسعى الى التحرر على عدة صعد، وأكد على اهمية الانتماء.

يمكننا ان نميز جيلاً ثالثاً من المثقفين ظهر على مسرح الاحداث في مطلع القرن العشرين، وهو آخر اجيال المرحلة الاولى. وقد عبر هذا الجيل عن فترة دقيقة مرت بها منطقة الوطن العربي، شهدت الانقلاب الدستوري على عبد الحميد في استانبول، وشراسة الغزو الاستعماري الغربي الذي احتل ليبيا عام ١٩١١ والمغرب عام ١٩١٢، ونشوب الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٤ وفرض الحماية البريطانية على مصر في ذلك العام، واحتلال بريطانيا وفرنسا بلاد الشام والعراق بعد قيام الثورة العربية في الحجاز عام ١٩١٦، وانحلال الدولة العثمانية، وتسويات مؤتمر فرساي عام ١٩١٩ بعد انتهاء الحرب.

نما عدد المثقفين في هذا الجيل، وتعددت اهتماماتهم، وعبرت النهضة الفكرية عن نفسها في هذه الفترة بنهضة سياسية، وقويت الدعوات الى الحرية السياسية والحرية الاجتماعية. ويمكننا ان نشير الى بعض اسماء رواد هذا الجيل. فقد برز مصطفى كامل في مصر (١٨٧٤ ـ ١٩٠٨) داعياً الى الوطنية وبلغ ذروة عطائه في مطلع القرن. وبرز ايضاً عبد العزيز جاويش (١٨٧٦ ـ ١٩٢٩) واحمد لطفي السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣). وممن برز في سوريا ولبنان والعراق طاهر الجزائري (١٨٥٢ ـ ١٩٢٠) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) وعبد الحميد الزهراوي (١٨٧١ ـ ١٩١٦) ورفيق العظم (١٨٦٧ ـ ١٩٢٥) ومحمد جمال الدين القاسمي (١٨٦٦ ـ ١٩١٤) ومحمد كرد علي (١٨٧٦ ـ ١٩٥٣) وعبد القادر المغربي (١٨٦٧ ـ ١٩٥٦) وشكيب ارسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦) وصدقي الزهاوي (١٨٦٣ ـ ١٩٣٦) وجرجي زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤) ويعقوب صروف (١٨٥٢ ـ ١٩٢٧) وشبلي الشميل (١٨٥٤ ـ ١٩١٧) وفرح انطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) وآخرون من الشعراء والادباء وقد اسهم هؤلاء جميعاً في حركة اليقظة.

تبلورت في هذه الفترة بشكل واضح بعض الافكار التي فعلت فعلها في الحياة العربية، وذلك بعد ان نضجت مكوناتها ووجدت الظروف المناسبة لظهورها. ومن بين هذه الافكار فكرة الوطنية التي تحدث عنها الجيل الاول بشكل عام. وجاء مصطفى كامل في مصر ورجال الجمعيات

---

(٣١) زكي نجيب محمود، **من حياتنا العقلية** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩)، ص ٤٦.

في بلاد الشام ليبلوروها. وقد مرت عملية البلورة بنقاش احتدم حول دائرة الانتماء. ونلاحظ ان فكرة الجامعة الاسلامية التي ناسبت ظروف الربع الاخير من القرن التاسع عشر ومتطلبات التصدي للغزو الاستعماري الغربي كمنت لتبرز كمكمل لها فكرة القومية العربية وفكرة الوطنية القطرية. وقد تردد تعبير الوطنية بكثرة على لسان مصطفى كامل الذي وصفه احمد لطفي السيد بقوله في رثائه «كان شعاره الوطنية ووسيلته الوطنية، وكتابته الوطنية وحياته الوطنية حتى لبسها ولبسته..» ولم يلبث احمد لطفي السيد ان بلور مدلولها في «المصرية». وناقش العرب في بلاد الشام بعد الانقلاب الدستوري مسألة انتمائهم العثماني وحسم النقاش بعد بروز نزعة التتريك عند جمعية الاتحاد والترقي التي تولت السلطة في استانبول، وانتهى الى التأكيد على الانتماء القومي. واستخدم بيان الشريف حسين عام ١٩١٦ الداعي للثورة تعبير «القومية العربية». ولم تلبث التجزئة التي فرضت على بلاد الشام في اعقاب الحرب ان هيأت الجو لبروز فكرة الوطنية هناك مقترنة بالفكرة القومية[٣٢].

طرحت في هذه الفترة بشكل واضح فكرة العدل الاجتماعي واستخدم تعبير الاشتراكية. وكان الكواكبي قد قرن بين الاستبداد الاجتماعي والاستبداد السياسي الذي يحميه بقلاعه ودعا الى تثبيت العدل والمساواة، استمراراً لدعوة الرواد الاوائل. وجاء شبلي شميل فوضع منهجاً للاشتراكية عام ١٩٠٨ ودعا لها. وقد عنت عنده التقدم الاجتماعي واعتماد منهج الفكر العلمي ورفض التعصب الطائفي والتعصب القومي، والتشديد على الوحدة الاجتماعية، وتأمين المساواة في الاجور، وفصل الدين عن الدولة. واعتبر فرح انطون ان الاشتراكية دين الانسانية ودعا للعلم والفلسفة وعرّف بأفكار ماركس ونيتشه وتولستوي، ودعا الى تأسيس دولة علمانية وقيام نظام اشتراكي يحقق التحرر من الظلم الاجتماعي والتفاوت الاقتصادي[٣٣].

نضجت في هذه الفترة ايضاً فكرة الديمقراطية، وكانت قد سبقت فكرة الاشتراكية في الظهور. ونذكر ان الرواد الاوائل تحدثوا عن الشورى والعدل والحرية السياسية. وقد بلغ الوعي الشعبي بقضية الديمقراطية في مطلع القرن درجة لم يصلها من قبل، حيث بلور النضال ضد الاستبداد هذا الوعي وعمّقه. ولم يعد الانشغال بهذه القضية محصوراً على رجال الفكر او مقصوراً على النخبة، بل اصبح عاماً بصورة تحدث لأول مرة منذ بروزها، كما أوضحنا في دراستنا «لتطور مفاهيم الديمقراطية في الوطن العربي»[٣٤]. وجرت محاولات جادة لتأصيل قضية الشورى.

نصل في تتبعنا اجيال المثقفين العرب الى مرحلة ما بين الحربين العالميتين، التي احتدم فيها نضال العرب ضد الاستعمار الغربي. وقد شهدت هذه المرحلة واقعاً سياسياً جديداً على الصعيدين

---

(٣٢) توفيق علي برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠).

(٣٣) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٤١٣.

(٣٤) احمد صدقي الدجاني، «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٦٢ (نيسان / ابريل ١٩٨٤)، ص ٦٩ - ٩٢.

القومي والدولي. فأحكمت الدول المستعمرة تجزئة الوطن العربي. وحاولت إحكام السيطرة عليه. وبانت ملامح الاقطار العربية التي ستستقل في اعقاب الحرب العالمية الثانية. وحدثت في الغرب ازمة الديمقراطية والازمة الاقتصادية الكبرى، وقامت الانظمة الفاشية في بعض دول اوروبا، كما قام النظام الاشتراكي الماركسي في الاتحاد السوفياتي.

لقد تراكمت الدعوات الى الحرية السياسية والحرية الاجتماعية التي انطلقت على مدى قرن لتتفجر ثورة فكرية عامة تشمل الادب بكل فنونه، والنقد، والفلسفة، والتعليم، وغير ذلك من جوانب الحياة العقلية. وواكبت هذه الثورة الفكرية ثورات سياسية ضد الاستعمار في مختلف انحاء الوطن العربي.

اتسعت دائرة المفكرين والمثقفين في هذه المرحلة. وشهدت البلاد نهضة تعليمية، وقويت شوكة الصحافة، وبدأ تأسيس الجامعات، وبرز عدد اكبر من المفكرين والادباء في مختلف التخصصات. ففي مصر مثلاً حيث وجد مركز اشعاع اليقظة الرئيسي، نجد نهضة شعرية نضجت بدأها البارودي الرائد الاول في حركة الاحياء الشعري، ثم تبعه شوقي وحافظ ومطران، وعلى ايدي هؤلاء عاد الشعر العربي الى سابق مجده، مع تغذيته بغذاء من الثقافة الغربية. وقد ظهرت حركة نقدية تزعمها العقاد والمازني ودعت الى تحرير الشعر من قيود التقليد، وبرزت مدارس شعرية جديدة ضمت شكري والعقاد والمازني، ثم جماعة ابولو التي دعا لها ابو شادي، وكان منها ابراهيم ناجي وعلي محمود طه.

نجد في مصر ايضاً في هذه المرحلة حركة عقلانية نزع اصحابها نحو الاحتكام الى منطق العقل قبل اي شيء آخر. وقد ترجم اسماعيل مظهر **اصل الانواع** لداروين ثم الف **ملتقى السبيل** عام ١٩٢٤ ليكون تطبيقاً للنظرية على موضوعات عامة، ونصب عينيه ان تحل اساليب حديثة للتفكير محل الاساليب القديمة. وأصدر طه حسين كتابه **في الشعر الجاهلي** عام ١٩٢٦ مترسماً منهج ديكارت في البحث، مفترضاً الخطأ فيما توارثناه من معرفة، حتى يثبت صوابه بالبرهان العلمي. كما اصدر علي عبد الرازق كتاب **الاسلام واصول الحكم** عام ١٩٢٤ ليقول للناس ان الاسلام لا يحتم ان يكون للدولة خليفة. وألّف سلامة موسى كتاباً عام ١٩٢٥ عن نظرية التطور مستخدماً اسلوباً لغوياً اسماه «الاسلوب التلغرافي» ليقاوم الاسلوب القديم وداعياً الى الايمان بالعلم الحديث.

تميزت هذه الفترة بكثير من القلق الفكري. واحتدم الحوار فيها بين المدارس الثلاث: المنكمشة المنغمسة والمستجيبة. وظهرت محاولات جادة لتيار الاستجابة الذي جمع بين الاصالة والمعاصرة وضم اعلاماً من رجال الفكر والادب فيهم هيكل والعقاد وطه حسين في بعض اعماله واحمد امين والزيّات. ورفدت هذا التيار حركة ترجمة نشطة للفكر الغربي وحركة نشطة لذخائر التراث القديم. وظهرت اعمال ريادية في المسرح والقصة والرواية على ايدي توفيق الحكيم ويحيى حقي ثم نجيب محفوظ. وأثمرت هذه النهضة تفاعلاً بين المفكرين وتراث امتهم مثل التواصل الزماني الذي هو من ظواهر تفاعل الحضارات، فأخرج العقاد عبقرياته، وهيكل وطه حسين

والحكيم الاسلاميات. وكثرت الدراسات الاسلامية والعربية[٣٥].

ظهر عدد كبير من المفكرين والمثقفين في اجزاء الوطن العربي تفاعلوا مع اخوانهم في مصر. ونشير الى جماعة «جمعية العلماء» التي اسسها بن باديس في الجزائر، والى علال الفاسي من المغرب. كما نشير الى النشاشيبي والسكاكيني من بين آخرين في فلسطين، والى الريحاني ونعيمة من بين آخرين في لبنان، والى زريق والارسوزي من بين آخرين في سوريا.

واستمرت مناقشة قضية الهوية والانتماء في هذه المرحلة. وطرحت قضية الفرعونية في مصر، وقضايا تماثلها في اجزاء عربية اخرى. وحدث تركيز على الدعوة الى القومية مع استمرار التأكيد على الوطنية. وبرز انطون سعادة في سوريا منظّراً للفكر القومي ونشر كتابه **نشوء الامم** عام ١٩٣٦. كما كتب قسطنطين زريق **الوعي القومي** عام ١٩٣٩. وجاء ساطع الحصري ليحمل راية الدعوة الى العربية على مدى عقدين تاليين.

استمر ايضاً الحديث عن الاشتراكية ودخل مرحلة متقدمة ستبلغ مداها في الخمسينات. وانتقل من الغرب مصطلحا اليمين واليسار، وفرضت فكرة الدولة نفسها من خلال التجربة، وطرحت قضية العقيدة او الايديولوجيا. كما طرحت قضية التحديث. ولا يتسع المجال هنا لتناول هاتين القضيتين. ودخل الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية مرحلة جديدة لن نعرض للحديث عنها في هذا البحث، وستسلط هذه الندوة الاضواء عليها[٣٦].

وإذا سألنا اين وصلنا اليوم في نظرتنا الى الغرب؟ يمكننا ان نقول ان الانبهار به لم يعد هو السائد، وإن لم تتخلص مجتمعاتنا بعد من «عقدة الخواجة». ونلاحظ في الوقت نفسه ان محاولات الغرب للابقاء على انبهار الآخرين به ما زالت مستمرة، وهي تستعين بوسائل حديثة للنجاح فيها. ونلاحظ ان الثورة على التغريب اشتدت في منطقتنا كرد فعل على هذه المحاولات. والسؤال الذي يتعين ان نُجيب عليه هو، كيف نصل بمجتمعاتنا الى نظرة موضوعية للغرب بعيدة عن انفعالات المنغمسين والمنكمشين وردود افعالهم، نظرة تنطلق من الثقة بالنفس والانتساب الى الذات والشعور بالندّية؟ وسيتضمن الجواب ان للتربية دوراً خاصاً وللسان بمعنى اللغة اهمية خاصة في الوصول الى هذه النظرة الموضوعية.

لقد شق تيار الاستجابة الفاعلة طريقه، وبدأ اصحابه يعكفون على دراسة مجتمعاتهم دراسة ميدانية. وما احياء التراث والظاهرة التي يمثلها هذا الاحياء ضمن تفاعل الحضارات الا تعبير عن الانشغال بهذه الدراسة. ويبقى ان تأخذ هذه المهمة الكبيرة جهداً اكبر. اذ لا يزال امامنا الكثير مما يجب ان ننجزه في هذا المجال.

نسجل هنا ان تيار الاستجابة الفاعلة حاول ان يجسد افكاره عملياً. وقد حققت محاولاته

---

(٣٥) محمود، **من حياتنا العقلية**، ص ٧.

(٣٦) يمكن تتبع هذه القضايا في برامج الاحزاب السياسية التي تشكلت وكتابات رجالها.

انجـازات في بعض المجـالات التربوية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، ولكنها اصطدمت بعقبات لعل من اهمها انها لم تأخذ مكانها الصحيح في آلية تحقيق التغيير في المجتمع بين اماني الشعب واحلامه وبين قرارات السلطة وتشريعها. وستأخذ هذا المكان الصحيح حين نتوسع في اقامة مراكز البحث ونلتزم بدورها في صنع القرار.

نسجل ايضاً انه اعتور محاولات اصحاب هذا التيار نقص في اتقان العمل الجماعي، ونقص في الحوار بين اتجاهاته المتعددة. والحاجة ملحة الى عمل الفريق والى اعطاء الحوار حقه.

ولعل اهم ما نستخلصه من دراسة موضوعنا انه يجب الحذر الشديد من استعارة المنجزات الحضارية والنماذج الاجنبية، والانطلاق دوماً من فكرة بناء الحضارة من الداخل مع الاستنارة بتجارب الآخرين، تماماً كما يجب رفض الانكماش الذي يأبى هذه الاستنارة.

نؤكد اخيراً أن للسان في الامة دوراً خاصاً في تحقيق الانبعاث الحضاري.

ـ ٥ ـ

يمكننا في ختام هذه الدراسة ان نصل الى ان الامة العربية حققت انبعاثاً حضارياً في القرنين الاخيرين اللذين شهدا تجربة تفاعل فذة بين الفكر الغربي والمجتمع العربي. وقد شمل هذا الانبعاث الحضاري مختلف الميادين والحقول. وغلب في هذا التفاعل تيار الاستجابة الذي اوصل الامة العربية اليوم الى فهم اكثر لجوانب القوة والضعف في الفكر الغربي، والى قدرة اعظم على كيفية التعامل مع الحضارة الغربية، والى عزم قوي على الاسهام بدور في بناء الحضارة الانسانية الحديثة من موقع الندِّيَّة.

تعقيب ١

د. مراد وهبة (*)

الغاية المنشودة من هذا البحث تحديد موقف المثقفين العرب من الفكر الغربي على مدى القرنين الاخيرين. وفي رأي صاحب البحث، د. الدجاني، ان ثمة مواقف ثلاثة: الانكماش والانغماس والاستجابة الفاعلة. ويعرف الانكماش بأنه الرفض المطلق للحضارة الغربية، والانغماس بأنه القبول المطلق لهذه الحضارة. اما الاستجابة الفاعلة فهي التي تجمع بين الاصالة والمعاصرة.

الموقفان الأوّلان نقليان او تقليديان، اما الموقف الثالث فهو ابداعي. والمثقف العربي ينتقل من احد الموقفين الاولين الى الموقف الثالث حيث ينتظره الابداع. وهنا كنت اود ان يبين الباحث الاسباب التي تدفع المثقف العربي الى الانتقال من موقف الى آخر، وان يحدد ماذا يعني بالابداع، وهل هو يتم بمجرد الانتقال. ومهما يكن امر الاجابة، فقد انشغل الباحث بالمثقفين العرب الذين اتسموا بالاستجابة الفاعلة وقسّمهم ثلاثة اجيال:

في مقدمة الجيل الاول رفاعة الطهطاوي ويقول الباحث انه انشغل بمسألة التقدم وقد عرضها في كتابه تخليص الابريز في تلخيص باريز، ومناهج الالباب المصرية في مباهج الآداب العصرية فركّز على أهمية معرفة المسلمين لعلوم الافرنج حيث ان هذه العلوم تقود الى التمدن، وان الاخذ بهذه العلوم لا يعني خروجاً عن دائرة السلف. وهنا ثمة ملاحظة لا بد من التنبه اليها وهي ان الحضارة الغربية ليست هي العلوم والفنون، وانما هي ايضاً الفلسفة واللاهوت. وبمعنى ادق يمكن القول بأن الحضارة الغربية لها رؤية كونية. وفي مواجهة هذه الرؤية الكونية يمكن تحديد اذا كان رفاعة من اصحاب الاستجابة الفاعلة ام من اصحاب الانكماش.

في كتاب **تخليص الابريز في تلخيص باريز**، ثمة فقرة مهمة: يقول رفاعة «ان حكماء باريز

(*) رئيس قسم الفلسفة في كلية التربية بجامعة عين شمس ـ القاهرة.

لهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب الدينية. ومن ثم فمن يرد الخوض في لغة الفرنسوية المشتملة على شيء من الفلسفة، ان يتمكن من الكتاب والسنة والا ضاع يقينه»[1]. يقول كل هذا وقد ترجم مدة اقامته في فرنسا اثني عشر كتاباً او شذرة، وقرأ **روح القوانين** لمونتسكيو، و **عقد التأنس و الاجتماع الانساني** لروسو، **ومعجم الفلسفة** لفولتير[2]. وكل هذا يعني ان رفاعة، وهو ينقل ثقافة اوروبا في القرن الثامن عشر كان يدعو، في الوقت نفسه، لعدم تمثل هذه الثقافة. والسبب، عندي، ان روسو وفولتير ومونتسكيو كانوا يدعون الى تأسيس مجتمع لا يستند الى اسس دينية وانما الى اسس مدنية لأن المجتمع من صنع الانسان وحده. ولهذا أخطأ البرت حوراني حين قرر ان التنوير الفرنسي قد ترك اثراً في رفاعة وفي العقل المصري بفضل رفاعة[3].

وفي مقدمة الجيل الثاني الذي حمل شعلة التنوير، يأتي ذكر الشيخ محمد عبده. ومن المعروف ان معنى التنوير الاوروبي «ان لا سلطان على العقل الا العقل ذاته»، ومن ثم فالعلمانية هي النتيجة الحتمية. فهل في اطار هذا المعنى يمكن اعتبار محمد عبده احد مشاعل التنوير؟ للجواب عن هذا السؤال ينبغي طرح ما حدث بين فرح انطون ومحمد عبده. فقد اتخذ فرح انطون من فلسفة ابن رشد منطلقاً للدعوة الى العقل العلماني. يتضح ذلك من اهدائه كتابه **ابن رشد وفلسفته**[4] الى عقلاء الشرقيين في الاسلام والمسيحية، ويقصد «اولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع اديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدن الاوروبي الجديد والا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم». ومغزى هذا الاهداء ان العلمانية هي علامة التمدن الاوروبي، وهي لا بد من ان تكون علاقة تمدن الشرق اذا اريد له التمدن. وفي رأي فرح انطون ان فلسفة ابن رشد رمز على العلمانية. ولا ادل على ذلك من ان فردريك الثاني في القرن الثامن عشر (وقد كان محباً للفلسفة وكارهاً لرجال الدين لأنهم كانوا يقاومونه في مشروعاته الاصلاحية، ويتخذون من سلطتهم على الشعب آلة لتنفيذ اغراضهم السياسية) وكان السند الاكبر لمترجمي فلسفة ابن رشد في اوروبا. واثر صدور كتاب فرح انطون دار حوار ساخن بينه وبين محمد عبده الذي ادى الى الفرقة بينهما. ويقول الشيخ محمد عبده ان الفصل بين الدين والدولة ليس امراً غير مرغوب فيه فحسب، بل هو ايضاً امر محال. وإثر هذا الحوار انقطت الصلة بين فرح انطون ومحمد عبده وتوقفت مجلة **الجامعة** التي كان يصدرها فرح انطون.

اما بالنسبة للجيل الثالث فثمة لغز في حاجة الى حل. فقد وضع د. الدجاني في سلة

---

(١) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الابريز في تلخيص باريز**: **الاعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٧ - ١٨٨.

(٣) انظر: Albert Habib Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1738-1939* (London: Royal Institute of International Affairs, 1962).

(٤) فرح انطون، **ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون**، المؤلفات الفلسفية، ٢، تقديم ادونيس العكرة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).

واحدة عبد العزيز جاويش وفرح انطون، وكتب على هذه السلة «النهضة الفكرية». والمطّلع على مؤلفات هذين المفكرين يعلم ان كلا منهما نقيض الآخر، وان النهضة الفكرية لا تحتملهما معاً. واذا احتملتهما فيبقى السؤال اللغز: ماذا نعني هنا بالنهضة الفكرية؟

وحين يتحدث د. الدجاني عن مصر يقول «نجد في مصر ايضاً في هذه المرحلة، (اي مطلع القرن العشرين) حركة عقلانية بقيادة طه حسين في كتابه في **الشعر الجاهلي** والشيخ عبد الرازق في كتابه **الاسلام واصول الحكم**»(٥). ومن المعروف ان كتاب طه حسين صودر وفصل صاحبه من وظيفته. وقد كانت الفكرة المحورية لهذا الكتاب تطبيق المنهج الديكارتي على الفكر العربي لكشف جذور الوهم. واثر مصادرة هذا الكتاب توقف طه حسين عن الكشف عن جذور الوهم في ما نشر بعد ذلك من مؤلفات.

اما كتاب **الاسلام واصول الحكم**، فإثر صدوره قررت هيئة كبار العلماء محاكمة الشيخ علي عبد الرازق. واهم ما جاء في قرار الاتهام قول هذا الشيخ ان حكومة ابي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية. وقد صدر الحكم بإجماع الآراء باخراج الشيخ علي عبد الرازق من زمرة العلماء.

وقد أيد هذا الحكم رشيد رضا تلميذ الشيخ محمد عبده في مجلة **المنار**، بدعوى ان كتاب **الاسلام واصول الحكم** خروج عن الاسلام وتضليل للامة الاسلامية وخدمة لاعدائها. وحتى الذين دافعوا عن الشيخ علي عبد الرازق من امثال العقاد ومنصور وفهمي وسلامة موسى لم يقرنوا دفاعهم بالعلمانية بل بحرية الرأي المكفولة في الدستور.

وتأسيساً على كل ذلك اختلف مع د. الدجاني في النتيجة التي انتهى اليها في خاتمة بحثه، وهي ان الامة العربية قادرة على التعامل مع الحضارة الغربية وعلى الاسهام في بناء الحضارة الانسانية الحديثة من موقع الندّيّة.

---

(٥) علي عبد الرازق، **الاسلام واصول الحكم** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢).

تعقيب ٢

د. عبد الكريم الخطيبي (*)

١ ـ في التحرر من الاستعمار

كان فرانز فانون، قبيل وفاته، قد وجه هذا النداء: «هيا ايها الرفاق، لقد انتهت اللعبة الاوروبية، فلنبحث عن شيء مغاير».

اجل، لا بد من ان نبحث عن شيء مغاير، وان نبني مواقفنا وفق فكر مغاير، فكر للاختلاف ربما لم يسبق له مثيل. نعم، ان هذا التحرر لا محيد عنه لكل فكر يستمد قوته من ارادته لينساق في مغامرة لا يمكن ان تكون عظيمة.

ولكن بأية لعبة اوروبية يتعلق الامر؟ أليست اوروبا **اولاً وقبل كل شيء** سؤالاً يمسنا في صميم وجودنا، سؤالاً، اي حدثاً لا مفر منه؟ ليس خيراً ولا شراً، لكنه شرط، مسؤولية، ينبغي علينا ان نتحملها بعيداً عن الحق والوعي الشقي.

ولا يكفينا للتمكن من هذا الابتعاد مجرد الارادة المتمردة، ان ذلك يقتضي عملاً دؤوباً ننكب فيه على ذواتنا قصد التقليل من آلامها، والتغيير من الحقارة والانهيار اللذين تتعرض لهما في علاقتها بالآخر والغير. ان التفكير في مثل هذه الاسئلة يبعث على الالم، واذهب الى القول انه ألم لا امل بعده ولا يأس، ألم لا غاية من ورائه، لكنها ضرورة شاملة تفرضها علينا الحياة لكي تتركنا وتهجرنا عن السؤال ذاته: السؤال الاول والاخير، ولا خيار لنا في ذلك.

لنوضح هذه النقطة، فمهما كان الامر، ان وجودنا في صميمه، وقد نالت منه ارادة القوة الغربية وعذبته، ان هذا الوجود الذي اضنته الحقارة والهيمنة الوحشية القاسية، لا يمكن ان يجد

(*) استاذ في المركز الجامعي للبحث العلمي ـ جامعة محمد الخامس ـ المغرب. والتعقيب هو اقرب ما يكون لبحث مستقل اضافي وليس تعقيباً مباشراً على بحث د. الدجاني. (المحرر)

مخرجه وشفاءه عن طريق اعلان حق الاختلاف والمغايرة، كما لو ان هذا «الحق» لا يدخل في قانون الحياة، واعني في العنف الذي لا حل له.

ان الحق في المغايرة، اذا اكتفى بترديد مطلبه، دون ان يضع ذاته موضع سؤال، ودون ان يعمل ويناضل في الميدان الفعال الذي يظهر فيه تمرده، فإنه لا يكون قط طريقاً الى المجاوزة، وانما يظل مجرد تمثيل للمجاوزة ومحاكاة لها، تمثيل لحياة وموت اخذا منا، رغماً عنا، ضد كل تحد لا مُجد. وحينئذٍ يكون العيش من غير ادراك مدى ذلك ولا معرفته، طريقاً مسدوداً.

اذا كان الغرب حالاًّ فينا، لا شيئاً خارجياً مطلقاً يكتسحنا، ولا كسيادة خالدة، وانما كاختلاف، كمجموعة من الاختلافات ينبغي ان نضعها كما هي في كل فكر اختلاف، ومهما كان مصدره، اذا لم يعد الغرب (الذي يسمى هكذا ويوضع على هذا النحو) مجرد وهم متولد عن فزع لا حدود له، فينبغي اعادة التفكير في كل شيء: وتلك هي الاسئلة الصامتة التي تعتمل في انفسنا.

فينبغي اعادة التفكير في كل شيء، وذلك بالحوار مع اكثر انواع الفكر والتمردات الجذرية، تلك الانواع التي هزت الغرب وما زالت تهزه، حسب طرق متنوعة، لننضم تواً الى ما تحقق امامنا ولنحاول تحويله وفق نقد مزدوج، نقد للتراث الغربي ونقد لتراثنا نحن مهما كانت درجة لاهوتيته وابويته. انه نقد مزدوج: فنحن لا نؤمن الا بوحي المرئي. انه فكر مغاير: فكر اللارجوع الى اسس وجودنا في قصورها وعطالتها. والمغرب يعني هنا اسم هذا التباعد. هذه اللا عودة نحو نموذج لاهوتية (كيفما كانت اسس المجتمعات المغربية، في عنصر تكوينها الذي قد يهز، نظراً وعملاً، اسس المجتمعات المغربية، في عنصر تكوينها الذي لم يضعه بعد النقد الذي ينبغي ان يهزه. هذا الفكر المغاير يوضع هنا امام المسائل الكبرى التي تهز العالم اليوم، حيث يزدهر الانتشار الكوني للعلوم والتقنيات والاستراتيجيات.

لكل هذا فإن اسم «العرب» هنا، هو من جهة اسم حضارة اكتملت في عنصرها الميتافيزيقي الاساسي. ولا يعني «الاكتمال» هنا ان هذه الحضارة ماتت وانقضت. وانما انها عاجزة عن ان تنهض كفكر، اللهم عن طريق فكر مغاير، فكر يكون حواراً مع التحولات الكونية؛ ومن جهة اخرى فإن اسم «العرب» يعني حرب تسميات وايديولوجيات توضح التعدد الفعال للوطن العربي.

سنرجع فيما بعد الى هذا التعدد والتنوع، فيما يخص العنصر المخلخل للفكر المغاير، ذلك ان وحدة الوطن العربي امر يتعلق بالماضي، وهذا اذا نظرنا اليه من وجهة النظر الثيوقراطية، وجهة نظر الامة، امة المؤمنين، هذه الوحدة، اذن، بالنسبة لنا ماضٍ ينبغي ان نقوم بتحليله في وجوده الخيالي الملحّ، وعلى كل حال، فإن هذه الوحدة المزعومة التي طالما نودي بها لا تضم هوامشها الخاصة فحسب، (البربر والاقباط والكرد... وايضاً هامش الهوامش واعني العنصر النسوي) وانما تشمل كذلك، تقسيم الوطن العربي الى اوطان وشعوب وطوائف وطبقات، ومن تقسيم الى تقسيم نصل الى آلام الفرد الذي هجره الهه اللامرئي. لهذا اكرر القول بأن

الثيوقراطية، من حيث هي فكرة سلطة وسلطة فكرة امر مضى، واذا كان لها من بقاء، فإنما كفكرة من افكار الموتى.

هذا التقسيم للوطن والوجود العربيين، لم يعتبر في جذريته، انه يعايش بما هو كذلك، بين حنين الى وحدة كلية شاملة، واختلاف لم يبلور بعد ولم يفكر فيه.

نعم ينبغي علينا ان نبحث عن شيء مغاير في تقسيم الوجود العربي والاسلامي، وان نتخلص من وهم الاصل المطلق والهوية السماوية والاخلاق العبودية. شيء مغاير وبكيفية مخالفة - وفق فكر متعدد - في خلخلة كل ما هو متعالٍ، ومهما كان تحديده، انه الآخر الذي ليس وجوداً متعالياً، وانما مواجهة خارجية لا متماثلة: في الحياة والموت.

هذا الخارج وهذا الغير من شأنهما ان يهزا ميتافيزيقا عالم أبقت عليه الثيولوجيا وصانه الطغيان. كلا اننا نأبى ان نكون حطام نهاية هذا القرن، اذا اعتبرنا هذه النهاية في حركة اكتساحها.

وحدها مغامرة فكر متعدد (متعدد اللغات والحضارات والبناء التقني والعلمي) تستطيع، على ما يبدو، ان تؤمن لنا الوجود من منعرج هذا القرن على الساحة الكونية. ولا خيار لأي منا في هذا الامر، انه تحول عالم لن يعود الى اسسه الميتة.

لقد كان نداء فرانز فانون رد الفعل الذي وجهه المعانون خلال فترة الاستعمار التي كانت في طريقها الى الزوال. والنقد الذي وجهه الى الغرب (في مؤلفه **معذبو الارض**، الذي لم ينته منه حتى وفاته) لم يستطع ان يتحرر من الحقد وان يتخلص من نزعة هيكلية مبسطة - على غرار سارتر. وها نحن ما زلنا نتساءل: بأي غرب يتعلق الامر؟ اي غرب يواجهنا ويعيش فينا؟ نعم، يعيش فينا في فترة التحرر من الاستعمار؟

ولكن، نحن الذين ترعرعنا سياسياً خلال فترة انبثاق العالم الثالث، نحن الذين ننتمي الى جيل التحرر من الاستعمار، لم نعد ضحايا هذا النوع من التحدي ولا مرتعاً للوعي الشقي. لشد ما آمنّا، خلال قرون، بالاوثان والالهة، فلم يعد بإمكاننا ان نؤمن بالبشر. لهذا لم نعد نؤمن بأي شيء. وهذا يعني ان هذا الوعي (لنسمّه وعياً شريطة ان نبعد عنه كل وهم، اي ان نأخذه في حقيقته الايجابية وفي تحولاته اللامكتملة) ان هذا الوعي بالاختلاف القائم يظل وعياً متفتحاً على كل مفكر يظهر فينا، وعلى الاخص ما قد يعيد الغرب انتاجه وفق ارادته الخاصة، كما لو اننا بمدنا لهذه الارادة الغربية، نصبح عبيداً نكبل ونحرر، وفق تكرار مهول.

لم نكن لنلحق بركب التطور العالمي، ولا لنواكب تطور الفكر ودقته، ولعلنا تنازلنا مراراً عن حرية مهزومة، وفكر منهزم تَرك لفقره الفعلي.

عندما نتحدث عن هذا الجيل المغربي لسنوات الستينات، ونركز انتباهنا على اهتماماتنا السياسية لهذه الفترة، ندرك انفسنا وفق فكر تتجاذبه النزعة الوطنية والماركسية الدوغمائية، على الطريقة الفرنسية. وهل من اللازم التذكير، في هذا المضمار، بأننا لم نقبل قط ان يكون الحزب

الشيوعي الفرنسي الذي كنا نتعاطف معه آنئذٍ، بطيئاً في فهم حركة التحرر الجزائرية وملاحقتها، ومن خلال هذا الحدث، انبثاق سياسة لم يتمكن من ادراك خلفيتها الايديولوجية! وهذا مجرد مثال واحد عن هذه الدوغمائية من بين امثلة عديدة، ولكن اية نظرية ثورية، خارج الماركسية، لم تكن لتبدو لنا فعالة سواء على الصعيد الوطني او العالمي.

لقد كان هذا العجز النقدي اخطر مما كنا نعتقد، سواء من جانبنا او من جانب اليسار الفرنسي. ذلك ان الصراع بين اوروبا والعرب، بما هو صراع عتيق، اصبح مع مرور الزمن، مصدر تجاهل متبادل. ولكي يتضح هذا التجاهل كانت هناك ـ وما زالت ـ ضرورة فكر مغاير بعيداً عن الخطابات السياسية التي كانت تروج آنئذٍ. فماذا فعلنا اللهم إلاّ اعادة لوك تبسيطي لفكر ماركس، وبالموازاة، اعتناق ايديولوجية لاهوتية لقومية عربية. والحال ان هاتين الايديولوجيتين، كلاً في مجالها، تتجذر في تراث ميتافيزيقي اخلاقي وفكري، يستدعي منا بناؤه النظري توضيحاً جذرياً. لقد فشلنا امام هذا المطلب، بيد ان هذا الفشل، الذي لا يخلو من قوة خلاّقة، ينبغي ان يدرج ضمن استراتيجية مغايرة لن تجدينا دون ان نعيد النظر في اسسها ونعيد بناءها. انها استراتيجية لا تسجن داخل اية منظومة مغلقة، وانما تكون تفاعلاً بين الفكري والسياسي. التحرر من الاستعمار! ذلك هو خلاص الفكر.

لقد انهزم البعض منا وخضع لقهره اليومي وعبوديته، بينما استمر البعض الآخر في النضال السياسي، رغم كل شيء، سواء في اطار الحزب او النقابة او اي تنظيم سري. ومات آخرون او ما زالوا يقهرون التعذيب. ولكن من منا ـ افراداً وجماعات ـ اخذ على عاتقه العمل المحرر الفعال في شموليته ليبدد الصورة التي ترتسم لدينا عن قهرنا الداخلي والخارجي؟ اننا ما زلنا بعد في فجر الفكر العالمي. لكننا ترعرعنا في الالم الذي يتطلب قوة التعبير والتمرد. واذا قلت لك، مهما كنت، بأن هذا العمل قد بدأ، ولم تصغ اليّ الا كناجٍ فربما ادركت المسيرة البطيئة المتقدمة لكل المقهورين والناجين.

ادعو «عالماً ثالثاً» تلك القوة الهائلة للاستمرار في البقاء والمتحولة دوماً، وذلك الفكر المتعدد للاستمرار في الحياة والذي يأخذ على عاتقه العيش داخل حريته التي لا مثيل لها، حرية ليس لها حل نهائي. ولكن من قال بأن «نهاية العالم» في ايدي هذا النظام التقني والعلمي الذي يخطط للعالم باخضاعه لارادته؟ ومن ادعى بأن حضارات جديدة لم تأخذ بعد في الظهور، وبالضبط، حيث يبدو كل شيء قد انتهى ومات وانقضى؟ لنترك اساتذة الاكتفاء الذاتي يدعون نهاية الآلهة والبشر ونهاية النهايات. ولندعهم وشأنهم. لقد اضعنا الكثير وليس لنا ما نفقده، حتى اللاشيء. تلك هي الكيفية التي يعمل بها فكر مغاير يقدمه لنا الالم الذي ينتزع حريته.

٢ ـ في الهامش

ان هذا الـ «نحن» الذي نُعمل فيه فكرنا لا يوجد داخل مجال الميتافيزيقا، بل على هامشها. **وهو هامش واع يقظ.**

على الساحة الكونية، نحن هامش واقلية ومقهورين. متخلفون كما يقولون. وهذا هو حظنا، وضرورة مجاوزة ينبغي ان نعلنها ونتشبث بها ضد اي اكتفاء ذاتي. وفضلاً عن ذلك، فإن الفكر اذا لم يستلهم فقره فإنه يهدف دوماً السيطرة والقهر. ان الفكر اذا لم يكن فكر اقلية وهامش، اذا لم يكن فكراً لا يعرف المنظومة والاكتمال، يصبح فكر الابادة.

ليست هذه دعوة الى فلسفة البؤس، ولكنها نداء الى فكر متعدد لا يختزل الآخرين (افراداً ومجتمعات) ويضمهم الى دائرة اكتفائه الذاتي. ان على الفكر ان يتجنب هذا الاختزال، اذا اراد الا ينظر الى مجاله الخاص على انه الكون في مجموعة، ذلك الكون الذي ينخره التباعد وتتوزعه الهوامش والاسئلة الصامتة.

«نحن»، هو هذا التباعد الذي لم يُلتفت اليه ولم يُفكر فيه والذي يقوم في مواجهة كل طغيان. ان التفكير في هذا الـ «نحن» هو الربط التاريخي الاصيل الذي ينسج خيوط الوجود والذي ينسج الوجود خيوطه ـ على هامش المتيافزيقا. ولنفهم المتيافيزيقا هنا كتمثيل للآلهة وقد اصبحت بشراً، تمثل لفكرة الاله مجسدة في فكرة الانسان. ولقد كان الانسان في الميتافيزيقا دوماً انساناً «ابيض» حاملاً للنور ومفاهيمه الشمسية. اننا لن نكون اهلاً لحياتنا وموتنا دون ان نشيع جنازة الميتافيزيقا. وهذه الجنازة التي هي بحثنا على ان نطرح بكيفية مغايرة مسألة التراث المكبوت.

ان حديثنا لا يندرج ضمن الحديث التقليدي لكونه يلتفت الى التراث، ولكنه لا يبتعد بما فيه الكفاية عن انواع الفكر السائدة اليوم كي يفهم، **على سبيل المثال** التقهقر (التاريخي) للعرب وافولهم كحضارة عالمية، «كحضارة وسيطة» كتب س. د. كوات (S. D. Goit): «اننا ندعو هذه الحضارة حضارة وسيطة (Intermediate) لأنها اتت زماناً بين الحضارة الاغريقية وعصر النهضة، ولأنها وسيطة بطبعها بين الثقافة العتيقة للفترة الرومانية الاخيرة والعالم الكنسي لاوروبا الوسطوية، ثم لأنها وسيطة في المكان بين اوروبا وافريقيا من جهة، وبين الهند والصين من جهة اخرى، مكونة بذلك، ولأول مرة في التاريخ، مجالاً ثقافياً متيناً بين جميع اجزاء العالم القديم»(١).

هذه الحضارة عرفت السقوط بدءاً من القرن الرابع عشر. ماذا حدث يا ترى؟ لا بد من استعادة الحوار مع السؤال «الوسيط» لهذا الانحسار وهذا الافول نحو المغيب والغرب، وهو انحسار له فعالية في كل اشكالية للتحرر من الاستعمار. ولكن، كيف سنفكر في هذا الانحسار؟ وماذا يكون مآله عند تشييع جنازة الميتافيزيقا؟ لست اخالف نيتشه عندما يقول: «لقد حرمتنا المسيحية من جني ما اثمرته الثقافة القديمة وفيما بعد حرمتنا كذلك من جني ما تمخضت عنه الثقافة الاسلامية. اما الثقافة الاسبانية العجيبة، التي هي اقرب الينا، والتي هي اكثر اغناء للفكر والحساسية من ثقافة روما والاغريق، فقد ديست (ولا اقول تحت اية اقدام) لماذا؟ لأنها تولدت من غرائز الانسان، ولأنها كانت تقول نعم للحياة وتقولها بالرقة التي تميزت بها الحياة في اسبانيا... وفيما بعد حاربت الفتوحات والغزوات ما كانت جديرة بأن تركع امامه ـ

---

(١) Mohammad Arkoun, *Essais sur la pensée islamique* (Paris: Maisonneuve, 1973).

انها حاربت ثقافة ينبغي على قرننا التاسع عشر ذاته ان يشعر امامها بالضعف و«التأخر» والامر بيّن واضح. انهم كانوا يجرون وراء الغنائم: فالشرق كان غنياً ثرياً. ولا داعي الى التدجيل. لقد كانت الغزوات ـ قرصنة متقدمة ولا شيء غير ذلك»[٢].

نعم: ان اللاهوت قرصنة متقدمة. لكن هذا الحماس الذي يبديه نيتشه هنا، وهذه التصفية للحساب، ينبغي ان يوضعا ضمن النضال الهائل الذي كان يعلنه ضد المسيحية وضد كل لاهوت، ونحن كذلك مسلمون بفعل التقليد، مما يعدل الوضعية الاستراتيجية لنقدنا.

ان كل قراءة او اعادة قراءة لتراثنا، وكل نظرة تلقى على امجاد الماضي، لا وزن كبير لها بالنسبة الينا الا كمرض على نقد مزدوج.

لهذا فعندما نحاور فكر الاختلاف الغربي (سواء فكر نيتشه او هايدغر، او فكر موريس بلانشو او جاك دريدا)، فإننا لا نأخذ في اعتبارنا اسلوب التفكير فحسب، وانما كذلك الاستراتيجية المتبعة كي نجعلها في خدمة نضالنا، ذلك النضال الذي يتطلب تحرراً فعلياً من الاستعمار وفكراً عينياً للاختلاف.

٣ ـ في الانحسار

قبل ان نتابع هذا الحديث، نريد ان نعرب عن قلقنا حول المنحى الذي ينحوه. فلأية متيافيزيقا تشيرون بحماس شديد؟ ولأي لاهوت؟ هل تتكلمون (هذا اذا سلمنا انكم تتكلمون) انطلاقاً من تراثكم او انطلاقاً من اي موقع نظري تتحدثون؟ ونحن نتساءل عما اذا كانت الاسئلة التي تطرحونها تحجب بفعل اللغة التي تكتبون بها الآن؟

ـ وازيد عليكم بأن لا شيء من هذا كله، حتى تراثي نفسه، اعطي لي كما لو انه نعمة. ولكن علينا ان لا نبتعد عن اعتراضكم الاول الذي اتبناه بدوري اذا كنا نعني الامر نفسه. فما هي الميتافيزيقا التي نتحدث عنها؟ يتعلق الامر بمواجهة لم يفكر فيها بعد: مواجهة بين الميتافيزيقا الغربية (والتي هي في صميمها ميتافيزيقا اغريقية) وبين المتيافيزيقا الاسلامية، من حيث انهما موقفان فكريان جذريان من الوجود، من الواحد ومن الكل. لنوضح الامر: من نبع الكلام الاسلامي ينبجس وحي لغة توصف بأنها لغة اعجاز. انها اللغة العربية. ان هذه اللغة، بما هي مرتع الميتافيزيقا بلا منازع، تصل في فكر المؤمن بين المرئي واللامرئي، بين الحاضر والغائب، بين الارض والسماء.

ـ وهكذا يفتح لنا القرآن ابواب الجنة.

ـ اما الصوفي فيجد فيه انكشافاته عندما ينجذب في وجده.

والحال ان تدرج المرئي واللامرئي. يفصل جسد المؤمن عن حياته وموته العينين اللذين

---

(٢) نيتشه، ضد المسيح.

يفلتان من اي لاهوت (سواء أكان جدلاً او لاهوتاً سلبياً او تصوفاً. . .) ولكي نقرب لكم الصورة، لنقل بأن اي اله لن يحضر موتنا بعد ولا اي ملاك، بل ولا اي شيطان. لقد سبق ان بيّنا في مكان آخر ان نقدنا يريد ان ينزل الجنة والنار في فكر مغاير، لا يواجه الا المرئي.

ـ ربما، ولكن لنبق حيث يغذي وعي اطلاقية لغة الاعجاز حدث القرآن المعجز.

ـ اجل، القرآن كصورة للالهي.

ـ انه يحجب وجه الله اللامرئي.

ـ يظهر ان المنحى الذي ينحونه هو منحى اغريقي. انه طريق اغريقي في جذوره ومنابعه. فهو يتحدث عن الفكر الالهي من حيث هو حضور للوجود ومن حيث هو حصول. . . الخ. فهل طالعتم هايدغر في نصه الالماني وهو ينقل، على طريقته الخاصة، فكر الاغريق؟ ألم يسبق القول بأن الفلسفة العربية يونانية في جوهرها ام تجهلون هذا او انكم تناسيتموه؟

ـ اجل، كان هذا لا يجانب الصواب اذا اخذنا من وجهة نظر معينة. فباستطاعتنا ان نزعم ان الله ارسطو قد دخل الاسلام قبل مجيء الاسلام ذاته، لقد سبق ارسطو الكلام الاسلامي والمنظومة المعرفية الاسلامية. فهل كان هذا الكلام الاسلامي مجرد نقل وترجمة؟ نقل التوحيد الابراهيمي الى اللغة العربية، عبر اللغة السريانية والاغريقية؟ ولعل هذا المنظور اكثر صواباً من خلال موقف تاريخي اصيل.

ـ وعلى هذا النحو سنفهم لماذا ابتكر الغرب تبولوجيا ارسطوطاليس المشهورة. فربما كان ذلك لاخفاء الوثنية الاغريقية ومحاصرة الفكر الاغريقي بفكرة التوحيد.

ـ لا ينبغي ان ننسى ان هؤلاء العرب قد وهبوا القدرة على ابتداع الحكايات الشيقة.

ـ فهل الالهيات مجرد حكاية الهية؟

ـ كونكم تشيرون الى اللاهوت المنحول الذي نسب لارسطوطاليس امر له دلالته، بيد ان الركود الذي عقب ذلك هو الذي يبدو لي خارقاً ومفرطاً على السواء: ان الاسلام، الذي هو ميتافيزيقا اله متستر، قد ضل السبيل وهو يواجه الفكر الاغريقي. ولنذكر بأن الاسلام يحجب ايضاً وجه النساء: فالحوريات لا يمكن رؤيتهن في الدنيا الا في جنة الصوفية أليس كذلك؟ واعني في هلوسة المرئي؟ وهكذا تتخذ المرأة موقعها بين الله والبشر، ضمن تدرج المرئي واللامرئي، انها مرئي لا مرئي وتحطيم للنظام اللاهوتي. فما الذي حال بينكم وبين البحث في هذا الاتجاه؟

ـ لنعد الى ذلك النظر الضال والى ازدواجية الاله في الفلسفة العربية، اننا نعتقد ان العرب، عندما نظروا الى مسألة الوجود من خلال لغتهم، قد قاموا بترجمة مزدوجة، عبر اللغة السريانية والاغريقية. هذه الترجمة المزدوجة اغنت ميتافيزيقا النص! ومن ثم جاء احياء الدراسات الكلاسيكية التي تهتم بالدلالة، والنص المكتوب على الخصوص. ولكن لا ينبغي

ان ننسى ان الذي عرف ازدهاراً كبيراً، هو التصوف الاسلامي، من حيث هو وحده كشف للاله والنص والاسلام. في هذا التصوف ينحبس اللامرئي في المرئي ذاته، ويستعاض عن غياب الله في تجربة عنيفة: انها وحدة جسد اصبح جثة تقدم هبة لله والنص والمحبة.

ـ لنخفف من حدة حماسنا، انكم تتحدثون احياناً عن العرب بصيغة الغائب. فهل تنتمون الى كوكب آخر، ام انكم ابدعتم على غرار بعض المستشرقين نوعاً آخر من العرب اللامرئيين الضائعين الى الابد في عودة الموتى؟...

ـ لقد عاهدت نفسي ان اكون عربياً الى ابعد الحدود، مفرطاً في ذلك...

ـ او مقصراً، كما يقول.

ـ ولو.

ـ هل اومأتم منذ قليل ان العرب في طريقهم الى التغير والتحول؟

ـ وذلك بمقدار ما يتجه الفكر المنحصر نحو الآخر الذي يوجد على مسافة بعيدة: اقصد هنا مواقف الفكر المتعلق بالوجود والصحراء وباهواء الصوفي ووحدة الاله والنص والمحبة. هذه القضايا التي انكب عليها الفكر العربي التقليدي (والتي اصبحت اليوم طي النسيان) ينبغي ان نأخذها اليوم بعين الاعتبار في نقدنا المزدوج.

ـ ولكن هذه العودة الى الذات ليست وقفاً عليكم، فالتقليديون يدعون اليها اليوم.

ـ ان النزعة التقليدية قد حادت عن الفهم الحقيقي للتراث. ذلك الفهم الذي نرمي اليه والذي من شأنه ان يبرز اطراف الفكر العربي وحدوده. فالدعوة السلفية تعطي تأويلاً معيناً للاصالة يصدر عن مذهب اصلاحي مشكوك في امره. فمرمى السلفية هو ان تجعل من العرب شعباً يضم ساسة لاهوتيين في عالم مغاير.

ـ في بلدان يسيطر عليها الفقر والاذلال، انكم تستغيثون بالاشباح فمن تحاورون يا ترى؟

ـ اننا ننهج طريق النقد المزدوج ونعتنق الاختلاف الذي يتشبث بفوارقه، ذلك الاختلاف الذي سنتحدث عنه فيما سيأتي. ولكن باستطاعتنا ان نخطو خطوة ونتبين مسلكاً وذلك بتركيزنا للانتباه حول لا مفكر ماضينا البعيد. ليس هناك عودة في ذاته، كل ما هناك تحويل نقدي حسب وجهة النظر التي ننهجها.

٤ ـ ثلاثة تحــولات

والحال ان المغرب، كأفق للفكر، يرتسم، وفقاً لثلاثة تحولات، ثلاثة خطوط كبرى:

أ ـ التقليـديـة: ونحن نطلق هذا اللفظ على **الميتـافيزيقا وقد اصبحت لاهوتاً**. ونعني باللاهوت التفكير في الواحد وفي الموجود من حيث هو موجود اول وعلة اولى... الخ. وبعبارة بعيدة عن الفلسفة لنقل ان اللاهوت هو العلم المستحيل بالله واصل العالم.

ب ـ **السلفية**: نطلق هذا اللفظ على **الميتافيزيقا وقد اصبحت مذهباً**. ونعني بالمذهب هنا: اخلاق، سلوك سياسي، وتربية اجتماعية، توفق بين العلم والدين، بين التقنية واللاهوت.

ج ـ **العقلانية**: (السياسة والثقافوية والتاريخانية والاجتماعية) نطلق هذا اللفظ على **الميتافيزيقا وند اصبحت تقنية**. ونعني بالتقنية هنا تنظيم العالم وفق ارادة قوة لا مثيل لها تستمد قوتها من التقدم العلمي.

ان هذه التحولات الثلاثة التي تحوّل الميتافيزيقا الى لاهوت او الى عقيدة او تقنية، يمكن ان تدرس دراسة تاريخية او اجتماعية فهي توجد مثلاً عند الداعية الايديولوجي المغربي عبدالله العروي في تمييزه بين الشيخ ومعتنق الليبرالية ومحب التقنية. يقول العروي: «يمكن ان نميز في الايديولوجية العربية المعاصرة بين ثلاث كيفيات لادراك مسألة المجتمع العربي: تقوم الاولى في الدين والاخرى في التنظيم السياسي للمجتمع، والاخيرة في الفعالية العلمية والتقنية»[٣].

لا شك ان مثل هذه التمييزات قد تعود بالنفع على التحليل النفساني الايديولوجي، لكنها لا تهم مسألة الوطن العربي الا من بعيد. ولماذا؟ ذلك ان هناك اواصر بنيوية متينة بين الدين والسياسة والتقنية. وهذه الاواصر لا ينبغي اغفالها عند تحليلنا للوطن العربي في شموليته، اذ انها شديدة الوضوح: فالميتافيزيقا واللاهوت والاخلاق تظل محتفظة بقوتها عندما تعمل في بنيات المجتمعات العربية. وعلى كل حال، فإن هذه المسائل قد طرحها الفكر الغربي الذي ذهب بعيداً في النقد الايديولوجي. بيد ان العروي لم يأخذ من ذلك النقد الا نزعة تاريخية وماركسية يزعم انها «موضوعية» فأي غرب يحاور العروي؟ هذا اذا افترضنا ان هناك حواراً. ومن اي موقع نظري يتحدث؟ ذلك الموقع الذي يقيمه بين ما يدعوه الغرب والعرب. سنرى فيما بعد ان هذه الافتراضات مجرد تحصيل حاصل.

ان الامر لا يتعلق اليوم، ولم يكن ليتعلق قط، برسم صورة اختبارية عن «ايديولوجية عربية معاصرة» وانما بالقدر التاريخي الاصيل للعرب وازدهارهم وافولهم، والاواصر التي تشدهم الى العالم الغربي (او غيره) من حيث ان هذا القدر قائم منذ فجر الاسلام. فالتاريخي ليس هو الوجود التاريخي الاصيل. والايديولوجي، يجد اسسه ودعائمه في ارضية المتيافيزيقا. والمعاصر متجه نحو عودة الذاتي فيما وراء كل ميتافيزيقا. ان مسألة العرب ما زالت لم تنكشف بعد وضرورة نقد جذري تظل قائمة.

منذ ان بزغت الفلسفة في الاسلام (عند الكندي) والالهيات حاضرة فيها كتفكير في وجود الموجود، تفكير في الجوهر والواحد والكثرة. هذه الفلسفة، على غرار الفكر الاغريقي، قد «تجاوزت» اللاهوت النظري لعلم الكلام الذي كان يدور حول مسألة خلق الكلام. وان انحسار هذه الفلسفة ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادي امر لم يفكر فيه بعد: فكيف يمكننا الآن

---

(٣) Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: essai critique*, Préface de Maxime Rodinson (Paris: Maspero, 1967), p. 19.

وهنا ان نحيط بالمسألة؟ يقال اليوم، بكيفية لا تخلو من التبسيط والتسرع بأن الالهيات قد ماتت وانقضت، الا ينبغي ان ننظر عن قرب كيف تنشد الهوية العربية التي، شد ما نتشبث بها اليوم، الى القانون الالهي؟ والى ثورة الاب الرمزي واعني النبوي؟

يمكن ان نغير اللحظة التاريخية لهذا الافول اذا ما اعتبرنا انطولوجية متصوفة كتلك التي اعتنقها مولى الصدر الشيرازي الذي عاش بين ١٥٧٢ و١٦٤٠.

ان ما يبدو لنا ذا اهمية، ضمن مسألة النهضة العربية والاسلامية المعاصرة، هو علاقتها بالانحطاط الذي نعرف عنه شاهدين عظيمين: ابن خلدون الذي حاول تفسيره، والغزالي الذي حارب الفلسفة، بالرغم من تصوفه، بل بسلاح التصوف، كما حارب التصوف بأسلحة الكلام. ليس الغزالي مجرد متكلم بين المتكلمين: لقد ذهب بالنظام المعرفي العربي الكلاسيكي الى ابعد حدوده اللاهوتية، اي انه حال دون اية عقلانية مستقلة بذاتها. ومن ثمة فقد كان بمعنى ما مشرعاً للانحطاط.

عندما ننتقد محاولات كتلك التي قام بها العروي فليس ذلك من قبيل الجدال وانما لأن بإمكاننا ان نبين (بكل سهولة) ان الحقيقة التي تدعيها التاريخية ليست الا لاهوتاً مصطنعاً في صورة ايديولوجية. وسنبين ذلك فيما بعد. اننا نتحدث عن الجدال في بعده التاريخي الاصيل (الازدهار والافول، الذروة والانفصال)، ذلك ان الاعمال التي قام بها العروي تشكل من الناحية التاريخية الصرف، وثيقة ونموذجاً للانحطاط لا يفكر فيه، ولا يأخذ مكبوته بعين الاعتبار، واعني علاقة التاريخ بالميتافيزيقا، من يقدر اليوم على الزعم بأن التقنيات والعلوم، والايديولوجيات التي تواكبها، لا تصدر عن لغة الميتافيزيقا، او بالاحرى عن لغاتها، حتى التحليل النفسي اكثر العلوم وعياً ويقظة، وايضاً علم المنظومات الذي كثر الحديث عنه، والذي يظهر انه محاولة لبناء شامل لكل منظومات الفكر، فما معنى المنظومة إن لم تكن خاضعة لوحدة عضوية ولكلية ميتافيزيقية؟

كان من الضروري فتح هذا القوس لتبين سذاجة هذا النوع من الايديولوجيات التي تعتنق نزعة تاريخية منفصلة عن لغة الميتافيزيقا وعن مفاهيم الحقيقة والعلم. وهذا مثال على سذاجة هذه الايديولوجيات: لقد كانت الفلسفة العربية تعرف بطريقتها الخاصة ما نتعلمه الآن من الغرب. فنحن نسينا ابجدية مسألة الوجود والموجود، مسألة الهوية والاختلاف، وبالرغم من ذلك، ما زلنا نثرثر، دونما خجل، حول استعادة الذات وحول البعث العربي. فأية استعادة نعني؟ ان انبعاث الفكر هو مصير الاشباح والاموات الذين يخاطبوننا، والاحياء الذين يتكلمون رغماً عن انفسنا. فيا له من نسيان! ان اخذ الكلام معناه تحويل نقدي للحياة والموت والبقاء، هذا في حين ان الفكر الميتافيزيقي منظومة للقساوة اخضعتنا لأخلاق عبودية.

هذا هو موقفنا «النظري» الذي يدعمه يوماً عن يوم ألم التجربة، بالنسبة للمكبوت الذي نضع عليه اصابعنا. اننا بما نحن مجتمع، تقليديون لأننا نسينا التقاليد والتراث، ونحن اصحاب مذاهب وعقائد لأننا نسينا التفكير في الوجود، ونحن عشاق التقنية لأننا مستعبدون. فمن ذا الذي اخضعنا واستعبدنا بهذه الكيفية حتى جعل ذلك النسيان يعمر طويلاً؟

بيد ان النسيان ليس هو الهدم ولا الغياب خارج الزمن: فهو يظل قائماً بفعل قوة معنوية فعالة، قوة لاهوتية ضاربة، والتقليدية هي هذه الفعالية، هذا الجهد المستبسل للعقاب والاكراه. اننا لم نلحّ بما فيه الكفاية على القول بأن الحلم العميق للتقليدي هو ان يأخذ مكان الله الخالد الثابت. فليس من الغريب ان يكون مآله هو المنفى في سماء التأمل الخالص! ولكن بما هو مؤمن يظل انساناً يعيش ويحيا، وباستطاعته ان يردد وقت آلامه قول النبي بأن الاسلام بعث غريباً وسيظل غريباً. ولكن ربما كان هذا المؤمن في انتظار نهاية للعالم تكشف له عن لا معقوليته وعبثه.

لقد سبق ان قلنا ان التقليدية ليست هي التقاليد والتراث وانما هي إغفال له ونسيانه. وبما هي نسيان فهي تضع العقيدة الدوغمائية محل السؤال الانطولوجي الناقد، فتعطي الاسبقية لموجود ثابت خالد، لا مرئي غائب. ومع ذلك، فإن هذه الارادة الدوغمائية لا يمكن ان تعمل اليوم الا في مجال عالم نزع عنه رونقه فأصبح مجالاً مناسباً لظهور الوعي الشقي والتمزق الدائم. ان النزعة التقليدية تتغذى من كراهية الحياة. انها تلتهم ذاتها، فتنقلب، قرناً بعد الآخر، الى الفظاعة والجنون. لذاغدا اللاهوت اليوم عقيدة يتخللها الشر والقساوة. ولا ينبغي ان ننسى انه طريق للخنق. لهذا فإن التقليدي اصبح ينحو منحى صوفياً، وأعني نحو شكل منحط للتصوف الاسلامي العظيم الذي ينتمي الى تجربة وجدانية للوجود، تعجز اليوم ان تشكل بذور فكر مغاير. لنوضح الامر بكيفية ادق: عندما احاور هذا التصوف فليس من قبيل الحنين والرجوع وانما سعياً وراء تجاوز محنته، ذلك ان التصوف عذاب الهي، هذا في حين اننا نتألم وفق فكر مخالف لكل تعذيب.

اما السلفية فهي تريد من جهتها ان تذهب ابعد من التقليدية، لهذا فهي تطمح مطمحاً مذهبياً: وهي تريد ان تصلح من فساد العالم وتنقذه من الانهيار (انظر بهذا الصدد الدراسات المذهبية لعلال الفاسي) ولهذا فلا التقليدية ولا الفلسفية بقادرتين على ان تتجاوزا ذاتيهما. لماذا؟ ذلك انهما ضاعتا في العالم المعاصر، وغرقتا في متاهاته، لم يعد بإمكانهما ان تتحررا من سجنهما اللاهوتي وتعيدا النظر في اسسهما الثيوقراطية وتقومان بوثبة نظرية، ومعنى ذلك انهما اصبحتا عاجزتين عن الحوار مع الخارج (الشر) الذي يحطّ من شأنهما ويكتسحهما من الداخل. هذا الخارج وهذا الشر يعتبران مفعولين للهيمنة الغربية وضياع الايمان. والحال ان الغير هو خلخلة لكل هوية (فردية او جماعية او ثقافية): انا دوماً آخر وهذا الآخر ليس انت، اي انه نسخة عن أناي. فمن تألم فيّ؟ اللهم هذا الآخر! وهذا الآخر مكون لانفصالي الانطولوجي ولألمي في هذا العالم.

وعلى المستوى المذهبي تظن السلفية انها استطاعت ان تجعل التقنية (الغربية) تتكيف مع اللاهوت وذلك بفعل اقتصاد مزدوج.

- اقتصاد في الوسائل: فهي تظن ان التقنية وسيلة يمكن ان تدرج في المجتمعات الاسلامية، دون ان يمس هذا الامر البنية الاجتماعية التي تشكل قاعدة السلفية وارضية الوطن العربي.

ـ اقتصاد في الغايات: تفترض السلفية ان التقنية خالية من القيم التي تقيمها كمؤسسات في المجتمع، لذا فهي تعتقد ان باستطاعتها ان تقهرها وتوجهها حسب ما تطمح اليه وحسب الغايات التي تسنها الشريعة، ومن الواضح ان التطور الذي تفرضه التقنية يوماً عن يوم لا يجد مكانه في هذا المشروع المذهبي. واذا كانت السلفية لا تزال تدور في حلقة مفرغة منذ اواسط القرن التاسع عشر، دون ان تقيم مجتمعات جديدة فذلك لأن اللاهوت، في مرماه الاصلاحي، ينبغي ان ينفي ذاته.

وما القول في العقلانية التي يدعو اليها المغاربة؟ ليس هناك مجال لدراسة شاملة لكل الدراسات العلمية التي تعرفها بلدان المغرب العربي.

عندما يدوّن مجتمع ما تاريخه، فإنه يدون زمان تجذره، وبفعل ذلك فإنه يرضي في الماضي بكل ما يفلت من ادراكه في الحاضر، اجل، ان التاريخ هو سؤال هذا المختفي وتوالد هويته المتعددة. واذا كان هناك «تاريخ» بالنسبة لنا فإنه سيكون في نمط المستقبل ـ الماضي. ولكن لننصت الى الصوت الآخر:

«علينا ان نعتنق النزعة التاريخانية ونطبقها في مختلف الميادين» ذلك ما يدعو اليه عبدالله العروي. وليس من شك في ان الفضل يرجع الى هذه النزعة التاريخية في كونها تريد ان تعيد النظر في مفهوم «الوعي التاريخي» بالنسبة للايديولوجية العربية، والايديولوجية الغربية على الخصوص. فهو يلحّ على معنى الاستمرار التاريخي وضرورته، كما يؤكد على اهمية الفترات الطويلة كي يتمكن من وضع حالة الاستعمار و«التأخر الثقافي» (وهذه العبارة من استخدامه) في مجال تاريخي شامل، ويقحم في الكتابة التاريخية المحلية نقداً ايديولوجياً متحرراً من بعض المسبقات الاستشراقية. ينتقد العروي «تشويه الذات» الذي تولد عن الابحاث التي تمت في المرحلة الاستعمارية، وعمّا سقطت فيه التقليدية والسلفية اللتان تحصران تاريخ الغرب في ماضٍ ذهبي يخضع لمفهوم النموذج الاصلي.

ان جميع الجهود التي بذلها العروي لازمة ومفيدة. وهي تشكل خطوة اولى نحو تحليل يتجاوز المرحلة الاستعمارية. بيد ان مسألة الوجود التاريخي الاصيل (ومسألة ذروة المجد او التقهقر) تؤول عند العروي الى نزعة تاريخانية شاملة لا تهدد الا عجزها النظري الخاص. وكيف ذلك؟ ان العروي يرجع التاريخ الى كلية ميتافيزيقية يخلقها الاستمرار الزمني والمعقولية والرغبة في الكشف عن حقيقة التاريخ. فكما لو ان الذات الفاعلة في «التاريخ» هي عقل مطلق شفاف لا يظهر في حركته فحسب، وانما في الحياة الشخصية للمؤرخ كذلك، وكما لو ان الانتقال من الذات الفردية الى الذات التاريخية لا يتم عبر «ترجمة»: ترجمة لحكاية اللاشعور. فما احكيه قد لا يكون الا نقلاً، تزداد دلالته او تقل. وربطاً بين الاحداث والافكار يخضع لمشيئتي، وهذه الافكار وتلك الاحداث تظل عمياء ما لم تسلّط عليها حياتي الشخصية بعض الانوار. فما قيمة الذات التاريخية بعيداً عن حكاية اللاشعور؟ ان التاريخ خداع بصري. اجل، ولكنه يظل خداع تمثل ميتافيزيقي ما دام يتحدث باسم الحقيقة والموضوعية.

ثم ان العروي عندما يريد ان يفسر التاريخ بالرجوع الى فكرة الاستمرار الزمني فإنه يعمل نوعاً آخر من الحركة، لا يقل فعالية، تلك هي حركة التقطع والانفصال والفوضى واللاتماثل.

فالتوتر الذي يخضع له الوجود التاريخي يتسبب في نوع من الضياع والاتلاف. وهذا الضياع هو الذي يحول دوننا والفكر التاريخي الاصيل ويدعوه في الوقت ذاته.

لنوضح هذه النقطة: يحاول العروي ان يحاور الماركسية، ونوعاً خاصاً من الماركسية، غير ان الماركسية في اكثر اشكالها دقة (التوسير) تنبذ من جهة:

- النزعة التاريخانية الترنسندنتالية (التي تسود المجتمعات الثيوقراطية) والتي تتحدد بمطلقات (الله والنبوة والقضاء والقدر...).

- كما انها تنبذ النزعة التاريخانية التي جاء بها الفكر الليبرالي (الذي عرفته اوروبا خلال القرن الثامن عشر)، والتي استعاضت عن المطلقات المتعالية بمطلقات علمانية هي العقل والفرد والحرية... هناك بالطبع في هذا تحول ايديولوجي نقدي، غير ان الارضية المتيافيزيقية تظل هي هي.

لسنا نحن العرب، مرغمين على نهج المسلك نفسه الذي نهجه العرب، ولا على قطع المراحل ذاتها التي قطعها وذلك لحسابه هو. علينا ان ننطلق تواً مما هو موجود، ما هو موجود الآن وهنا، كسؤال وكتحدٍ موجه الى الفكر. في (التوسير) مثلاً يقول بتاريخ وبصراع طبقي كنمو لا ذات تسيّره ولا غاية يرمي اليها. وهو بذلك، يعده من الموقف النظري الذي تتخذه الماركسية، وذلك عندما يتجاوز النزعتين التاريخيتين اللتين اشرنا اليهما. اما العروي فإنه ظل متأرجحاً بينهما. وخلاصة القول فإن الامر يتعلق بنزعة تاريخية فات أوانها.

ان ما ينبغي علينا القيام به (وهذا مطلب الفكر المغاير) هو ان نوسّع من حرية تذكيرنا، ونقحم في كل حوار عدة اعمدة استراتيجية: علينا ان نطهر خطابنا من المطلقات اللاهوتية التي تكبل الزمان والمكان والمرح الذي تقوم عليه المجتمعات المغربية. وليس هذا الامر بكافٍ وحده، ان الحوار مع كل افكار الاختلاف ضروري، مهم، وهو يهدف الى خلخلة كل ما يزيد من قساوتنا ويرمي بنا في الاجترار والتكرار. ان الفكر المغاير يكون دوماً مؤامرة، وتمرداً ومغامرة، ونحن لا حول لنا امام قوة العالم. هذا هو تاريخنا الذي مُسَّ في جسده.

وإذا ما فحصنا عن طريق النقد الواعي نظام المعرفة السائدة (مهما كان مصدرها) فإننا سنقوّم النظرية في خضم النضال الاجتماعي والسياسي. ولكن هذا النضال كما يتم حالياً لا يجاري العصر خصوصاً وانه يدور في عالم تسيطر عليه ارادة القوة.

ان ما يقضي على تلك النزعة التاريخانية التي يعتنقها العروي هو تشبثه بسؤال ساذج حول الوجود ما دام يتحدث دون انقطاع عن الهوية دون ان يدرك ابعادها الفلسفية والميتافيزيقية.

وهكذا فهو يخلط بين الآخر والغير والآخرين، ولا يميّز بين الانثروبولوجية الثقافية وبين فكر الاختلاف. وفضلاً عن ذلك فإن افتراضاته حول الوجود العربي تتهاوى من تلقاء ذاتها: ولسنا

في حاجة الى الالحاح على ضعفها وابرازها. فهو يقول مثلاً في الفقرة الاولى من الفصل الاول لكتابه **الايديولجية العربية المعاصرة**: «منذ ما يقرب من ثلاثة ارباع القرن والعرب يطرحون على انفسهم ذات السؤال: من هو الآخر، ومن انا؟»[٤]، فكما لو لم يكن هذا هو السؤال الاساسي الذي يطرحه التفكير في الوجود على الدوام. فبفعل اية حيلة تاريخية ثانية يتناسى العروي مشكل الوجود والموجود، مشكل الذاتي والمخالفة كما وضعتهما الفلسفة الاغريقية والعربية. ان ايديولوجية العروي منهارة في اساسها. وقد يرد علينا بأن المؤرخ ليس مرغماً على الاهتمام بالفلسفة. لكنني لست اتبيّن اي تاريخ يمكن للمؤرخ ان يمارسه اللهم إلا تاريخ اللغات التي تترجم الوقائع والاحداث وكل الآثار التي ينبغي التنقيب عنها. واذا كان ما يبدو انه اكتشفه لا يغيب عن فيلسوف عاش خمسة قرون قبل المسيح، فلست ارى نتيجة لذلك كبير منفعة لهذه الدراسة حول الهوية والايديولوجية العربيتين.

٥ ـ في الاختلاف القائم

ـ تتحدثون عن التقنية بطريقة لا تخلو من التباس. ويبدو انكم ترجعونها احياناً الى نوع من القضاء الجبّار.

ـ لطالما ألححنا على ان التقنية ليست شراً ولا خيراً. انها مصير كوني للعلم. أليس كذلك؟ وما من مجتمع يستطيع ان يوقف من مدها: وهل يمكن ايقاف مصير العلم والحيلولة دونه؟ فحيث يقيم الانسان تكون التقنية مأواه الثاني.

ـ وهذا يعني انها في كل مكان، أيا كان المجتمع.

ـ يقيناً، ولنأخذ المغرب مثالاً على ذلك. اننا نستورد الآلات كما نستجلب ما يطلق عليه نماذج النمو. وهذه النماذج لها فعالية وقابلية على التكيّف تزداد او تقل حسب المجتمعات. وقد تفيد في القضاء على الفقر وتحقيق مستوى معين من النمو الاقتصادي وذلك بفضل مخططات وتصاميم تزداد او تقل ثقة.

ـ دقة.. بقدر ما ان الجسم البشري ذاته ذخيرة من العمل تتجلى في قدرته على العيش والتكاثر والموت.

ـ وما مصير هذه الآلات وهذه النماذج المستوردة؟

ـ انها تعطي صورة مزدوجة عن النظام الذي نشأت في حضنه، فهي تولد تكنوقراطيات محلية للسهر على تسييرها. والتراكم الناتج عن ذلك يظل غير محدود. فنحن لا نتبين نهايته. ثم اننا نستورد مع هذه الآلات والنماذج نوعاً من العلاقة بين الانسان مع امثاله وبين الانسان مع الوجود.

---

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥.

ـ وهل يمكن لمثل هذه العلاقة الانطولوجية ان تستورد كذلك؟

ـ يصح ان نتكلم عن سيمولاكر التقنية.

ـ ماذا تقصدون؟

ـ لنستعرض بسرعة مسألة التقنية كما يطرحها هايدغر من حيث انها «ميتافيزيقا مكتملة». لا يخفى عليكم الى اي حد انشغل هذا المفكر بتلك المسألة.

ـ وما شأننا نحن وهذا الانشغال؟

ـ نقول اذن، على غرار هايدغر، ان التقنية من حيث انها «ميتافيزيقا مكتملة» وارادة قوة، هي اساس انذار كوني لم يسبق له مثيل، يدعو البشر، اكثر من اي وقت مضى، الى الانصات الى الوجود والانتباه الى فكر الاختلاف. اذا ما اردنا ان ننفرد بخصوصية فعالة، لن يكون باستطاعتنا الآن ان نتخطى فكر الاختلاف، هذا الفكر الذي ليس وحده، ومهما كانت حركة النقد الموجهة اليه.

ـ ومع ذلك فإن هايدغر الحّ اكثر من اللازم على اكتساح العالم، كما اكد ان قدر الانسان هو انه سيصبح دابة ورقماً تلوكه الحساسيات.

ـ ليست قليلة تلك الامارات التي تؤكد تخوفات هايدغر. ويكفي ان نلقي نظرة من حولنا وان نتأمل ذواتنا! فحتى الشعر ذاته اصبح اليوم حساباً للكلمات وغدا نوعاً من الكتابة التقنية. ألم نسمع مؤخراً بتصريح كاتب طلائعي وهو يعبر عن رغبته في الكتابة على غرار الآلة الحاسبة. وقد رأينا من ناحية اخرى اعمالاً فنية يزعم انها من ابداع الحيسوب. لهذا، ومهما كان موقفنا من هذه الألاعيب الآلية، فإن التقنية ليست هي الشر وانما سؤال عن معنى الوجود.

ـ هذا صحيح إذا سلمنا بهذه الافتراضات حول العلاقات بين الميتافيزيقيا والتقنية ولكن لنعد الى ما يربطنا بماهية التقنية (ربما وجب الحديث بالاولى عن التقنيات بصيغة الجمع)، فالتقنية، على كل حال، هي ارادة قوة تهدف الى السيطرة والتوسع ما دامت في خدمة القوى العظمى، انها اكتمال المعرفة المطلقة كما صاغها هيغل في منظومته. فهل يمكننا ان نجعل تلك الارادة الخارقة تعمل لمصلحتنا نحن؟

ـ مصلحتنا نحن؟ نحن؟ من نحن ضمن هذا السؤال؟ من نحن ضمن انتشار التقنية واندلاعها؟ ليس الشرق مجرد حركة بسيطة (جدلية، تأملية، ثقافية) نحو الغرب. ان كليهما يشكل منطلق الآخر وغايته. ونحن نحول الاتجاه نحو فكر كوني متعدد. انه هذا الفكر المغاير الذي يبني ذاته خطوة خطوة دون السعي نحو هدف مضمون. لهذا فإن الاستعارة التي يستخدمها هيغل عن الشمسين (الشرق كشمس خارجية والغرب كشمس توجد داخل الفكر الكوني) تظل اسيرة الميتافيزيقا ولا تخرج عنها. وليس هذا الا مثالاً من بين الامثلة التي يمكن ان نستقيها من المنظومة الهيغلية العظمى التي لولاها لما تمكّنا من فهم العالم.

ـ ماذا تعني هذه الاستعارة في حديثكم عن التقنية ونقلها؟

ـ ان للتقنية معنىً واحداً، وبما هي كذلك، فهي كونية اياً كان الشكل الذي تتخذه في انتشارها، وعندما يكون الشيء واحداً فقد تتمخض عنه، بالرغم من ذلك، مظاهر الاختفاء والتظاهر والتشويه فيتبدل ويتنوع. وهذا ما نطلق عليه النقل المحول للتقنية.

ـ وماذا يعني ذلك؟

ـ ان التقنية تتخذ معنى مزدوجاً بالنسبة للارضية الميتافيزيقية التي يقوم عليها الاسلام ولغته. سبق ان قلنا ان اله ارسطوطاليس دخل الاسلام قبل ظهور الاسلام ذاته. وباستطاعتنا ان نقول ان اورغانون ارسطو قد مهد لمصير التقنية الكوني. لهذا ينبغي ان نوجه انظارنا نحو هذين النوعين من المتيافيزيقا اللذين يمحو احدهما الآخر، فنعمل على المواجهة بينهما. اننا اسرى هذا التباعد ضمن حركة لم يسبق لها مثيل. ونحن لا نتحدث على هذا النحو لكي نعيد قراءة هذين التراثين الى ما لا نهاية لهما، وانما لنخلق ازمة، لنضع انفسنا في ازمة داخل لا مفكر خطأً ونصيباً، او بالاحرى، داخل هذا السعي نحو الاختلاف، اذ ان الاختلاف لا يوهَب، ولا يعطي بسهولة كل من تمرد.

ـ أليس هذا هو ما تطلقون عليه التشبث بالفوارق والاختلاف القائم؟

ـ اجل. وهناك اختلافات اخرى وانفصالات اخرى تتجلى في عنف البعض ضد الآخر. ففي الوطن العربي نخلص الى العنف باسم اللاهوت، والامثلة على ذلك عديدة، حتى في ايران. نقصد بالتشبث بالفوارق نبذاً للميتافيزيقا عن طريق نقد مزدوج ونضال مزدوج وموت مزدوج.

ـ ولماذا هو نقد مزدوج؟

ـ انه نقد يوجه في الوقت ذاته الى نوعي الميتافيزيقا اللذين اشرنا اليهما كما يوجه الى المجابهة بينهما. وفي الواقع ليس امامنا الا اختيار واحد: هو ان ندرك المغرب كما هو، اي كمكان يقع على مفترق طريق بين الشرق والغرب وافريقيا. وهذه الحركة هي، بكيفية معينة، سائرة على الدوام. بيد ان هذه الحركة التاريخية محتاجة الى فكر يواكبها. فمن جهة ينبغي ان ننصت الى المغرب وهو يلهج بتعدده (اللغوي والثقافي والسياسي)، ومن جهة اخرى، فوحده الخارج الذي اعيد فيه التفكير وزحزح عن مركزيته وخلخل وهز في تحديداته السائدة، وحده الكفيل بأن يبعدنا عن الهويات والاختلافات العمياء. اننا اذا اعدنا التفكير في الخارج سنتحرر من الحاجة الى الاب ونتخلص من هيمنته ونزعه عن جذوره الميتافيزيقية، او نقربه من ذلك الانتزاع ونسير به نحو اختلاف قائم يأخذ ذاته على عاتقه في آلامها وحقارتها. ذلك هو الوجه الآخر لعلاقتنا بفكر الاختلاف، وما الاصالة التي يزرعونها فينا زرعاً الا سماء لاهوتي؟

ـ وماذا تقصدون بـ «الموت المزدوج»؟

ـ لقـد سبق للفيلسوف الاغريقي هيراقليط ان قالها بموته المليء بالالغاز: «ايها الاموات الخالدون، ويا ايها الخالدون الاموات، يا من يموتون بحياة هؤلاء ويحييون بموت اولئك» ان جدارة الانسان وكرامته هي ان يستحق حياته وبقاءه بين الاحياء، وموته بين الاموات، فهل تفهمون ما اعنيه؟

تعقيب ٣

د. غسان سلامة(*)

تمتعت، كالعـادة، بقراءة البحث الذي قدمه لنا اليوم د. احمد صدقي الدجاني، لقد اعطانا الكاتب في ورقته عدداً كبيراً من المعلومات والافكار حول لقاء الشرق والغرب في القرن المنصرم، على الاقل في المجال الفكري متسائلاً عن هدية الفكر الغربي، وعن طرق وصوله للعرب، من رحلات واستشراق وتعارف وترجمة منتهياً الى «ان القرنين الاخيرين شهدا تجربة تفاعل فذة بين الفكر الغربي والمجتمع العربي». وهو بالتحديد ينظر بايجابية الى تيار الاستجابة الذي مثله القسم الاكبر من المثقفين العرب، برفضهم للانغلاق من جهة وللانغماس في هذه الحضارة الغربية من جهة اخرى. وينم عن قراءة الورقة شعور واسع بموقف الكاتب الايجابي من هذه الاستجابة، بل يمكن ايضاً لمس حماسته لها. وهو بذلك يضع نفسه بحزم، ولكن دون عدوانية وحتى دون نقد، خارج التيار الفكري الذي اصبح اليوم واسعاً، والذي يود ان يرى في الغرب عدواً فحسب لا مخـاطبـاً، وفي الاستشـراق ممارسة استعمارية فحسب، وفي الحضارة الغربية، في قيمها وعلومها عالماً آخر، فيلعنون شاطئي المتوسط لأنهما متقاربان اكثر من اللازم ويودون لو توقفت وسـائـل الاتصـال عن العمل، ولو اقفلت الموانىء في وجه المستشرقين كما اقفلت في وجه الاساطيل، ولو اعيد الى الوطن الآلاف من اولادنا الذين في الغرب يتعلمون في مدارسه وجامعاته ويتأثرون بحضارته. هذا التيار المراجع، الذي يضم الاصوليين، والقوميين المتزمتين، وبعض الوطنيين النقديين، والتقليديين المحافظين، لا يريد د. الدجاني ان يراه لأنه لا يريدان يساجله. فهـو، بخفـر، قد تبنى معسكره، فسماه معسكر الاستجابة، وارتاح له وفيه. قد لا اشارك د. الدجاني في هذا الشعور بالراحة والاكتفاء .ولكنه لا بد لي ان من اصفق بحماسة وانا اراه يختار موقعه بوضوح اولاً ويدافع عنه فلا يبدله وفق التقلبات والموض. فمن اصعب ما نراه في هذه الندوة الانزلاق المستمر في مواقف بعض الزملاء فلا ينفكون يفاجئوننا بمواقف وشعارات لا شيء يهيء

(*) استاذ مساعد في الجامعة الاميركية ـ بيروت.

لها ولا اشارة تنبىء بها في كتاباتهم السابقة. على عكس ذلك ورقة د. الدجاني، بالنظر لكاتبها، ولما انفك يكتبه، تكاد لا تحتاج الى تأريخ. اسم كاتبها، في تكريسه لنظراته السابقة، وهو ايضاً نوع من تاريخ للورقة ذاتها. وفي هذا، في رأيي، قوة الورقة وحدودها في الآن معاً.

من المثير للانتباه حقاً هزالة الاستغراب العربي بالمقارنة مع الاستشراق الغربي. وسوف احاول ان اكون اكثر دقة في هذا التشخيص لأقول: بينما اقتبست المحاكم بعض قوانين الغرب، وبينما تدرّس الجامعات العربية بعضاً من ماكس فيبر ودوركهايم وكارل دوتيش، وبينما تم تبني عدد كبير من المفاهيم، والانظمة والمؤسسات الغربية في المجتمع العربي، دونما اهتمام واسع بتأصيلها، فإننا نرى بالمقابل ان دراسة المجتمع الغربي، والفكر الغربي، والاصول الابستمولوجية والقيمية للعلوم التي تبنيناها تكاد تكون منعدمة. ومن الامثلة الواضحة على ذلك مسألة الدين بالذات. فالادبيات العربية مليئة بالشعارات والاساطير ونادراً بالتحليل العلمي، عن الكنيسة والاكليروس وعلاقة الدين بالدولة. فبقدر ما اني اتبنى رأي عبدالله العروي ان مقولة الاسلام دين ودولة، هي خاطئة، ارى سطحياً القول ان اصل فصل الدين عن الدولة في الغرب سببه وجود اكليروس في الدين المسيحي. لم يهتم الكتّاب العرب والمسلمون فعلاً بخصوصية الكنيسة المسيحية العربية وهي في احضان وصلب مجتمعهم ولم يتنبهوا في الاجمال الى وجود قيم مشتركة، اجتماعية ونفسية واخلاقية تجمع بين المسيحيين والمسلمين العرب. وسبب ذلك على الارجح بعض من التجاهل، وكثير من الايديولوجيا السلفية. فالقبول بأن ما يجمع المسيحيين والمسلمين الغربيين، في هذا القبول وضع ضمني للاديان في خضم نسبية العلوم الاجتماعية، وهذا ما يأنفه المتدينون المتزمتون من مسلمين ومسيحيين. ولا يفوتني في هذا المجال التأكيد ان عدداً من المفكرين المسلمين من شبه الجزيرة الهندية، من هنود وباكستانيين، كانوا اكثر اهتماماً بفهم الدين المسيحي، في اصوله اللاهوتية وفي تجسيده الاجتماعي من المفكرين المسلمين العرب. واخص بالذكر اقبال، وبركات الله، وفضل الرحمن، وما هؤلاء الا امثلة.

القصور في فهم تطور الكنيسة الغربية، وتمايز الكنيسة المشرقية عنها، ما هو برأيي الا مثل في تكاسل جل الفكر العربي وافتقاده للقلق الحضاري وضعف الرغبة في الاكتشاف والتقصي. ويرد المفكر التونسي هشام جعيط هذا التكاسل والقصور على علاقة توترية بين العرب والغرب، مردها التقارب الجغرافي الحاد، وسلسلة من الصدامات التاريخية بينهما من الحروب الصليبية الى معارك الاندلس دون نسيان الاستعمار الحديث ومسألة فلسطين. وكأن هذا التصادم ادى الى بعض من تماثل يصعب على المفكرين العرب الاقرار به والتعايش معه. هذا القرب وذاك التصادم ولّدا فعلاً نوعاً من الستار المعكّر للرؤية والمعتّم. هذا الستار دفع عدداً كبيراً من المفكرين العرب، لسوء الحظ، الى رفض الفكر الغربي بدل نقده، الى تبني بعضه دون النظر لجذوره، الى وهم نقل قفزاته التكنولوجية والعلمية، ومنجزاته الاقتصادية دون استيعاب حقيقي لأصول تلك ودون تفهم حقيقي للمسار التاريخي المحقق الذي انتجها. لا يا اصدقائي ان خطورة الاستشراق ليست كما كتب ادوارد سعيد في **الاستشراق** نفسه، فهو عملية حضارية

طبيعية. خطورة الاستشراق ليست في الاستشراق، انها في غياب استغراب عربي مقابل، اي في غياب تراكم علمي عربي لما هو الغرب. ان العرب انفسهم يبدون احياناً وكأنهم المعتنقون الاخيرون لمقولة روديارد كيبلنغ الشهيرة: الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا. المسألة ان اللقاء ضروري ولا مناص منه. والغرب يتهيأ منذ قرون لهذا اللقاء فيحدد مكانه وزمانه وجدول اعماله، ونحن ما زلنا نضع انفسنا في خانة المتكلم ونرفض رؤية الغرب في موقع المخاطب فنرتاح لحشره المتعالي في خانة الغائب بينما الغرب فينا، وعندنا، والى حد كبير فوقنا. الغرب يتناسى مقولة كيبلنغ غير الواقعية ونحن ما زلنا نتلذذ بها.

ان المفكر العربي يضع نفسه احياناً كثيرة في موضع ممزق بين الحنين واليوثوبيا. الحنين الى ماضٍ يفعل فيه الحاضر تجميلاً وهندسة ويوثوبيا مستقبل خارج عضوياً عن الحاضر. بين الحنين واليوثوبيا، ننسى تحديات العصر التي يدعونا عنوان الندوة هذه الى رفعها. هذه التحديات هي تحديات **الاستقلال السياسي و التنمية الاقتصادية و الاندماج الاجتماعي**. اين منّا تلك التحديات ونحن نناقش الفروق بين المعتزلة والحنابلة، اين نحن منها ونحن نغوص في ثورة الزنج وننسى قهر اليوم؟ اين نحن منها والبلقنة تتعدى المستوى السياسي التقليدي لتصيب المجتمع نفسه فتشرذمه وتفتته؟ اين نحن منها واليابان نفسه يحاول طرد الاساطيل عن شطآنه ونحن نعود لاستقبال البواخر الحربية وطائرات الرادار؟

اني بالفعل اتفق مع الاستاذ اديب الجادر عندما يقول ان مثقفي القرن المنصرم كانوا يقدمون اجوبة اكثر مما نحن نقوم اليوم. واعيد صياغة اسفه بصورة مختلفة إن سمح لي بذلك. ليست اجوبة الافغاني وعبده بشافية اكثر من اجوبتنا، انما الاسئلة التي طرحوها كانت ادق، بل اكثر من ذلك ان تساؤلاتهم كانت صحية اكثر من تساؤلاتنا لأنها تساؤلات ما قبل الاستعمار، تساؤلات رجال احرار. واما تساؤلاتنا اليوم فهي تنم اجمالاً عن قهر حضاري وعن عجز عظيم عن تجاوز هذا القهر مما يدفعنا الى السلفية، وما السلفية برأيي الا التهرب الميثيولوجي من الاسئلة. واعني بالسلفية مرة اخرى موقفاً عقلياً متهرباً، يحركه الحنين، ويغذيه الخوف على الذات ولا ينتج عنه الا التكرار الممل والكتابة المجملة للتاريخ.

ولكن بعض السلفية، يمكن تلمّسها عند مفكري القرن التاسع عشر انفسهم. فيما يخص بالتحديد عناصر القوة وبناء الدولة. لقد تساءلوا: ما سبب تأخرنا وتقدمهم. واجوبتهم كانت الى حد كبير جزئية. رفاعة رافع الطهطاوي له جواب مثلث: (١) التربية؛ (٢) حب الوطن؛ (٣) العلوم العقلية. لكن الطهطاوي الذي يحاول تفسير النتائج التي لمسها في اوروبا واعجب بمعظمها، لا يبحث فعلياً عن القواعد الفكرية لتلك النهضة الا لماماً. ولكنه كان اكثر تقدماً بكثير من الافغاني الذي يشده القارىء لتسرعه في كثير من الاحكام ولضعف ثقافته الغربية بينما له آراء قطعية جازمة.

واعتقد ان ألبرت حوراني قد اوجز بدقة المأزق الذي وضع الافغاني نفسه فيه بقوله: «يعتقد الافغاني بالنهاية ان الغرب قوي لأنه تخلّى عن المسيحية والشرق المسلم ضعيف لأنه تخلّى عن الاسلام». ولا

يقدم الافغاني تدليلاً او تعليلاً مقنعاً لهذه النتيجة المتناقضة. وتتميز كتابات محمد عبده ببعض الضبابية في تناوله للفكر الغربي، وهو بالاجمال يتجاهل الابعاد القيمية للحضارة الغربية. وكلاهما، في رأيي، كان يميل باستمرار الى الخلط بين البعد الخلقي والبعد الثقافي، بحيث اصبح التفوق الاخلاقي الاسلامي الذي كانا مقتنعين به مرادفاً للتفوق الثقافي للشرق على الغرب، ولم يكن هذا الامر بالطبع صحيحاً، على الاقل في زمنهما، الذي هو ايضاً زمننا. ونجد اهتماماً اوسع بالجوانب الفكرية في الغرب، لدى مفكرين لا يبدو ان معاصرينا من السلفيين يودون ابراز دورهم كلطفي السيد وفتحي زغلول. الثاني من خلال ترجمته لكتاب ديمولان. ما الـذي يفسر تفوق الانغلو ـ ساكسون؟ والاول من خلال امور شتى اهمها ربما محاولة تفهمه للاصول الفكرية للعملية الاقتصادية في الغرب.

وفي مقارنة جريئة اجراها عالم الانسانيات لوي دومون بين الحضارة الغربية والحضارة الهندوسية، توصل الباحث الى مركزية الفرد في المجتمع الغربي بالمقارنة مع مركزية الجماعة في الحضارة الهندوسية، وفي الحضارات الشرقية عموماً. وقد اهتم دومون بالاصول الدينية لهذا المنحى نحو الفردية، كما بمساره التاريخي اللاحق في فترة نشوء الدول القومية بدءاً من القرن الثاني عشر، مروراً بالثورة الفرنسية وما رافقها. والمثير للانتباه انه خارج بعض الاستثناءات القليلة (كمثل لطفي السيد) لم يهتم الفكر العربي بهذا البعد الاساسي، اي الفردية، في بناء الدول الاوروبية. هذا لا يعني انني من المتحمسين لفردية المجتمع الغربي بل اكتفي فقط بلحظ ان المثقفين العرب قد تجاهلوا اجمالاً هذا البعد بصورة شبه كاملة، وغاب بالتالي عن ذهنهم احد عناصر بناء الدولة الاوروبية الحديثة التي لم تقض على سلطة الكنيسة فحسب، بل ايضاً، واساساً، على سلطة الاقطاعيات الداخلية والقبائل لتحرر الفرد منها.

وبعد، فإن د. الدجاني ذكّرنا بالجوانب المضيئة في الفكر النهضوي وافاد. واملي كبير ان نعيش حاضرنا ونرفع التحدي. واني استعير مفردات د. الدجاني للقول ان موقفنا من هذا الفكر العربي النهضوي، كمثل موقفنا من الفكر الغربي، لا يمكن ان يكون تجاهلاً مستعلياً ولا ان يكون انغماساً اعمى. وانما الاستجابة، الاستجابة النديّة الراشدة، اي الاستجابة النقدية.

المناقشات

١ ـ المطران جورج خضر

كل مواجهتنا في هذه الندوة ومواجهة العرب بعامة لأوروبا تفترض ان هذه هي الغرب في حين ان الغرب جزء منها، وفي حين ان شرقي اوروبا لا يسمي نفسه الغرب، والعالم كله تفاعل وروسيا القديمة وتأثرها بالاقل على مستوى الفنون والادب الروائي والحياة السياسية، فلا داعي ان نبقى مسمّرين على اوروبا الغربية.

واذا واجهنا هذه فقط فنحن معرضون، في المجال الديني، ان نرى المسيحية جزئية متناسين المسيحية الشرقية التي تجاورنا ولها نسق آخر في المواجهة، كما لها مصادر روحية اخرى، وليس لها اقتحامية الغرب التي يشير اليها د. احمد صدقي الدجاني. وفي كل حال، الروحية التي كانت ملازمة للغرب عندما كان يتحدانا لم تكن اصفى روحية ولا ادناها الى الاستقامة العقيدية التي كانت تشاركها الكنيسة المشرقية في بلادنا. والآلام التي لقيها المسلمون فيما سُمي تبشيراً عانى منها المسيحيون المشارقة معاناة اشد مما عانى المسلمون، لأن المؤسسات التبشيرية التي ذكرها الاستاذ المحاضر لم تستطع ان تحقق ما نوت عليه تجاه الطلاب المسلمين الا بما لا يذكر عدداً، في حين انها نجحت فيما يختص بالمسيحيين الآخرين. من هنا اننا لسنا امام شرق مسلم يواجه غرباً مسيحياً ولكننا امام شرق كامل واجه تحديات شاملة.

٢ ـ علي عثمان

لا ينبغي ـ في مجال فهم التراث الغربي ـ ان نأخذ تفسير الغربيين لجذور فكرهم وحضارتهم وكأنه يمثل الحقيقة. لأنهم لا يعترفون بفضل الاسلام في تكوين فكرهم وتراثهم الحديث.

وهناك تساؤل: لماذا اعتمد د. الدجاني على قسطنطين زريق في تلخيصه للتراث

الغربي . د. زريق لا يتوقع منه ان يكون على دراية بتراثنا الاسلامي ولذلك يريد منا ان ننقل عن الغرب ثلاث قيم وكأنها قيم جديدة علينا. مع ان هذه القيم كلها قيم اسلامية اصلاً. اما لماذا لم يطور المسلمون الانظمة التربوية والسياسية الملائمة لها، فسؤال يقتضي النظر في فعل عوامل كثيرة في تكوين التاريخ الاسلامي، وبصورة خاصة فعل وجود الاستبداد والقبلية.

٣ ـ ابو بكر السقـاف

تميّز موضـوع البـاحث بسمـة مشتـركـة مع بحوث اخرى القيت، ألا وهي الافراط في التعميم. وقد لحق ببعض اجزاء البحث نتيجة للتعميم شيء من عدم الدقة، وفي مقدمتها عدم التمييز داخل الفكر الغربي بين الفكر البرجوازي وبين الفكر الماركسي.

ونلمس اثر السرعة في القسم العربي من الدراسة لا سيما عندما تتوالى اسماء الاعلام العظام في تاريخ النهضة العربية، دون ان نرى ملامح صورة تركيبية توحد بينهم وترسم الفروق كذلك. فلم نلمس ابداً لا دروب ولا قنوات التأثير وشروط انتقال الافكار والتحولات والاجتهادت التي ترافق هذا الانتقال.

وعلى كل فإني مع الباحث في تفاؤله وايمانه بدور العرب القادم وقدرتهم على الاسهام، ولا شك في انه بذلك يواصل فكر استاذه الكبير قسطنطين زريق الذي بشر وعلم اكثر من اربعين عاماً بالعقل والحرية والانسانية والقومية.

٤ ـ محمد عابد الجابري

تعرض د. الدجاني في بحثه لفكرة «التقدم» في الفكر الغربي، وللفكرة نفسها في الفكر العربي الحديث. واريد ن اتعرض للفكرة نفسها ولكن من منظور آخر لا يختلف مع المنظور الذي صدر عنه الباحث، بل يتكامل معه.

اريد ان اتساءل: ما هو الدور الذي قامت به فكرة «التقدم» في المجال الذي يشغلنا هنا: مجال «التراث وتحديات العصر»؟ في الفكرين معاً: الاوروبي والعربي؟

يمكن ان نلاحظ في هذا المجال ان فكرة «التقدم» قد وظفت في الفكر الغربي ابتداء من هردر، وكانت وبالخصوص مع هيغل، وحتى اواخر القرن التاسع عشر، وظفت في اعادة كتابة التاريخ الثقافي الاوروبي بصورة تلائم بين «التراث» و«تحديات العصر» في اوروبا. لقد كانت اوروبـا تعيش «التقدم» في مختلف المجالات، في الصناعة والعلم والاجتماع والفلسفة... الخ، ولكي يؤسس مفكرو الغرب آنذاك «التقدم» الذي كانوا يعيشونه كحاضر ومستقبل، عمدوا الى بناء تاريخهم الثقافي على فكرة التقدم ذاتها، فنظروا الى تاريخ الفكر في اوروبا، بل في العالم كله، كحلقة من حلقات تتحرك بعداً لتكون الحلقة الاخيرة منها هي «الحاضر» الاوروبي ذاتـه. وقـد افصح هيغل عن هذا التصور حينما فسر تاريخ الفكر، تاريخ الفلسفة، على انه مجموعة حقائق جزئية تجد كمالها ووحدتها في الفلسفة التي تكون الاخيرة في الترتيب الزمني بالنسبة للفلسفات السابقة. هكذا يصبح التاريخ ويصبح «التراث» لحظات من التطور متتابعة

تؤسس اللحظة السابقة التالية لها. انها الاستمرارية التاريخية التي اسس عليها الوعي الاوروبي ذاته ليواجه التحديات التي يواجهه به العصر، اي عصر، ينظر اليها لا كـ «تحديات» بل كنتائج لمقدمات عاشها، إما في الواقع، وإما على صعيد الوعي.

اما في الفكر العربي الحديث فإن فكرة «التقدم» قد طرحت في اطار السؤال النهضوي العربي: لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا. لقد وظفت الفكرة عندنا في اتجاه معاكس: تقدم «الاخر»، وتأخر «الانا» على صعيد الحاضر. ولتصحيح هذا الاتجاه، على صعيد الوعي، تم «استدراك» الامر على الصورة التالية: لقد تقدم الغرب لأنه اخذ اسس «التقدم» منا او من عندنا. ومن هنا نتيجة مضمرة سرعان ما تم التصريح بها وهي انه لكي نحقق «التقدم» لا بد من ان نعود الى «اسس التقدم» التي اخذت منا.. الى «الاصول». ومن هنا اصبح «التقدم» يعني الاتجاه نحو الماضي!

٥ ـ امين شقير

إن الصورة التي قدمها د. احمد صدقي الدجاني كانت سريعة حتى خيل الينا انها لم تكن الا تمهيداً لمرحلة من التأني عند الوصول الى مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية وما بعدها وحتى اليوم.

غير اننا فوجئنا ان هذه المرحلة الاكثر حيوية وغنى وخطراً في حياتنا القومية الفكرية والسياسية قد ازدادت السرعة في عرضها، حتى فقدنا الاساس بمعالم اساسية في حياتنا الفكرية والقومية، لا سبيل الى تجاهلها، اذا ما اراد الباحث لاطروحته ان تؤدي رسالتها في هذه الندوة.

لقد حملت الينا السنون الخمسون من حياتنا القومية في ثناياها حركات فكرية وسياسية كبيرة في اهميتها وآثارها وفي اصالتها وعمق دورها في هذه المرحلة من تاريخنا، ولا سيما الفكر الايديولوجي الذي طرحته هذه الحركات او بعضها، خصوصاً في تصديها لقضية الاصالة والمعاصرة وانهاء حالة الازدواجية بين القضية القومية والقضية الاجتماعية الاقتصادية وتوحيدها مع قضية الانسان.

وحسبي ان اشير الى ادبيات وكتابات وابحاث العديد من المفكرين في هذه المرحلة الذين عبروا عن الحركات القومية العربية قبل الحرب العالمية الثانية في العراق وسورية ولبنان وحركة البعث العربي وحركة السوريين الاجتماعيين والحركات الماركسية وادبيات المقاومة الفلسطينية بمختلف فصائلها، والناصرية بكل فكرها وادبياتها، بعد ذلك وحتى اليوم.

هذه الحركات التي اشتركت وتشترك في صناعة المرحلة التاريخية التي نجتازها في وطننا العربي، وربما التي ننتظرها على مدى سنين عديدة، كانت جديرة بأن تستوقف صديقنا د. الدجاني، فتأخذ مكانها الواسع في ورقته، إلّا ان يكون لديه سبب نحبّ ان نسمعه.

٦ ـ محمد عمارة

احيي الاتجاه العام للبحث.. وأود ان اضيف: ان تيار «الانكماش» في حركتنا الفكرية

ازاء الهجمة التغريبية الاستعمارية ـ وهو الذي اسميه «تيار الجمود» ـ ان هذا التيار، وان كنا ندين جموده، الذي اعجزه عن الاستفادة من عوامل القوة في الحضارة الغربية، كما اعجزه عن الرؤية المستنيرة والعقلانية ـ اي الرؤية الاسلامية الحقيقية ـ لتراثنا. . ومن ثم فلقد عجز عن تقديم البديل القادر على منافسة «التحديث على النمط الغربي». .

ان هذا التيار الجامد، رغم كل ذلك، قد كان له شرف الحفاظ على الذاتية الفكرية للامة، وان في صورتها التقليدية التي تكونت في فترة التراجع وتوقف الابداع. .

اما «تيار التجديد»، الذي يسميه د. الدجاني: «تيار الاستجابة»، فإنه يمثل في حركة يقظتنا البداية للمشروع الذي ينتظر منا الدرس والاستلهام والتطوير، فلقد انحاز الى تميز امتنا حضارياً، وابصر دور الاسلام القائد في مشروعنا النهضوي، ودعا الى الوحدة الوطنية والقومية ـ على اساس المساواة في حقوق المواطنة وواجباتها ـ لأبناء الامة من مختلف الاديان، وسعى الى الاستفادة من عوامل القوة التي ابدعتها عبقرية الحضارة الغربية، كي نتمثلها تمثل الراشد المستقل حضارياً.

اما تيار التغريب، الذي يسميه د. الدجاني: تيار الانغماس، فلقد صدقت، ولا تزال صادقة فيه وفي دعاته كلمات جمال الدين الافغاني التي تقول: «ان المقلدين للتمدن الغربي انما يشوهون وجه الامة، ويضيعون ثروتها، ويحطون من شأنها. انهم المنافذ لجيوش الغزاة، يمهدون لهم السبيل، ويفتحون لهم الابواب»!

٧ ـ محمود امين العالم

ليسمح لي الباحث ان احيّي جهده في هذا البحث كما احيّي اختياره، وان كان على درجة من الغموض والعمومية. ولي بعض ملاحظات اسوقها في نقاط سريعة:

ـ ارى ان البحث يغلب عليه الطابع التأريخي، لا التاريخي. الطابع التأريخي يعني ترتيب الاحداث ترتيباً زمنياً، اما الطابع التاريخي فهو ادراك وكشف قوانين حركتها والبحث تأريخي وليس تاريخياً بهذا المعنى.

ـ ان البحث يغلب عليه التفاؤلية، ولا احد ضد التفاؤلية، ولكن التفاؤل لا ينبغي ان يكون إغفالاً لحقائق الواقع. ان حقائق واقعنا العربي اليوم تتمثل في تخلف اجتماعي وتبعية سياسية واقتصادية، وتمزق قومي، فأين هذه الحقائق من تصوير د. الدجاني لواقعنا وتفاؤله العاطفي ازاء هذا الواقع؟

ـ يستخدم د. الدجاني تعبير الفكر الغربي، ولعلي احمد للدكتور زريق في بحثه الذي قدمه للندوة انه تحدث عن نهج عصري، لا عن نهج غربي وكنت اتمنى للدكتور الدجاني ان يسير على المنوال نفسه.

هناك خلط في الحقيقة بين العصرية والغربية. نعم، بغير شك العصرية غربية، اي نابعة من الغرب، مصدرها الغرب، وان كان من الانصاف ان نقول ان الغرب مصدر من مصادرها.

على ان مفهوم العصرية اكبر من الغرب. فالغرب يعني بين ما يعني الاستغلال والاستعمار والصهيونية والعدوانية الى غير ذلك من صفات وسمات الرأسمالية والامبريالية الغربية. ولكن العصرية تعني قيماً وتطورات نظرية واجرائية قد تنتسب الى الغرب ولكنها لا تقتصر على ما فيه من تجارب ومواقف سلبية. فالعقلانية، والديمقراطية، والتصنيع والعلمانية وأنسنة الطبيعة، الى غير ذلك هي صفات عصرية اكبر من مجرد نسبتها الى الغرب. ان الخلط بين العصرية والغرب، يدفع بعض الناس الذين يرفضون الغرب الى ان يرفضوا العصرية كذلك باسم رفضهم للغرب، انهم يرفضون الغرب بجوانبه السلبية، فيخرجون من العصر كله الى عصور اخرى سابقة! او يذهبون الى تمزيق عالمنا المعاصر الى عالمين لا لقاء بينهما، الغرب والشرق.

اننا نعيش عصراً مشتركاً وفي داخل هذا العصر لا يوجد غرب وشرق، بل يوجد مشروعان، مشروع رأسمالي ومشروع اشتراكي. سنجد هذا المشروع الرأسمالي في الغرب كما سنجده في الشرق، وسنجد هذا المشروع الاشتراكي في الغرب كما سنجده في الشرق: نحن اذن في عصر واحد رغم هذين الاختيارين او المشروعين. على ان هذين الاختيارين والمشروعين في اطار عصرنا الواحد، لا ينفيان تنوع واختلاف وتعدد الثقافات والخصوصيات القومية.

المهم، ان قضيتنا قضية مواجهة اشكالية التراث والمعاصرة، مرتبطة في الحقيقة بقضية اختيار مشروعنا السياسي والاجتماعي والاقتصادي، مرتبطة بقضية طبيعة السلطة، طبيعة البنية الاجتماعية الاقتصادية، في مراعاة للملابسات والخصوصيات الثقافية والقومية، وفي سيطرة على الادوات النظرية والعلمية التي اتاحها لنا عصرنا. وفي تقديري ان الاختيار الاشتراكي هو الاختيار الصحي والصحيح.

٨ ـ صبحي الصالح

لن اخوض في تسمية الحضارة بالغربية، برغم مجراها الشيوعي الشرقي الكبير الى جانب مجراها الغربي الديمقراطي العالمي.

وأود ان اقف قليلاً عند النقطة التي تمسّ موضوعنا مباشرة، اسهاماً في ابراز اجواء التغيير الاساسية التي احدثها تفاعل المجتمع العربي بعوامل ترتد صراحة الى الفكر الغربي ومنظومته الحضارية سلباً او ايجاباً.

ان اضخم مظاهر هذا التغير تتجسد في صعوبة الاختيار بين ايجابيات النموذج الحضاري الجديد وسلبيات الواقع العربي المتخلف المريض. وصعوبة الاختيار هذه، جعلت المجتمع العربي يظل دائماً حائراً قلقاً بين الرفض والقبول، وبين الانكماش والانغماس.

٩ ـ رؤوف عباس

يعكس البحث نبرة تفاؤل تنفي تماماً فكرة ندوتنا «التراث والتحديات والعصر» ان يؤكد الباحث في ختام دراسته ان هناك تفاعلاً فذاً بين الفكر الغربي والمجتمع العربي اوصل الامة

العربية الى قدرة اعظم على كيفية التعامل مع الحضارة الغربية والى عزم قوي على المساهمة في بناء الحضارة الانسانية الحديثة من موقع النديّة.

ومعنى هذا الكلام ـ كما افهمه ـ ان ليس ثمة مشكلة تراث وتحديات عصر، وليس ثمة ازمة فكرية.

ان تأثر المجتمع العربي بالفكر الغربي لا يمكن دراسته بمعزل عن فهم بنية هذا المجتمع، وخاصة بنيته الاساسية في مرحلة الدراسة، من حيث كونه مجتمعاً يعيش مرحلة انتقال الى الحداثة ومن حيث كون القطاع الاقتصادي الحديث قطاعاً هشاً تحكمه روابط التبعية للغرب، كما يجب التركيز على طبيعة تكوين الطبقة الوسطى العربية التي تبنت الفكر الغربي وعبرت عنه وحاولت التوفيق بينه وبين التراث، وهي طبقة كانت ـ عندئذٍ ـ محدودة النطاق، محدودة القدرات، محدودة التأثير، فأضافت الى روابط التبعية الاقتصادية للغرب تبعية ثقافية اورثت اجيالاً كاملة من المثقفين العرب احساساً دفيناً بأزمة الانتماء التي تعد مسؤولة ـ ضمن عوامل اخرى ـ عن تأخر تبلور الشعور القومي العربي، واختلاطه بالشعور الاسلامي ردحاً طويلاً من الزمان.

وهناك نقطة اخرى جديرة بالاهتمام عند دراسة الفكر الغربي واثره على المجتمع العربي، هي دراسة الافكار الوافدة ذاتها كما عبر عنها المفكرون العرب بأجيالهم المختلفة من حيث كونها نتاجاً لمجتمعات تطورت بشكل معين يختلف موضوعياً عن ظروف تطور المجتمع العربي، وبالتالي لم تكن التربة مهيأة لتفاعل تلك الافكار مع التراث العربي.

واخيراً، يجب تحديد اطار ومفاهيم تلك الافكار عند طرحها، وهل كانت تمثل ـ عندئذٍ ـ احدث ما قدمه الفكر الغربي، ام انها كانت افكاراً تجاوزتها المجتمعات الغربية؟ وعلى سبيل المثال، كانت الليبرالية التي طرحت على الساحة العربية في النصف الاول من هذا القرن تعبر عن ليبرالية القرن التاسع عشر، ولا تعبر عما لحق بهذه الافكار من تطور في القرن العشرين.

١٠ ـ عبد القادر الزغل

تدخلي متجه الى صديقي عبد الكبير الخطيبي. اود قبل كل شيء ان اقول له انني من الناحية العاطفية اتفاعل نوعاً ما مع مقولته لأني كنت كعدد مهم من المغاربة من جيلي احلم بثقافة متوسطية اي منتسبة الى البحر الابيض المتوسط.

اني لا اشك في اقدمية هذه الحضارة ولا في تأثيرها في حياتنا اليومية، ولكن كل حديث عن حضارة او هوية ما لا يمكن ان يكون الا بناءً رمزياً للواقع.

والهوية العربية ليست نتيجة بحث علمي ولكنها تفاعل مع مجتمعك ومع الغرب من موقفك الثقافي والاجتماعي. اني لا اقول ان تصورك ميتافيزيقي ولكنه كذلك ليس علمانياً، واعتقد واقول اعتقد، اني اغامر لأنه ليس لي معيار علماني، واقول ان تصورك لا يمكن له ان يؤثر في الواقع كما يؤثر الخطاب المنادي بالقومية العربية والاسلامية، لأن الخطاب، اي البناء

الرمزي للواقع، يُكوّن كذلك الواقع وما تعتقده ميتافيزيقيا يمكن ان ينقلب الى واقع فعال اذا تقبلته فئات اجتماعية قوية. واعتقد ان خطابك بعيد عما تُطالب به الهيئات الاجتماعية المغربية بما فيها الفئات البربرية رغم ما تطالب به من احترام لثقافتها ولغتها.

١١ ـ عبد العزيز عاشوري

ورقة د. احمد صدقي الدجاني مهمة لا تختلف عما عهدناه في كتاباته الجادة، ومع ذلك لي على الورقة بعض الملاحظات الاساسية اهمها ما يأتي:

عنوان الورقة: الفكر الغربي والتغيير في **المجتمع العربي**. غير ان مضمونها قد ركز في الواقع على الفكر الغربي وتأثيره في **الفكر العربي** لا في **المجتمع العربي**.

تتبعت الورقة بدقة مفيدة ردود الفعل العربية على المستوى الفكري رفضاً او استجابة او ابداعاً... ولو ان الورقة التزمت بمدلول عنوانها لكان على صاحبها ان يدرس تجارب التحول الاجتماعي في الوطن العربي او بعضها على الاقل كنموذج، وبذلك تكون الورقة اهم بكثير في التقدم بأعمال هذه الندوة والخروج من مرحلة الحديث النظري المجرد عن التراث والاصالة والتفتح والهوية والاستلاب والغزو الثقافي وغير ذلك من التعابير الشائعة بيننا في السنوات الاخيرة من مرحلة وعي اعمق واوضح بطبيعة التفاعل الحضاري غير المتكافىء الذي نعيشه.

هذه الملاحظة لا تعني ورقة د. الدجاني وحدها بل تعني اكثر ما نقرأ عن التراث والمعاصرة او الاصالة والتفتح في السنوات الاخيرة.

١٢ ـ مجدي حماد

احب ان اشير اساساً الى نقطتين مهمتين:

اولاهما: ان هذا البحث قد اسهب في الاشارة الى الجانب المضيء للفكر الغربي فأشار الى الايمان بالطبيعة وبالانسان وبالعقل والى مبدأ التقدم لعصر التنوير والثورات الاربع. وهناك بالطبع اشارة الى جوانب اخرى غير مضيئة لهذا الفكر وفي مقدمتها الاشارة الى «القومية العنصرية» والى «الاستعمار». وما يهمني الاشارة اليه هنا هو ضرورة تحليل «الوجه الآخر» لأن الفكر الغربي والحضارة الاوروبية هما مصدر الحركة الاستعمارية العالمية، كما انهما عرّضا البشرية لحربين عالميتين في حياة جيل واحد. اضيف الى ذلك ملاحظتي الاساسية التي تنصرف الى ان الافكار الهدامة التي كان مصدرها الغرب كان لها ايضاً تأثيرها على اجيال عديدة من المثقفين والكتّاب العرب وبالتالي على الشعوب العربية اجمالاً، وهو التأثير الذي لم تعرض له الدراسة.

النقطة الثانية: تدور حول ديناميكية عملية الاتصال والتفاعل بين الفكر العربي والفكر الغربي، ويمكن هنا الاشارة الى بعض التساؤلات:

اولها ـ ما هي الافكار التي نقلت او انتقلت الينا على انها الفكر الغربي المعاصر؟

وثانيها ـ ما هو مستوى تطور هذه الافكار عندما وصلت الينا؟ . . ومن هنا اهمية تحديد مرحلة التفاعل مع العديد من الافكار الغربية من نحو: القومية، الاشتراكية، العلمانية. . . الخ. وهل تم ذلك التفاعل وهذه الافكار في مرحلة الميلاد ام في مرحلة النضج والازدهار ام في مرحلة الاضمحلال والانحطاط؟ ولا شك في اهمية ذلك في تحديد طبيعة ما نقل او انتقل الينا وتأثيره.

وثـالثها ـ هل هناك تأثير واحد للغزو الاستعماري في عملية الاحتكاك الفكري؟ وعلى سبيل المثال هل يمكن القول ان تأثير الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨ مثل تأثير الحملة الانكليزية على مصر عام ١٨٨٢؟ ويرتبط بذلك ملاحظة اخرى تدور حول اهمية التفرقة بين نمط الاحتكاك الفكري المبني على الغزو الاستعماري ونمط الاحتكاك الفكري المبني على عناصر الاختيار والارادة والانتقاء، وربما قلنا على التعايش السلمي، ومن ذلك نمط الانتقال الى الغرب للتعليم وكذلك تجربة محمد علي في مصر التي تمثل نمطاً مغايراً من انماط الاحتكاك مع الغرب مبني ايضاً على عناصر الارادة والاختيار.

١٣ ـ محمد بشوش

بالامس تساءل الاستاذ عبد القادر الزغل عن مدى صحة اشكالية الاصالة والمعاصرة من حيث كونها مسلمة مقبولة كمسلمة صحيحة، واليوم يكسر الاستاذ عبد الكبير الخطيبي هذه الميتافيزيقيا او الميثلوجيا، فإن فهمت ما جاء في تعقيب د. الخطيبي، ومع تقديري لما سلكه ومن ورائه، او في جدال معه، رولان بارت، في تعرية الميثولوجيات الجديدة التي تتحكم في تصورات ومواقف الفكر العربي الحديث من الواقع ومن الغير. فالسؤال المطروح: هل بالامكان للفكر العربي واي فكر كان ان لا يسقط في هذه المتيافيزيقيات التي تصبح رؤية وعلاقة بالعالم وبالمجتمع وبالطبيعة والغير؟ وكيف يمكن للانسان والفكر ان يتخلص من هذه الميتافيزيقيات كعلاقة مقدسة، هل بالقطيعة مع السائد واحداث ميثولوجيات جديدة وفق التطورات والتحولات الاجتماعية؟ حيث ان الميتافيزيقيا هي في نهاية الامر نظام من الرموز يؤلف بين اجزاء الواقع المادي ويرسم افق تحركه واحياناً يضمن تماسكه؟ ام بتحطيم كل ميتافيزيقيا؟ ام بصوغ ميثولوجيات متصارعة جديدة يولد بعضها البعض الآخر من صلب القديم وفي تجاوز له؟

بالتحديد: هل تراث الفكر القومي مثلاً هو ميتافيزيقيا؟ وميثولوجيا؟ وبأي مقياس؟ انه لا مفر من الميتافيزيقيا لما لها من تأثير (وظيفة) على تجنيد الشعوب او بعض شرائحها كتعبئة لمواجهة التحديات؟

١٤ ـ احمد صدقي الدجاني يرد

هو ليس برد، وانما هو التعليق الاخير. ويبدأ بالتعبير عن الشكر والتقدير لكل الملاحظات التي طرحت والحق ان كاتب البحث اغتنى بها وسينظرها ويتأمل فيها حين يعيد النظر في بحثه.

الملاحظات بصورة عامة انصرفت الى نقاط ثلاث: الاولى، تتعلق بمنهج المعالجة وقد حاولت في المقدمة ان اجيب عن هذه النقطة حتى نتجنب هذه الملاحظات في النهاية. ولكن

يبدو ان محاولتي لم تنجح .

دوماً ارجو ان نستذكر اننا كلنا في الخضم معاً، والواحد منا مكلف بمهمة ضمن خطوط عريضة وضعت له ضمن مدى معين من الصفحات. واذا كانت اللجنة التحضيرية قد آثرت ولأسباب مبرّرة ان تطلب دراسة عن فترة مقدارها قرنان في بحث يقدم في ثلث ساعة كيف يكون دور الباحث. يضيف المتخصص كثيراً. واذكر طرفة حدثنيها استاذي في التاريخ حين عبرت له عن اعجابي بدراسة توينبي. قال لي: لقد عبرت قبلك عن هذا الاعجاب لأستاذي د. انيس امام المستشرق غيب، فغضب كثيراً، وقال ان توينبي قد اخطأ في كذا وكذا. نحن الذين ننشغل بتاريخ الافكار نطلب من المختصين ان يصبروا علينا حين نعبّر بسطور معدودة عن كتب ضخمة. ولقد مارست هذا، ولكنها طبيعة الورقة.

اشارة اخرى في المنهج، لماذا لم يتعرض الى الفترة الاخيرة. لقد قلت السبب، لأن طبيعة البحث اليوم في انتهائه تتيح غداً للاوراق ان تتناول الفترة الاخيرة بتفاصيلها سياسياً واجتماعياً وثقافياً. فالبحث مدخل ضمن عمل فريق عما سيأتي.

الملاحظة الثانية، تتعلق بالموقف المتفائل، والحق انني عن قصد وتصميم كتبت السطور الاخيرة، وانا مؤمن بكل كلمة جاءت فيها. وهي عصارة موقف شرحته بدراسات اخرى كثيرة.

إن الامة العربية حققت انبعاثاً حضارياً في القرنين الاخيرين. اذن نحن في مرحلة انبعاث حضاري. ودعونا نناقش وسنستمر في المناقشة. ما معنى التخلف ومواصفاته وما مقياسه؟ او ما معنى الحضارة وما مواصفاتها وما مقياسها؟ وما معنى الانبعاث الحضاري؟ وآخذ في الاعتبار دوماً اننا نحن، المثقفين، وقد وصفونا مراراً في كتب كثيرة، من طبيعتنا اننا دائماً ضائقون بشيء كثير و الشكوى، ولكن الخشية ان هذا الموقف يغفل امراً، رؤية المسار، ويغفل امراً مهماً آخر، اثره على الغالبية الاخرى. ان كلماتنا مسؤولة «وقفوهم انهم مسؤولون»، مهم جداً ان نقدم شهادتنا لغير المثقفين من امتنا. انحن في موات؟ انحن مكتوب علينا ان نقف الف سنة اخرى في الجحور؟ اننا حقيقة نحقق انبعاثاً حضارياً. هذا الانبعاث الحضاري شهد تجربة تفاعل فذة، والتفاعل فيه الصدام وفيه المناطحة وفيه التأثير وفيه تيار الاستجابة الفاعل. وحقيقة اننا عبر قرون لو نظرنا في المحصلة لرأينا اننا قدمنا الكثير. المشكلات التي ذكرت حقيقية، وقد كانت موجودة وستستمر، ولكن هل نسطيع ان نتابع لنتغلب عليها. الجواب، نعم، والمحصلة التراكمية مباركة مباركة.

هذه الاستجابة الفاعلة اوصلت الى ماذا؟ وارجو ان نحقق كل كلمة، الى فهم اكبر لجوانب القوة والضعف في الفكر الغربي. وانا مع د. غسان في ضرورة مزيد من الاستغراق، ولكننا بدأنا، وشتان بين صورة الغرب في امتنا قبل الف سنة وبين صورتها اليوم. حقيقة الصورة اختلفت، وشتان بين صورة العرب عند الغرب قبل مائة سنة وبينها اليوم. ومطلوب ان نأخذ هذا وننتهي الى موقف وقدرة اعظم لكيفية التعامل مع الحضارة الغربية، موقف الندّية. وحقيقة بدأ هذا يظهر، وانا حين اتحدث عن التيارات المختلفة لم اصنف لأن بعض الناس الذين يرونه تياراً

منكمشاً اراه مستجيباً وعندي دلائل. ومن يعتبرهم البعض تياراً منغمساً أراه مستجيباً. وهذا ما يبرر ملاحظة قدمها د. وهبة وهي المتعلقة بفرح انطون وغيره. من الذي حرك سطح البركة الساكن؟ من الذي اثّر؟ ومن الذي فعل؟ هؤلاء جميعاً فعلوا فعلهم واعطوا.

واختتم، ولي عزم قوي على الاسهام بدور في بناء الحضارة الانسانية الحديثة. لأنني اتطلع مع غيري الى ايام قادمة سيسود عالمنا فيها ملمح الحضارة الانسانية الحديثة التي سمّاها البعض حضارة العصر. ولامتنا دور في الاسهام فيها. وهناك تنبؤات من الغربيين بأن هذا الدور قادم. وهناك حقيقة اسهام من الهند واسهام من افريقيا.

هذا الموقف اصر عليه، ولا ينبغي ان ينظر اليه على انه شيء من الهرب الغيبي، انه الموقف المسؤول الذي يجب ان نوجهه لامتنا وشعبنا ليعرفوا اين هم، ليستجيبوا ويكدحوا. «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه».

الفصل الثامن

النهج العصري: محتواه وهويته - ايجابياته وسلبياته

د. قسطنطين زريق (*)

اولاً: تمهيد

لا بد في البدء من محاولة للتعريف بالموضوع. اني احسب ان مفهوم «النهج» في هذا البحث مفهوم شمولي ينسحب على الحياة او الحضارة العصرية كلاّ، فلا يقتصر على عنصر منها، سياسة اواقتصاداً او فكراً او غير ذلك، وانما يضم هذه العناصر كافة في كيان متكامل ومتفاعل في ذاته ومع سواه. ومع اننا قد نختلف في اي من هذه العناصر هو الابرز والاهم، والاشد تأثيراً في سواه والاكثر تمييزاً لحضارة العصر، فلا شك في انها جميعاً تتداخل وتتشارك في تكوين هذه الحضارة. ولئن صدق هذا التدخل والتشارك في الازمنة السابقة، فهو اصدق ما يكون في هذا الزمان الذي بلغت فيه دينامية التواصل والتفاعل ذروة عالية من الحدة والانبثاث لم يعرف لها الماضي مثيلاً.

هذا بشأن النهج. اما بشأن «العصري»، فإننا نقصد به مجمل ما بلغه التطور الحضاري في هذه الايام، والمتمثل خاصة في المجتمعات القادرة المهيمنة على سواها، او اذا أخذنا بالتصنيفات الجارية الآن، المجتمعات «المتقدمة» او «المنمّاة» (Developed) تمييزاً عن المجتمعات «المتخلفة» او «النامية» (Developing) التي تجدّ في طريق «العصرية» ولا يتمثل فيها «النهج العصري» الا بقدر ما بلغت في هذه الطريق.

ولا بد من الاشارة الى ان تمييزنا هذا هو وصفي لا تقويمي. فلسنا نبدأ بالتسليم بأن العصرية هي الخير كل الخير، وان النهج العصري هو الصراط المستقيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا

(*) استاذ شرف في التاريخ بالجامعة الاميركية في بيروت، لم يستطع حضور الندوة لأسباب صحية، وقدم البحث د. علي الدين هلال نيابة عنه. (المحرر)

من خلفه. وسنحاول في مرحلة تالية من البحث التعرض لوجوه هذا الباطل عندما نتصدى لسلبيات العصرية واخطارها. وانما المقصود هنا مجرد توضيح مفهومنا لموضوع البحث تمهيداً لمعالجته.

ثانياً: «العصرية» وليدة «الحداثة»

لا جدال في ان النهج العصري هو نتاج التطور الانساني بمداه الكامل، منذ ان نشأ الانسان على هذه الارض. فالتقدم البشري سلسلة متصلة الحلقات ومسيرة متتابعة المراحل. قد تنقطع هذه السلسلة احياناً وتتوقف المسيرة بانحطاط الشعوب التي قادتها زمناً ما، ولكن الاتصال لا يلبث ان يعود على ايدي الشعوب الجديدة التي تتسلم زمام القيادة والتي تتابع المسيرة من حيثما توقفت. قد تذهلنا احياناً منجزات هذا العصر، حتى نكاد ننسى ان هذه المنجزات ما كانت لتحدث ولتظهر الى الوجود لولا التطورات المديدة التي اقتضاها انبثاق الانسان كائناً طبيعياً، ثم تدرجه البطيء في اكتساب القدرات الاولية السابقة للحضارة والممهدة لها، ثم قيام المجتمعات الحضارية الاولى في وادي النيل وما بين النهرين واصقاع اخرى من العالم، ثم بناء الحضارات الكبرى في الشرق والغرب، ثم تفاعل هذه الحضارات في ما بينها، ثم تلاحق التغيرات وتراكم المكاسب والمخاطر في الازمنة الحديثة. ان الحضارة العصرية هي وليدة هذا كله، وقد أسهمت في تكوينها شعوب مختلفة واقطار ومناطق متعددة، وان بأقدار متباينة.

ومع تقدير هذه الحقيقة التي يمليها الحس التأريخي السليم، والتي تربط الانسانية جمعاء برباط واحد (على رغم وهن الوعي بهذا الرباط في العهود الماضية وحتى الآن)، فلا بد، عند النظر في النهج العصري لاستكشاف هويته ومحتواه، من التوقف بصورة خاصة عند آخر المراحل التطورية التي سبقته والتي انبثق منها انبثاقاً مباشراً. هذه المرحلة التي عرفت بـ «الحداثة» (Modernism و Modernity) هي من اهم منعطفات التاريخ الانساني. وهي بدورها نتيجة لما سبقها من تطورات، وذلك بمعنيين مترافقين: الاستمرار والمواصلة من جهة، والانقطاع والثورة من جهة اخرى. لم يكن للحداثة ان تقوم بدون القديم، ولكن لم يكن لها ان تقوم كما قامت لولا ما تضمنت من تحولات جوهرية عن القديم، وعن المرحلة التي سبقتها مباشرة ـ مرحلة «القرون الوسطى» ـ بخاصة.

لقد حدثت هذه التحولات في بلاد اوروبا الغربية ابتداء من القرن الخامس عشر للميلاد ـ بل لعل بوادرها ومنطلقاتها نشأت قبل ذلك بقرن او قرنين ـ وتمثلت اول ما تمثلت بما عرف بـ «النهضة الاوروبية». هذه الحركة الضخمة، وما رافقها وما تبعها من حركات وثورات لا تقل عنها ضخامة، اجتاحت غربي اوروبا وانتشرت منها الى شرقيّها والى القارات الاخرى حيثما نزلت جاليات اوروبية بالفتح او التجارة او الاستعمار او غير ذلك، او حيث نفذ الاثر الاوروبي بصور غير مباشرة. واهم هذه الحركات التي كوّنت، مع «النهضة»، المجتمعات الحديثة فالعصرية هي الاصلاح الديني، والتوسع الجغرافي والتجاري، والثورة العلمية الاولى و«التنور» الذي تلاها، والتطور الدستوري والثورة الصناعية في انكلترا، والثورتان الامريكية والفرنسية، وقيام الدول

القومية والامبراطوريات العالمية، والثورة الشيوعية، والثورة العلمية والصناعية الثانية المعاصرة. ان هذه الحركات متصلة فيها بينها، وهي تنبع من مصدر واحد او من مصادر متقاربة ومتداخلة، وتصب كذلك في مجرى واحد او في مجار متشابكة. ولكنها ـ على ضخامتها ـ ليست سوى المعالم الكبرى للمسار «التحديثي» وقد مهدت لها وتخللتها تطورات اخرى لم تبد للعيان كما بدت هي، وانما يجب ان تؤخذ في الاعتبار اذا ما اريد استكمال صورة هذا التطور واستيعاب جميع العوامل التي ادت اليه.

لقد اختلف علماء الاجتماع وفلاسفة التاريخ في تعيين هذه العوامل، وفي ابراز ما هو في معتقدهم اصلياً ومحدداً لسواه. فبعضهم اكد العامل العرقي، وآخرون الطبيعي والجغرافي، وغيرهم الاقتصادي او السياسي او العقلي او الاجتماعي. وليس هنا مجال ولوج هذا الميدان المضطرب الذي يعج بالنظريات المتضاربة. وتكفينا الاشارة الى اننا من الذين يجانبون الاخذ بالتعليل الاحدي، اياً كان العامل المنتقى والمؤكد، وانما نقول بتعدد العوامل وتشابكها، وقد يتغلب بعضها على بعض احياناً، ولكن يبقى لكل منها سهمه، قلّ او كثر، في احداث التطور او توجيهه.

على انه مهما تكن العوامل الفاعلة او المحددة، في التطور الانساني بعامة او في احدى مراحله او جوانبه بخاصة، فإن لكل من هذه المراحل سمات مميزة تصدر، اكثر ما تصدر، عن نظرة كونية (Weltanschauung) معينة تتولد عند اصحابها او عن موقف سياسي او عن مجموعة مواقف اساسية يتخذونها من الوجود والانسان والتاريخ.

فإذا التفتنا الى الحداثة، وجدناها تنطلق من مجموعة المواقف الاساسية التالية، وهي مواقف يصح ان نعتبرها «ايمانية»، وتمثل تحولات جوهرية عما كان عليه الامر في المرحلة «الوسيطة» السابقة. واهم هذه المواقف الايمانية هي:

١ ـ **ايمان بالعالم الطبيعي**: بأنه العالم الحقيقي، او، على الاقل، العالم الذي يجب ان ننصرف اليه بأذهاننا ونصب فيه جهودنا. انه ليس عالماً حقيراً زائلاً، وليس مجرد جسر نجوز به الى العالم الآخر الحقيقي الثابت السرمدي، بل ان له وجوده الخاص به الخليق بأن يجتذب اهتمامنا وان يمدنا بأسباب الرقي والسعادة. ويأتي هذا الامداد عن طريق استكشاف القوانين التي ينتظم بها هذا العالم، وتكوين المعرفة المتراكمة الناتجة عن هذا الاستكشاف، واستخدام هذه المعرفة في السيطرة على قوى الطبيعة واستغلال مواردها وامكاناتها لمكافحة العلل التي تعتري الانسان ولتوفير وجوه خيره واغتنائه. ان هذا الايمان الجديد الذي حملته الحداثة تضمّن تحولاً جوهرياً عن القيم الاخروية الى القيم الارضية: عن ازدراء هذه الدنيا وما يسودها من باطل وشر الى الانكباب على ما تحتويه من حقيقة وخير، وعن الرضى بتحمل اعبائها وآلامها لنيل النجاة والسعادة في العالم الآتي الى طلب التمتع بما توفره من اسباب النجاة والسعادة في هذا العالم.

٢ ـ **ايمان بالانسان**: بأنه اهم كائن في العالم الطبيعي و«معيار الاشياء جميعاً». هو الغاية والعامل

معاً. فتفتّح مداركه وقواه وتحرره من العوائق الخارجية والعلل الداخلية هما الغاية المبتغاة، ويكونان جوهر التحضر كما يرسمان الخط الايجابي المستمر في التاريخ. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فالانسان ذاته هو العامل الفاعل في التطور والتحضر، القادر عليهما والمسؤول عنهما. انه سيد قدره، خيره وشره. والخير يأتي كلما استوعب هذه الحقيقة وقام بفروضها معتمداً قواه وامكاناته الذاتية.

٣ ـ **ايمان بالعقل**: بأنه ميزة الانسان ومصدر تفوقه وتفرده. انه الاداة التي بها يتوصل الى الحقيقة ويكون ذخيرته العلمية التي تؤلف لب حضارته وعنوان مجده. وهذه الذخيرة العلمية ذات وجهين: حشد متزايد من المعارف المنتظمة في شتى الحقول الطبيعية والانسانية، ومنهج دقيق في الاكتشاف والحشد والتنظيم. ولهذا النهج خصائص عدة، اهمها الاستقراء والنقد والتجريب. ففيما كان النهج الاستدلالي سائداً في القرون الوسطى، عمد رواد الحداثة الى الدعوة الى الاستقراء والاختبار سبيلاً لاكتساب المعرفة، فجاء تطبيق هذا النهج وتعزيزه سبباً من اهم الاسباب ـ ان لم يكن اهمها ـ في تقدم المعرفة وفي استمرار تراكمها وتجددها خلال العصور الحديثة والى وقتنا الحاضر.

٤ ـ ونتيجة للمعتقدات الثلاثة المذكورة، **ايمان بالقوى والروابط الانسانية اساساً لبناء المجتمعات**، انه ايمان ناتج من التحول عن العالم الآخر الى هذا العالم، ومن اعتماد الانسان فاعلاً اصيلاً في تعيين مصيره، ومن السعي العقلاني الى فهم سنن التنظيم الاجتماعي والتطور الحضاري. فكما ان للطبيعة سننها وقوانينها التي يجب ان تدرك وتطبق لاستخراج مواردها واستثمارها، كذلك للتطور الحضاري سننه وقوانينه التي يجب ان تفهم وتراعى في بناء المجتمعات المنشودة. ان هذا البناء لا يتم من الاعلى غير المنظور الى الادنى المنظور، اي بفعل مشيئة وقدرة فوق الطبيعة والانسان، وانما من الادنى الى الاعلى، اي من القوى التي تحرك الشعوب والروابط الناتجة عن هذا التحرك. ومن هنا تقدمت روابط الجنس واللغة والتراث والمصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية على روابط الدين او المذهب. فكان نشوء القومية، المرتكزة على تلك الروابط، من اهم ظواهر الحداثة واجلى معالمها. ولم يكن هذا النشوء في الغرب سهلاً او سريعاً، فلقد اقتضى صراعات عنيفة ومديدة بين الدول الناشئة وبين السلطات الكنسية التي كانت تبسط زعامتها وحكمها في القرون الوسطى والتي لم تتنازل عنها الا تدريجياً وبفعل القوى السياسية والاقتصادية والفكرية الجديدة التي اطلقتها الحداثة. هذه القوى جعلت «الامة» القومية الوحدة الاساسية التي تتطلع الشعوب الى تكوينها والتي تميز هذه الشعوب بعضها عن بعض، والتي تتفاعل وتتصارع في الميدان العالمي. وفي الفترة الاخيرة من العهد الحديث برزت رابطة «الطبقة» مرتكزاً لايديولوجية اخرى منطلقة، اخذت تنافس الايديولوجية القومية وتتفاعل وتتصارع واياها. على ان الاثنتين تقفان معاً في جانب واحد ازاء الايديولوجية السابقة للحداثة، القائمة على وحدة الدين اساساً للتنظيم السياسي والاجتماعي وللتمييز والفصل بين الشعوب والفئات، والمستمدة سلطتها واحكامها من مصدر الهي لا من التفاعلات الانسانية ـ الطبيعية والانسانية ـ الانسانية.

ولا بد هنا من ملاحظات ثلاث: الاولى هي ان هذه المعتقدات الاساسية، وما يتصل بها او

ينشأ عنها، لم تسد بالضرورة جميع شرائح المجتمعات الغربية ـ فقد ظلت بعض هذه الشرائح تعيش مراحل سابقة من التطور ـ ولكنها تسم القوى الفاعلة والموجهة وتمد تلك المجتمعات بما اكتسبت من طابع خاص ومن قدرة ذاتية ومن سلطة على المجتمعات الاخرى التي لم «تتحدث» بعد او التي ما زالت على طريق التحدث.

اما الملاحظة الثانية فتتصل بموضوع «التغريب» (او الاقتباس من الغرب) الذي تسعى اليه الشعوب النامية اليوم للسير في طريق الحداثة. ومؤدى هذه الملاحظة ان الاقتباس الحقيقي ـ اذا ما اريد ـ لا يقوم بمجرد استعارة الظواهر والنتائج ـ وانما بالنفاذ الى البواطن والدوافع. ففنون العيش ونظم السياسة واساليب التصنيع ووسائل الحرب وغيرها مما تنبهر به انظارنا عادة ليست سوى ظواهر خارجية. ومهما يقتبس منها يظل ناقصاً، بل ضاراً، ما لم يتوصل المقتبس الى عللها الرئيسية، التي اجملناها بالمواقف التي اتخذتها الحداثة من الطبيعة والانسان والعقل وتنظيم المجتمع، فيحرز لذاته مقومات القدرة والاستقلال والابتكار ولا يبقى تابعاً لسواه والعوبة بين يديه.

واخيراً، ان التطورات التحديثية التي نتكلم عنها نشأت، كما قلت، في بلاد اوروبا الغربية وانتشرت منها الى سواها وما تزال تخترق سائر اصقاع العالم. انها لم تعد محصورة في «الغرب» سواء بمعناه الجغرافي او بالمعنى السياسي ـ العسكري الذي يفصل بين «الكتلة الغربية» و«الكتلة الشرقية» او بين ما يسمى بـ «العالم الاول» و«العالم الثاني». ان هذين العالمين يكونان جناحين ـ وان متنافرين ـ لعالم واحد يتميز بمجموعه عن «العالم الثالث» بسبقه في انشاء الحداثة او في اقتباسها. وقد كثر الالتباس بين مفهومي «التحديث» (Modernization) و«التغريب» (Westernization). والافضل في نظرنا ايثار الاول منهما على الثاني لأنه يركز على المضمون التطوري، في حين ان الثاني يختلط بالعلائق السياسية وبرواسب الافكار والاوهام المتوارثة منذ القدم حول الصلات والفروق بين «الشرق» و«الغرب».

ثالثاً: خصائص «العصرية»

١ ـ تفجر المعرفة والمطامح الانسانية

ان القوى التي اطلقتها الحداثة قوى دينامية مندفعة. وان اندفاعها في البدء كان بطيئاً. ثم طفق يشتد ويسرع بتزايد فعلها وتفاعلها الى ان بلغ في قرننا هذا ـ ومنذ اواسطه بوجه خاص ـ حد التفجر. ولعل «التفجر» هو من اوضح سمات هذا العصر واصدقها تمثيلاً لأوضاعه. وهو يصدر، اكثر ما يصدر، عن اندلاع القوتين الرئيسيتين اللتين اطلقتهما الحداثة، وهما: المعرفة، والمطامح الانسانية.

أ ـ فالعلم، بوجهيه المترابطين: النظري والتطبيقي، يخوض اليوم ثورة عارمة لم يعهدها ولم

تعهدها البشرية من قبل. ومظاهر هذه الثورة تحيط بنا من كل جانب وتبث آثارها فينا بالحاح سواء وعينا ذلك او لم نعه. ويكفي ان نشير بايجاز الى بعض هذه المظاهر:

(١) تسارع التقدم العلمي وتضخم المحصول المعرفي. فبعض الباحثين مثلاً يقدرون ان حجم المعرفة الانسانية يتضاعف اليوم في مدة تتراوح بين سبع سنوات وعشر، وذلك تبعاً للمقياس المتخذ (الاكتشافات والاختراعات، او المنشورات العلمية، او عدد العاملين في العلوم المختلفة او غيرها)، اي ان تطور العلم في هذه الفترة القصيرة يعادل تطوره المديد عبر آلاف السنين منذ نشوء المعرفة. ويرتقب كذلك ان هذه الفترة القصيرة آخذة في التقلص بحيث يقدر لها الا تتعدى اربع سنوات حوالى العام ٢٠٠٠.

(٢) روعة النتائج التي حققها هذا التقدم العلمي والتكنولوجي. ولئن تجلت هذه الروعة بخاصة في العوالم الجديدة التي نفذت اليها المعرفة، واهمها جزيئات المادة وطبقات الفضاء، فإنها تطلع علينا كل يوم، ومن مختلف الميادين، بما يبهر الانظار ويستبق الخيال. ان هذه النتائج المحققة لا تعبر فحسب عن القدرات الراهنة التي يمتلكها علم هذا الزمان، وانما تشف ايضاً عن الآفاق المتخيلة وغير المتخيلة التي يشق العلم طريقه اليها. وبالاضافة الى ان المعرفة الانسانية تزداد كماً وحجماً، فهي تقفز قفزات نوعية تتابعت في العصور الاخيرة وغزت مختلف العلوم وكادت تغير طبيعتها مضموناً ومنهجاً.

(٣) تصاعد اعداد المشتغلين بشؤون العلم والتكنولوجيا في المجتمعات المتقدمة، كما يبدو من القول المردد ان ثمانين او تسعين بالمائة من جميع العلماء الذين ظهروا في التاريخ يعيشون في هذا العصر.

(٤) تضخم الموارد المالية التي تخصصها الحكومات والمؤسسات الاهلية للشؤون العلمية وارتفاع معدلات هذه المخصصات بالنسبة الى الموازنة السنوية او الى الناتج الوطني القائم.

فمهما تكن الزاوية التي منها ننظر الى العلم والتكنولوجيا في هذه الآونة، ومهما يكن المقياس الذي نتخذه لقدر فعلهما وخطرهما في المجتمعات العصرية، فلا مراء في اننا نخرج بنتيجة بيّنة قاطعة، هي ان هذا الفعل لا يجاريه او يدانيه اي فعل او اثر سابق، حتى في ابهى العصور «الذهبية» السالفة للعلم او للصناعة، وان الثورية التي يتصفان بها في مرحلتنا الحاضرة لا توازيها او تشابهها اية ثورية في اية مرحلة ماضية.

ب ـ ومثل هذه الثورة العلمية التكنولوجية، ثورة اخرى تندلع في القلوب والصدور، هي ثورة الآمال والمطامح: آمال الافراد والفئات والشعوب في التحرر من الاستعباد والاستغلال واكتساب الكرامة الوطنية والانسانية. ان التاريخ لم يعرف يقظة شعورية ودينامية بشرية كالتي نعهدها الآن. فأغلب الفئات والشعوب هي اليوم في حرب على العجز والذل، تنهض الى نوع من العيش جديد او تتحفز للنهوض، تحدوها اضخم المطامح وابعد الآمال.

انها لثورة لاهبة. فهذه المطامح لا تتحرك في الصدور برفق وهوادة، بل تنطلق منها بعنف

وصخب. وهي لا ترضى بما كان يرضى به السلف ولا تطيق الحرمان قدراً محتماً او ثمناً لنعيم مقيم في عالم آخر. ولا تكتفي بالتدرج والتطور، بل تبغي التغيير «الجذري» والسريع، وتطلبه بشدة والحاح وتنادي بالثورية عقيدة فكرية واسلوباً في العمل. انها ثورة تمضي قدماً في غزو الشعوب حيثما تكون وتمتد بعزم الى جميع البقاع والاصقاع، فلم يعد اي قوم بمنأى عنها، ولم يبق اي سد او حد قادراً على الوقوف في سبيلها.

ان ثورة الرغبات هذه متصلة اتصالاً وثيقاً بالثورة العلمية التكنولوجية. ذلك ان انجازات العلم المتابعة قد يسرت سبل الاتصال فمكنت للآمال والمطالب من ان تنبث في العالم اجمع وان يحرك بعضها بعضاً فتتقوى وتتناصر. ومن جهة اخرى، ان الخيرات المادية التي تفيض بها هذه الانجازات، وسبل التقدم التي تشقها، فتحت عيون الجماهير على امكانات تحسين معايشها واصلاح اوضاعها وقربت هذه الامكانات من ايديها، واسهمت في تفجير قواها لتحطيم قيود الفقر والجهل والذل التي رسفت بها زمناً طويلاً وللاندفاع في السبل التي تكفل لها سدّ حاجاتها وصون كرامتها.

وليس بخافٍ ان درجة تأثر الشعوب والفئات بهاتين الثورتين تختلف باختلاف اوضاعها الجغرافية والتاريخية والحضارية ولكن ليس بينها من لم يتعرض لها بشكل او بآخر او من يستطيع صدّها مهما يكن سادراً او متخلفاً.

٢ ـ تسارع التغير

ان التسارع الذي نشهده في تقدم المعرفة وفي تصاعد الرغبات والمطامح لا يقتصر عليهما، بل نجده سارياً ـ والى حد بعيد بفضلهما ـ في جميع ميادين الحياة العصرية. فوسائل الانتاج واشكال الاستهلاك تتبدل باستمرار، وكذلك فنون العيش واساليب العمل والنظم السياسية والاقتصادية والتوجهات الفكرية والخلقية. ولكم من تبدل كان في الماضي يقتضي اجيالاً نراه اليوم يجري في عقود من السنين، بل في حدود العقد الواحد. ومع ان التسارع في بعض قطاعات الحياة اشد منه في القطاعات الاخرى ـ ذلك ان التغيرات العلمية والمادية تسبق عادة التغيرات الاجتماعية والفكرية والخلقية ـ فإنه يسري الآن في جميع القطاعات حتى التي تتلكأ عادة عن سواها. ومن هنا ما نجد من اتساع «الفجوة الجيلية» (Generation gap) بين الآباء والابناء، بل احياناً بين المنتمين الى جيل واحد.

ان هذا التغير المتسارع والشمولي (في تصديه لجميع الشعوب ولمختلف جوانب الحياة) يتطلب ممن يبغي سلوك النهج العصري اكتساب عدة قدرات للتمكن من مجابهة الاخطار التي يبعثها هذا التغير وضمانة البقاء والتقدم في خضمه. منها: القدرة على التحرك والتكيف. ذلك انه لم يعد ثمة مجال في هذا الوضع الدينامي المتفجر للجمود او الخمود. لم يعد الجمود ممكناً حتى لمن يرتضيه ويستكين اليه. ومنها ايضاً: القدرة على التمييز بين مختلف انواع التغير واشكاله. فمن التغيرات ما هو جوهري اصيل، ومنها ما هو عرضي ظاهري: فتبدل شكل اللباس مثلاً ليس له من

الاهمية، مالتبدل اساليب التصور والتفكير. ومن التغيرات ما هو نافع ودافع الى التقدم، ومنها ما هو معطل للامكانات ومرسخ في التخلف. فلا بد اذن من كفاءة عقلية للتمييز بين هذه الانواع والاشكال، ومن مناعة خلقية لتجنب العرضي والضار مهما يكن مغرياً لتقصي الجوهري والناجع مهما يتطلب من جهد ومعاناة. واخيراً: القدرة على استباق التغير والاعداد له. فالمجاراة والتكيف غير كافيين وحدهما، اذ انهما لا ينقذان من التبعية والخضوع للقوى التي تبعث التغير او التي تتحكم به. ومن هنا اهمية التشوف المستقبلي، والتخطيط، والابتكار في هذا وذاك وفي غيرهما من ميادين الرؤية والفكر والعمل.

٣ ـ اختراق الحدود واشتداد الاتصال والتفاعل

لقد اكتسحت المعرفة التطبيقية الحدود الطبيعية القائمة بين البلدان والاصقاع، وربطت اطراف الارض بعضاً ببعض، وجعلت العالم ـ من الوجهة التقنية ـ وحدة متشابكة. هذه حقيقة نلمسها في اختباراتنا اليومية وفي قدرة الاجهزة الحديثة على اختصار ابعاد الارض بل على ازالتها احياناً، ولكننا لم نع بعد متضمنات هذه الحقيقة والنتائج المترتبة عليها. لم نع ان هذا التواصل المتزايد بين بلدان المعمور وشعوبه، وما يؤدي اليه من تفاعل بينها يجعل المشكلات الاساسية التي تعانيها الشعوب مشكلات مترابطة وذات نطاق عالمي: كالتكاثر السكاني، ونفاد الموارد الطبيعية، والفجوة بين المتقدمين في المعرفة والمتخلفين، والصراع بين التحرر والاستعمار وما الى ذلك.

ولم تقف الثورة العلمية العصرية عند حدود الارض، بل انطلقت اخيراً الى الفضاء تقتحم معالمه وتفتتح عوالمه. هنا ايضاً لم يع الانسان العصري بعد النتائج النفسية والعقلية والموضوعية لهذا التوسع الفضائي. فالكرة التي كانت عند الاقدمين مركز الكون، والتي فقدت مركزيتها في مطلع الازمنة الحديثة عندما اكتشف انها تدور حول الشمس وليست الشمس هي التي تدور حولها، تقلصت الى شبه نقطة متناهية الصغر متضائلة الشأن في المحيط الكوني المترامي الاطراف الذي يتكشف للعلم العصري ـ هذا المحيط الذي تتعدد اجرامه وتتسع ابعاده ويتقادم نشوؤه وتطوره بشكل يكاد يستعصي على الادراك العقلي بل على التصور الخيالي. ومهما يكن من امر، فإنه يبدو ان النهج العصري لم يدخل الانسانية في عهد عالمي فحسب، بل وضعها على ابواب عهد «كوني» يفرض عليها تبدلات اساسية في التفكير والتصرف. وليس اقل هذه التبدلات ضرورة وشأناً اخراج وعيها للانقسامات والتناقضات القائمة بينها من اسرها الضيقة الفاصلة الى اطار كوني منطلق في التوسع والتواصل اشد الانطلاق.

وكما تضاءلت الحدود الطبيعية، هزلت ايضاً ـ بل كادت تختفي ـ الحدود التقليدية بين المعارف والعلوم. فلقد تداخلت الكيمياء والفيزياء وعلوم الاحياء وتفاعلت مكتشفاتها ومنجزاتها وظهرت علوم جديدة تؤلف بينها. وهكذا الحال في العلوم الاجتماعية والانسانية. فلم تعد السياسة منفصلة عن الاقتصاد او الاجتماع او علم النفس، بل ترابطت هذه كلها وتشابكت. واكثر من هذا: ان الحدود بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، وبين الانشطة النظرية

والتطبيقية، غدت مترجرجة مضطربة بسبب دينامية المعرفة وفاعليتها وانتشارها. فكل تطور او كسب في ناحية يؤثر في النواحي الاخرى، مهما بعدت عنها او اختلفت ويعمل في تحويلها وتبديلها.

٤ ـ تعقد المشكلات الانسانية

ان تكثّف الاتصال واشتداد التفاعل بين الشعوب، وتداخل حقول المعرفة، ودينامية الحياة العصرية بوجه عام ـ ان هذا كله قد اوثق وشبك الروابط القائمة داخل الشعوب وفي ما بينها، وزاد المشكلات الانسانية تعقداً. فكما انه لم يعد مجدياً ان ننظر في حياة فئة من الفئات او شعب من الشعوب بالاستقلال عن الفئات والشعوب الاخرى، كذلك اصبح من المخل المفسد ان نتصدى لجانب من هذه الحياة او لمعضلة من معضلاتها بالانفصال عن غيرها من المعضلات. وكما غدت القضايا الأساسيةالتي تجابهها الشعوب قضايا عالمية، كذلك باتت مشكلاتها الجوهرية مشكلات حضارية بمعنى انها تتناول الحياة بمجموعها وتأبى المعالجات المحصورة او المجزأة. ومن هنا فإن المعارك التي ستقرر وجه المستقبل هي التي تشن على الجبهات الواسعة حضارياً وعالمياً. ونحن نجد طلائع هذه المعارك في ما تقبل عليه الشعوب في هذه الأونة من تخطيط وتنظيم، فإن في هذا التلهف الى التخطيط دليلاً على الشعور بضرورة اعداد الحياة المقبلة اعداداً منتظماً، وعلى احساس مرافق بأن المشكلات القومية تتطلب رؤية كلية ومعالجة شمولية. على ان هذه الطلائع، وان تكن بدت على الجبهات القومية، لا تزال خفية وضعيفة على الجبهة العالمية. ولا تزال انسانية اليوم متخلفة في ادراكها للمطالب التوحيدية التي تفرضها التغيرات العصرية، سواء من حيث ايقاظ الشعور بـ «الاخوة الانسانية» او من حيث التخطيط والتنظيم على نطاق عالمي شامل. وفي هذا ما فيه من اخطار على حضارة العصر، بل على الحياة البشرية ذاتها.

رابعاً: ايجابيات «العصرية»: منجزاتها

لسنا نحتاج الى شرح وتفصيل لندرك ضخامة منجزات النهج العصري المنطلق من تطورات الحداثة والمنتشر في اصقاع المعمور والنافذ الى مختلف جوانب الحياة. بل يكفينا ان نشير الى الحقول الرئيسية التي تتجلى فيها هذه المنجزات.

١ ـ المعرفة النظرية والتطبيقية. وهنا نعود الى ما ذكرنا عن انطلاق المعرفة في الازمنة الاخيرة وعما احرزته وتحرزه من تقدم، سواء في تتابع الاكتشاف والاختراع، او في التزايد والتراكم حجماً، او في الارتقاء نوعاً، او في استقطاب النخب، او في الانتشار في صفوف الجماهير، او في اثرها المتصاعد في بناء قدرات الشعوب وثرواتها، وقد غدت هذه الثروات تقاس بما تعده الشعوب لأنفسها من موارد بشرية اكثر منها بما اعطيت من موارد طبيعية: بما تولد وتستثمر من عقول متفتحة ونفوس يقظة وايد مدربة ومؤسسات منتظمة واجهزة فاعلة ـ وكلها من نتاج المعرفة. ومن هنا كان الاتجاه البارز لدى الباحثين الحضاريين الذين يحاولون استقراء ميزات هذا العصر، ان يؤكدوا هذه الميزة من ميزاته وان يتحدثوا عن «عصر المعرفة» الذي نلجه او عن «مجتمع المعرفة» الذي غدا،

والذي سيغدو اكثر فأكثر، مجتمع القدرة والاثر والتقدم.

٢ ـ تصاعد الانتاجية الانسانية: في الاقبال على الانتاج وفي تحسن وسائله وتدفق حصائله. وقد أدى هذا كله الى رفع مستوى العيش إنْ بمعايير مطلقة او بالمقابلة مع ما كان عليه في العصور السابقة.

٣ ـ التغلب على الحواجز الطبيعية: في حقول النقل البري والبحري والجوي، وفي المواصلات السلكية واللاسلكية والالكترونية وبواسطة الاقمار الصناعية، وفي وسائل الاعلام المتطورة، وغيرها من مجالات اختصار المسافات وتقريب الابعاد.

٤ ـ التقدم في مكافحة الامراض: في اكتشاف اسبابها ووسائل معالجتها او درئها والوقاية منها. وثمة مقاييس لهذا التقدم: منها ازدياد اعداد الاطباء والمشافي ومنشآت الصحة العامة وارتفاع نسبها للسكان، ومنها تدني عدد الوفيات من الاطفال واطالة سني الحياة.

٥ ـ انتشار وسائل التعليم التقليدية وابتداع وسائل جديدة، والجهود الكادحة التي تبذلها المجتمعات كافة لمكافحة الجهل في صفوف جماهيرها وتربية اجيالها الناشئة.

٦ ـ المنجزات في ميادين الحريات. ان تنبه الافراد والفئات والشعوب، ونضالهم في سبيل حرياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، واندلاع ثوريتهم في هذه الايام ـ ان هذا كله هو من مكاسب الحياة العصرية التي لا يمكن انكارها وانتقاص قيمتها. فالشعوب ماضية في معركة التحرر من الاستعمار وقد اشتدت هذه المعركة في السنوات الاخيرة واتسعت، وتتابعت فيها انتصارات الشعوب المستعمرة، فنالت اكثريتها استقلالها وسيادتها. وكذلك جاهدت الفئات المستغلة والمكبوتة لحيازة حقوقها في العيش الكافي والعمل والكرامة ولإزالة الفوارق الاقتصادية والاجتماعية التي تفصلها عن سواها. ومثل هذا الجهاد جهاد الاجناس الراسفة في اغلال التمييز العنصري، فإنها تهب لتحطيم هذه الاغلال، وقد حطمت بعضها وما تزال مندفعة للتخلص مما بقي منها. اما الجهاد في سبيل حقوق الافراد فتاريخه مديد ولكنه اصيب بانتكاسات مرعبة في الآونة الاخيرة بسبب تزايد قدرة السلطات الحاكمة والجماهير المجندة على الارهاب والتعدي، فلا بد من السعي لابقاء جذوته حية في الصدور ليغدو الانسان ـ كانسان ـ قبلة الانظار ومستوى حريته وكرامته المعيار الحقيقي للتقدم.

هذه هي بعض منجزات النهج العصري بخطوطها العريضة. وهي، وغيرها مما يتصل بها، قابلة للشرح والتفصيل وللتأييد بالارقام والاحصاءات، ولكن دلائلها العامة بيّنة وملموسة وهي تحف بنا وتنساب الى مختلف جوانب حياتنا وتعمل فيها تغييراً وتبديلاً.

ولنرفق هذه الاحكام العامة بملاحظتين: الاولى هي ان هذه المنجزات ليست ضخمة ورائعة في ذاتها فحسب، بل هي كذلك ايضاً في ما تنبىء عنه من **امكانات** مستقبلية نظراً للطاقات التي تختزنها او التي تستطيع اطلاقها. فكل يوم يبدو افق جديد في الاكتشاف النظري او في تطويع الطبيعة او في توفير الوسائل وتحسينها، او في تضخيم قدرة الانسان. أما الملاحظة الثانية فهي ان

هذه المنجزات، وان تكن قد حسنت الاوضاع الانسانية من وجوه، فقد عجزت عن تحسينها من وجوه اخرى، بل زادتها سوءاً بتعقيد مشكلاتها وبتصعيد اخطارها، وذلك بسبب العلل التي تعتري النهج العصري والتي تتضح دلائلها الحاضرة ونذر شرورها المقبلة أكثر فأكثر.

خامساً: سلبيات «العصرية»: اخطارها

ليس من ينكر ان الانسانية المعاصرة تمر بأزمات متلاحقة، وان هذه الازمات تشتد حدة وانتشاراً. ولقد غدت لفظة «الازمة» من اوسع الالفاظ تداولاً في هذه الايام. فهي تنصب علينا من شتى الكتب والمقالات والخطب الرسمية وغير الرسمية بوجوهها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية وغير ذلك. وهي ان دلت على شيء، فعلى ما يشعر به قادة الفكر والسياسة والعمل، وعلى ما تختبره جماهير الشعوب، من ارتباك واضطراب وثورات متفشية ومن تمادي الخلل في الاوضاع القائمة وتكاثف الغيوم في الآفاق البادية. وكما رسمنا منجزات الحضارة العصرية بخطوط عريضة، كذلك نعرض في ما يلي اهم سلبياتها واخطارها.

١ ـ الحروب المرتقبة والناشبة. تجابه الانسانية اليوم خطر حرب هائلة لا تبقي ولا تذر. وذلك بسبب ما تختزنه وتعده القوى الكبرى ـ والقوتان العظميان على الاخص ـ من اجهزة التسلح المتطورة الفاتكة، الموغلة في التطور والفتك، النووية منها والجراثيمية والكيميائية بالاضافة الى الاسلحة التقليدية. ومن هنا القول المردد عن «توازن الرعب» الذي يعيش العالم اليوم تحت وطأته. فهل سيدوم هذا التوازن بتهيب قادة القوتين العظميين وكتلتيهما لخطر تخلخله واندلاع حرب ماحقة تنزل صواعقها على كل منهما وتحدث من التقتيل الجماعي والتدمير الحضاري ما لا يستطاع تقديره او تخيله، ام انه سيختل بتفوق فريق منهما على الآخر تفوقاً يغريه باتخاذ الخطوة الاولى، او بغير ذلك؟ مهما يكن من امر، ان استمرار هذا الخطر الرهيب الماثل يبقى ثقيل الوطأة وحافلاً بالهموم لشعوب البشرية كافة.

وبجانب الحرب الماحقة المرتقبة، ثمة «الحرب الباردة» القائمة بين القوتين العظميين والتي ان لجمها «توازن الرعب»، فإنها تظل تتغذى باطماع كل من هاتين القوتين وتنازعهما وتصارعهما على مدى العالم اجمع. ومن مظاهر هذا التنازع والتصارع الحروب الموضعية المتكاثرة في شتى انحاء المعمور وفي العالم الثالث بخاصة، والتي تنشر الاضطراب حيث تقوم وتبثه في مناطق قريبة وبعيدة.

ينتج من هذا كله ان النهج العصري لم يؤد الى كفالة السلام والاستقرار ولم يخفف اخطار الحرب بل زادها شدة وارهاباً، وكثف اجواء الرعب والقلق المخيمة على الانسانية جمعاء.

٢ ـ آثار التسلح والتسليح الاقتصادية والاجتماعية: بالاضافة الى ما تحدثه الحروب القائمة من هلاك ودمار، وما تثيره الحروب المرتقبة من مخاوف واهوال، فإن ثمة اخطاراً اقتصادية وسياسية واجتماعية تنجم عن التسابق الى التسلح وعن تعاظم نفقاته بسبب تطوره وانتشاره. منها: امتصاص نسبة كبيرة من ثروة الشعوب، المادية والبشرية وتحويلها عن المطالب الملحة في التنمية

والاعمار، في مكافحة الفقر والجوع والمرض والجهل وشتى وجوه التحرير الانساني. ولئن كان معظم هذه النفقات يقع على عاتق الدول الكبرى، والقوتين العظميين بخاصة، فإن ما يصيب الدول المتخلفة يحرمها من اشد ما تحتاج اليه للنهوض من التخلف، فضلاً عن انه يحول جزءاً مهماً من مواردها الى الدول الصناعية التي تغريها بالتسلح وتمدها بالسلاح. ومن هذه الاخطار ان التسلح المتصاعد يضع في ايدي المسيطرين عليه قوة سياسية متزايدة، سواء في الدول المنمّاة او في الدول النامية، ويخلق «انظمة عسكرية» و«طبقات عسكرية» تستأثر بالسلطة والنفوذ وتستخدم وسائل الترهيب والقمع وتضييق مجالات الحرية والديمقراطية. ناهيك اخيراً بما تجلبه تجارة الاسلحة من اسباب الرشوة والفساد الخلقي والاستهانة بالقيم الفردية والقومية.

٣ - اتساع الفوارق بين الشعوب القادرة والشعوب الضعيفة. ان الطاقات التي ولدها النهج العصري للشعوب التي سارت وتوغلت في مسالكه قد عزز قدرتها على السيطرة على الاوضاع البشرية وعلى استغلال الشعوب الضعيفة التي لم تسلك هذا النهج او جازت خطى محدودة فيه. ومن هنا «الفجوة» الخطيرة القائمة بين هذين الفريقين من الشعوب، وما يبدو من اتساعها في مختلف الحقول: العلمية والعسكرية والسياسية والاقتصادية وغيرها. ولئن يكن الاستعمار التقليدي قد انحسر بسبب هبّات الشعوب المستعمرة، فلقد اخذ مكانه الاستعمار الجديد الذي ابتدع اساليب متجددة للسيطرة والاستغلال بفضل قدراته المتطورة، والذي لا يجابه الا بما تحرزه الشعوب الضعيفة من قدرات ذاتية مقابلة، ولسنا نرى ان هذا الاحراز يتم بالقدر والسرعة الكافيين ليضيق الفجوة او ليوقفها عند حدها او ليخفف من تبعية الشعوب الضعيفة للشعوب القوية والتراجع في وجه هجماتها.

٤ - اختلال النظام الاقتصادي العالمي. ومن مظاهره انخفاض معدلات النمو، والركود والانكماش، وتفشي البطالة والاضطرابات العمالية، والتضخم وتصاعد الاسعار، وتفاقم مشكلات الزراعة والغذاء، وارتفاع مديونية الدول النامية، وازدياد تبعية هذه الدول للدول الصناعية. وهذه وغيرها من المظاهر المرهقة للشعوب كافة، ولشعوب الدول النامية بخاصة، تنبىء باختلاف اساسي يتعدى الفروع والجوانب المتفرقة الى اصول النظام وبنيته العامة.

٥ - وثمة علل اخرى خطيرة جاء بها النهج العصري واخذت تقلق اربابه وتثير مخاوفهم من تطورها في المستقبل الآتي ومما يترقبون من الآفات التي ستجرها عليهم ومن الاخطار التي ستترتب عن انتشارها في العالم اجمع. وسنكتفي هنا بتعداد هذه العلل دون تفصيلها، فقد كثر التحدث عنها وتحليلها في هذه الايام من قبل علماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة، ومن محاولي استشفاف المستقبل، افراداً ومؤسسات، ومن المنظمات القومية والدولية، ومن سائر المعنيين بالتوجيه والتخطيط.

أ - التكاثر السكاني الذي بلغ في العقود الاخيرة حدوداً باعثة للقلق نظراً لآثاره الاقتصادية والاجتماعية المضنية، ولانطلاقه في البلدان المتخلفة بخاصة، مما يضخم اعباءها ويمضي في توسيع الفجوة بينها وبين البلدان المنمّاة.

ب ـ تناقص الموارد الطبيعية، الذي نتج عن اقبال المجتمعات العصرية على انتهاب موارد الارض دون حذر او مبالاة، فإذا هذه المجتمعات تصطدم اليوم بـ «حدود» هذه الموارد وتضطرب خشية من نضوبها. ومع ان بعض التفاؤليين يشكّون بحقيقة هذا الخطر ويحاولون تبديده من الاذهان مستندين الى قدرة العلم ـ التي تبدو لهم غير محدودة ـ في استكشاف موارد ارضية جديدة او اصطناعها، او حتى في استغلال موارد فضائية، فإن التشاؤم لا يزال منتشراً والخشية لا تزال ساطية من مغبة السباق بين الشره الصناعي غير المتورع وتوفر الموارد الطبيعية التي يتطلبها.

ج ـ تلويث البيئة الطبيعية بما يبثه فيها هذا الشره من مواد ضارة وسموم قديمة ومستحدثة وما ينزله بها من تشويه وتدمير، وغير ذلك من ضروب الفساد والافساد، وانعكاسات هذه المساوىء على الصحة الجسدية والنفسية وعلى البيئة الاجتماعية بوجه عام.

د ـ الشره الاستهلاكي. ويقابل هذا الشره الصناعي الانتاجي شره استهلاكي مصدره انصباب النهج العصري على «الاشياء» المادية واستثارته الرغبات في الاستزادة منها والتنافس في سبيلها. ولا تقتصر اضرار هذا الشره ـ المتفشي خاصة في المجتمعات الرأسمالية حيث تغذي السلطات الاقتصادية والاجتماعية مصالحها بتعبئته واضرامه ـ على الاهدار المادي فحسب، بل تتعداه الى المنطلقات الخلقية والسلوكية والى موازين القيم الفردية والاجتماعية. وتعظم هذه الاضرار المادية والخلقية عندما ينتاب هذا الشره المجتمعات المتخلفة، التي لم تبن بعد قدراتها الانتاجية، فيأتي اقبالها على السلع الاستهلاكية المتدفقة عليها من المجتمعات المصنعة وباغراء من هذه المجتمعات، ليبعثر مواردها ويبدد مناعتها ويزيدها امعاناً في التخلف والتبعية.

هـ ـ تغلب التسطح على التعمق والتقليد الاعمى على الاقتباس البصير، والانانية على الغيرية، والتنازع على التضافر، وبروز «اميَّة» القيم ـ وهي اسوأ بكثير من اميَّة الحرف ـ والجهل المصبوغ بالعلم، والادعاء المخدوع والخادع.

و ـ تزايد الانحراف والعنف والاجرام، وله اسبابه العديدة المتشابكة في توجهات النهج العصري الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والاعلامية ـ هذه التوجهات التي تلد الظروف الموضوعية والنفسية للاحباط والنقمة والتعدي و«الاغتراب» عن المجتمع، وللخروج عن النظم المرعية والقيم والتقاليد المتوارثة.

ز ـ ولعل اخطر ما يبدو في الآفاق من هذه السلبيات هو امتداد القدرة العلمية والتقنية من حيز الطبيعة المادية الى حيز الانسان ذاته، بهدف التأثير في طبيعته، بل «صنع» هذه الطبيعة او «اعادة صنعها»، كما يستدل من اللفظ الذي أخذ يطلق على هذه المحاولات وهو «الهندسة الحياتية» او «هندسة الحياة» (Bio-engineering)، وذلك بتكييف «الجينات» اوالجزيئات الموروثة وايلاء الاجنّة خصائص معينة، وبالنفاذ الى الدماغ او بتبديل اعضاء الجسم او بضروب اخرى من التدخل المعزز بالتقنيات المطوّرة والعقاقير والمصطنعات المستحدثة، ناهيك عن أساليب التأثير النفسي التي اصبحت مدار تخصصات وممارسات شائعة ومحاطة بالشكوك والتساؤلات. واذا كانت

هذه المبتكرات الجديدة تجلب منافع بدأت تتجلى في مكافحة المرض والهرم وغيرهما من العلل، فإنها تنطوي على اضرار وشرور فظيعة اذا اسيء استعمالها، واذا تسربت الى ايد غير منضبطة وغير مسؤولة ادبياً. ومن هنا كانت القضايا الادبية المثيرة التي يجابهها العلماء اليوم وتتردد اصداؤها في اوساط السلطات والرأي العام، والتي تدور حول اهلية الانسان العصري للسيطرة على قدرته التقنية المنطلقة. وقد بدأت هذه القضايا تنشب عند اكتشاف الطاقة الذرية واستخدامها عملياً في الحرب، وهي اليوم تنفذ الى ميدان لا يقل عن هذا خطورة وهو التحكم بطبيعة الانسان.

سادساً: بواعث هذه السلبيات

اذا ابتغينا ادراك البواعث الاولية لهذه السلبيات، توجب علينا ان ننفذ دون ظواهر النهج العصري السياسية والاقتصادية والاجتماعية الى ما تصدر عنه من مواقف اساسية جاءت بها الحداثة ودعمتها ونشرتها العصرية، فنتقصى ما اذا كانت السلبيات تشوب جوهر المواقف ذاتها، او تعود الى ضآلة التزام العصرية بها والى الانحرافات والاخطاء التي ارتكبت في تطبيقها. هذه المواقف الاساسية تتلخص، كما عرضنا في ما سبق، في معتقدات ثلاثة: بالطبيعة، وبالعقل، وبالانسان.

١ ـ لقد اندفع الانسان العصري (وكما نقول عن «العصري» يشمل طبعاً «الحديث» الذي انطلق ذاك منه) الى الانكباب على الطبيعة كما ذكرنا دون تحوط او انضباط. لقد حاول الانطلاق من عبودية الطبيعة وخطا خطى واسعة ومذهلة في التحرر منها، ولكنه مضى في التسلط عليها والعبث بها، تسلطاً ارعن، وعبثاً منفلتاً، فإذا هي تحمله تبعة هذا الاستبداد والعبث، واذا هو يضيّع الخيرات الجمالية والعقلية والادبية التي حققتها العصور السابقة من جراء انسجام اهلها مع الطبيعة ورعايتهم لحرمتها وتقديرهم لمزاياها وعطاياها.

٢ ـ لقد أشرنا فيما سبق الى ايجابيات تحرر الانسان من الطبيعة، والى تقدمه الهائل في العلم التجريبي والتطوير التقني ـ هذا التقدم الذي يبدو ـ اكثر ما يبدو ـ في التصنيع الآلي وفي تغزير المنتجات والسلع المادية. وثمة في الآفاق امكانات اشد روعاً في هذه المجالات. ولكن هذه المنجزات والامكانات تبقى في حيز الوسائل. والوسائل قد تؤدي الى الشر كما تؤدي الى الخير، طبقاً للغايات التي توجه اليها. وهنا مفارقة كبرى وخطيرة في النهج العصري، وهي الفجوة المتسعة بين التقدم المنطلق في انتاج الوسائل كماً ونوعاً وبين الترقي المحدود ـ ان كان ثمة ترق ـ في ايثار الصالح منها على الفاسد والنافع منها على الضار. ومن نتائج هذه المفارقة ما نلقى من تهافت على صنع اسلحة التقتيل وادوات التدمير وتطويرها، ومن ترافق الفقر الفاجع مع الغنى الفاحش، ومن ذيوع الاضطراب والارتباك في شتى الميادين، ومن عجز النهج العصري عن ان يؤمن للشعوب والافراد الامن والاستقرار، ومن اثارته ـ على العكس ـ مشكلات أضخم فأضخم، واخطاراً أجسم فأجسم. ان ايمان الانسان العصري بقدرته على انشاء جنة على الارض باستثمار الطبيعة وتوفير «الاشياء» فحسب، قد انكشف ناقصاً ومضللاً وباعثاً لشرور متفاقمة.

٣ ـ وتتصل بهذه المفارقة مفارقة اخرى خطيرة وهي تلكؤ المعارف الانسانية والاجتماعية عن المعارف الطبيعية. ومع ان هذا التلكؤ ينشأ الى حد ما عن تعقد موضوعات الاولى وكثرة خفاياها ومجهولاتها بالنسبة الى موضوعات الثانية، فإنه يصدر ايضاً ـ والى حد ابعد ـ عن تخلف الانسان العصري في التخلي عن اوهامه وعصبياته وفي انحرافه عن السبل العقلانية عندما يتصدى للشؤون التي تتصل بقومه او بدينه او بعاداته وتقاليده. ومن مظاهر هذه المفارقة ما نراه عند بعض العلماء من اختصاص رفيع وانجاز ملموس في الميادين الطبيعية، ومن جهل وتوهم وتقوقع ضمن التقاليد المتحجرة عندما يتناولون المشكلات الانسانية او الاجتماعية. فكأنهم يعيشون في عالمين متناقضين متنافرين: عالم القرن العشرين وعالم القرون الوسطى او حتى البدائية، دون ان يشعروا بهذا التناقض والتنافر ويسعوا الى معالجته.

واذا كانت هذه المفارقة خطيرة في ميدان العلم، فهي اشد خطراً في الميادين التي يتحرك فيها قادة الشعوب وجماهيرها. فما أضأل العقلانية في هذه الميادين، وما اعجز المسيطرين على المقدرات عن التصرف العقلاني سواء في رسم الاهداف الصحيحة او في ابتداع الوسائل الآمنة لبلوغها! ان العقل العصري الذي أدى ويؤدي مهمته في التصدي للطبيعة واستثمار خيراتها يقف عاجزاً ومشلولاً ازاء الاوهام والغرائز التي لا تزال مسيطرة في الحقول الانسانية والاجتماعية التي تشتد اخطارها يوماً بعد يوم بسبب القدرات المتصاعدة في التجهز الآلي والمادي. ومن هنا يمكن القول ان الانسان العصري قد قصَّر في ايمانه بالعقل، فحصره او كاد في العلم التجريبي الطبيعي، ولم يستطع النفاذ به الى البواعث الانسانية ـ وهي في نهاية الامر البواعث الخلقية والادبية التي بها يرقى الانسان فرداً ومجموعاً، فما كل «تقدم» يأتي دليلاً على «رقي». وقد يكون التقدم الصنعي الذي احرزه النهج العصري تحقق ويتحقق على حساب الرقي الذاتي، الرقي الناتج عن التحرر من الغرائز والشهوات، وعن البذل الجاد والمستديم لاكتساب عقلانية «انسانية» لا تقل وضوحاً واثماراً عن تلك التي تتجلى في العلوم والمعارف الطبيعية.

٤ ـ وكما قصّر الانسان العصري في استكمال مفاهيمه للعقل وفي التزامه فرائضه التزاماً متوازناً في الحقول المختلفة، كذلك توقف ـ بل تراجع ـ في نظرته الى «اخيه» الانسان. لا احد ينكر المكاسب التي حصلت على مدى الازمنة الحديثة والمعاصرة في الدفاع عن حقوق الافراد والشعوب وفي صد قوى الظلم والعدوان وفي اضرام معارك التحرر في كل صقع وفي كل جانب من جوانب الحياة. لا احد ينكر فعل الثورات الصاخبة او التقدم التدرجي في ميادين التحرير والتحرر. ولكن هذا الفعل لا يؤتي ثماره الخيرة ولا يبلغ غايته المنشودة الا عندما يصبح «الغير» غاية في ذاته لا وسيلة للاستغلال. وما ابعد بشرية اليوم عن هذه الغاية، بل ما افظع قدراتها الجديدة على الارهاب والقمع وتضييق الحريات! ان التقدم التقني قد وضع في ايدي المجتمعات القوية ادوات ووسائل متطورة تمضي هذه في استخدامها للتحكم بالمجتمعات الضعيفة، كما انه وضع في ايدي ارباب السلطة في كل مجتمع تقريباً هذه الادوات والوسائل نفسها او ما يماثلها للتسلط على شعوبها واسكات اصواتها وتضييق سبل الاختيار لها. وهنا تبدو مفارقة اخرى في النهج العصري: بين

انطلاق الشعوب نحو التحرر وبين السدود والقيود التي تجابهها، والمعركة الناشبة عن هذه المفارقة هي المعركة الاساسية التي تخوضها الانسانية في هذه الايام، وهي اعنف استعاراً واوسع انتشاراً وابلغ اثراً في تقرير المصير من اية معركة تحررية سابقة.

٥ ـ تنساب في كل ما ذكرنا مسألة تفرض تقصياً وايضاحاً. هي: هل العقلانية ـ حتى لو سادت الحقول الانسانية ـ كافية وحدها، ام هي بحاجة الى انبعاث عامل آخر في الكيان الانساني هو الوجدان او الضمير. هل الوجدان او الضمير نتاج للعقلانية الناشطة المتفتحة، ام هو عنصر ينبت خارج دائرة العقل، بل فوق هذه الدائرة، وتقتضي تنميته غير ما تقتضي، واكثر مما تقتضي، تنمية العقل. لسنا هنا في مجال معالجة هذه المسألة العويصة التي كثر النقاش والاختلاف حولها في العلوم النفسية والفلسفية والدينية. وكل ما نود تبيانه هو ان الضمير ـ سواء أكان حصيلة نضوج العقلانية او كانت له اسباب ومصادر اخرى ـ هو آخر الامر العامل الذي يكبح نزوات الشر في الانسان، ويصده عن التعدي على الحرمات، ويبعث منابع الخير في نفسه، ويرتفع به في سلم الرقي. وهنا تبدو اهم نقائص النهج العصري: في انه لم يحقق في هذا الحيز تقدماً يذكر، فلا تزال الضمائر لدى الافراد والشعوب هزيلة، بل تزداد هزالاً، خصوصاً اذا قابلناها بتضخم السيئات والمطالب والتحديات في هذه الايام.

هذه هي، بايجاز مفرط، بعض النقائص البارزة في منطلقات النهج العصري التي انتجت ما انتجت من سلبيات رهيبة في الممارسة والتطبيق. ان هذه النقائص تتجلى ـ كما رأينا ـ في عدة مفارقات خطيرة في التقدم من جهة والتخلف من جهة اخرى: بين النمو التقني والرقي الذاتي، بين العلم التجريبي والعقلانية الشاملة، بين العقل والضمير، بين الوسائل والغايات، بين الايديولوجيات والانظمة والمضمون الانساني الذي تحتويه، بين النصوص والنفوس، بين طاقات التحرر وقدرات السيطرة والاستعباد. وهذه المفارقات وغيرها من ضروب الاختلال في الحياة العصرية مترابطة متشابكة، ومتفاعلة فيما بينها تأثراً وتأثيراً. ولعلها كلها وجوه لمفارقات اساسية تختصر المأساة المروعة التي تجتاح انسانية اليوم، وهي الفجوة الهائلة بين قدرة الانسان في صنع الاشياء وتطويرها وضعفه في ضبط ذاته وتجديدها. ان «الانسان الصانع» (Homo faber) الذي اتخذه هذا العصر عنواناً له ورفعه الى اعلى درجات الاعتبار والتقدير، قد فشل في تعبيره عن حقيقة انسانية الانسان وغاية وجوده. لقد انصبت قدرته الصنعية على الاكثار الكمي وعلى التضخيم، فتضخمت النقائص وامكانات الشر الى جانب المكاسب وقابليات الخير ووقع هو فريسة لهذا التناقض المحتدم بين هذه وتلك. والتحدي الاكبر الذي يواجهه النهج العصري هو الارتقاء بالانسان الصانع الى مرتبة الانسان الفاضل، المتحرر لا من الطبيعة فحسب، بل من شهواته وعصبياته، الكريم في ذاته، الحريص على كرامة غيره، المؤهل للتضامن والاخوّة في عهد تضاءل فيه كوكبنا وتشابكت مصالح شعوبه، ولم يعد التقدم المجدي ـ بل البقاء الامين ـ ممكنين الا في عالم واحد ومن اجل انسانية متكاملة ومتعاطفة.

سابعاً: كيف يمكن الصمود تجاه سلبيات النهج العصـري

١ ـ لا بد من القول بدءاً ان الصمود المطلق في وجه النهج العصري غير مستحب، وغير ممكن اصلاً. انه غير مستحب نظراً للايجابيات الوافرة التي يتضمنها هذا النهج، وغير ممكن لأن الحياة لا تتوقف ولا تعود القهقرى ولأن الدينامية المحتدة التى اكتسبتها حياة العصر خليقة بإن تكتسح اي حاجز يقوم في طريقها. والشعوب هي اليوم في سباق مستعر لا رحمة فيه للساكن او للمتباطىء او للمتراجع. فأول مقتضيات الصمود هو وعي هذه الحقيقة، واكتساب القدرة على التغلب على السلبيات بالافادة من الايجابيات ثم بمحاولة تسديد نهجها وتجاوزها الى ما هو اصلح وافضل.

٢ ـ ان هذا الواجب مطلوب من المجتمعات كافة، ولكنه مفروض خاصة على المجتمعات القادرة. فهي التي تمتلك اليوم قيادة النهج العصري. وفي اوساط مفكريها، اليوم قلق ناشب من استفحال مساوىء هذا النهج ومن تفاقم الشرور الرهيبة التي ولدها والشرور الاكثر رهبة التي سيولدها في المستقبل. ومن هنا كانت المحاولات الفكرية التي ظهرت فيها حديثاً ـ وتعددت وتنوعت بعد الحرب العالمية الثانية ـ لتحليل الحضارة العصرية واكتناه جوهرها وتحري العوامل التي تحركها ووجوه السلامة والفساد في كيانها، وكذلك في استطلاع مستقبلها واستكشاف مصيرها. ولا اخالنا مخطئين او متجنين اذا قلنا ان السمة الغالبة على هذه المحاولات التحليلية والاستطلاعية هي سمة القلق والرهبة والتشاؤم. يضاف الى ذلك النقمة المنتشرة في الرأي العام والتي تعبر عن ذاتها بتحركات شعبية تتخذ وجوهاً سياسية واجتماعية وثقافية.

على ان هذا القلق اذا كان يساور فريقاً من مفكري المجتمعات العصرية ويسري في بعض اوساط جماهيرها، فإنه قلما يجد صداه المطلوب او معالجته الناجعة لدى ارباب السلطة وصانعي القرار. فإن اهدافهم والرغبات التي تعتمل في صدورهم ما زالت على ما كانت عليه: تنافساً في انتاج المواد والادوات، وتصارعاً على المصالح الفئوية والقومية، وتهافتاً على اسباب القوة للمزيد من الاستمتاع بالسلطة والتحكم بالغير. واذا هم اتخذوا مبادرات لايقاف التدهور واصلاح الحال، فإنها لا تتعدى الظواهر السطحية: في اتفاقات سياسية او عسكرية او معالجات اقتصادية او اجتماعية، او محاولات لتطوير النظم وتحسين العلاقات وما الى ذلك، في حين ان المطلوب هو تطوير الانسان، الذي هو المحتوى والمضمون، والعامل المؤثر في اية معالجة. فأي نظام، مهما يكن صحيحاً او راقياً، مرهون بصحة الانسان الذي يضمه وبدرجة رقيه.

ومن هنا فإن اصحاب النهج العصري والسابقين في مجالاته لن يتمكنوا من تسديد خطاه وتصويب توجهاته الا اذا نفذوا من الظواهر الى البواطن ومن الفروع الى الاصول، وقابلوا الثوريات المنتشرة في هذا العصر ـ ثورية العلم، وثورية الرغبات، وثورية التحرر من الغير وامثالها ـ بثورية جذرية تتناول الانسان في جوهره وصميمه، فتبدله تبديلاً اساسياً، وتحرره تحرراً ذاتياً وتشفيه من العلل الموروثة والمستجدة المستشرية في كيانه.

وليست ثمة دلائل مشجعة على ان القوى الغالبة في المجتمعات العصرية («المنماة» او «المتقدمة» او «الغنية» او «القادرة»، سمّها ما شئت) مدركة لهذه الحقيقة او مقبلة على ايفائها حقها: فالتيه بالمنجزات المحصلة والاندفاع في سبل استزادتها يعمي بصائر هذه القوى، وغطرسة التسلط تعطل ضمائرها، وبوادر الثورية الحقيقية في مجتمعاتها ـ الثورية على نهج الحضارة ذاته واستهانته بالانسان وتشويهه لمعنى الحياة ـ لا تزال ضعيفة ومشتتة وعاجزة عن زحزحة القوى الغالبة او احداث تبدل اساسي في توجهاتها او في مسائر مجتمعاتها عامة. ومع هذا، فإن هذه البوادر هي امل من آمال المستقبل، وعلى الشعوب والفئات كافة، سواء في داخل تلك المجتمعات او خارجها ان تدرك قيمتها ودورها الحاضر والآتي وان تعضدها وتتضافر واياها في المعركة التحررية الحضارية الشاملة التي لم تعد جبهتها تقتصر على فئة او شعب بل غدت تشمل العالم قاطبة.

٣ ـ واذا لم تكن ثمة دلائل مشجعة او وافية على الثورية المطلوبة في المجتمعات المتقدمة، فهل يمكن ان ننتظر هذه الدلائل من المجتمعات المتخلفة! ان هذا الامل يبدو للوهلة الاولى عقيماً نظراً لما تشكو منه هذه المجتمعات من ضعف ولما ترسف فيه من أغلال. يضاف الى ذلك انها، اذ تهب للنهوض والتحرر، نراها تقبل على ظواهر القدرة اكثر منها على بواطنها ودوافعها. فالاهداف التي ترسم امامها، والشعارات التي تستثار لتحقيقها، كـ «نقل التكنولوجيا» و«النمو الصناعي والاقتصادي»، وامثالها تظل واهية، ما لم تستند الى التبدل العقلاني الاصيل الذي هو اساس المكاسب الاخرى، والذي لا تتوجه اليه المجتمعات المذكورة توجهاً سديداً وكافياً.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى، فإن ما تخبرته هذه المجتمعات من تسلط المجتمعات المتقدمة عليها وما تولد لديها من نقمة على عجزها تجاه هذا التسلط وتجاه الحياة العصرية بكاملها يدفعان بها احياناً الى سلوك سبل رجعية والى ارتدادات عنيفة تكبل العقل بدلاً من ان تطلقه وتقف في وجه التطور بدلاً من ان تجاريه وتتجاوزه.

ان هذه المجتمعات يجب ـ ولا شك ـ ان تمضي قدماً في طريق التحرر من الاستغلال والتبعية، متضامنة فيما بينها، واعية للمنطلقات الاساسية لهذا التحرر ومتجهزة باسبابه الاصلية. ولكن هل هي قمينة، اذا سارت في هذه الطريق ونالت قسطها من قدرة المجتمعات العصرية وماثلتها في نهجها، ان تصمد في وجه سلبيات العصرية وان تحمي كيانها منها وتسهم في حماية الانسانية التي هي جزء لا يتجزأ منها؟

ان المجتمعات المتخلفة لن تكون مؤهلة لهذا الصمود اذا بقيت في نطاق التقليد ولم تطمح الى الابداع. وما هو الابداع المرجو في هذا الزمان وفي خضم المفارقات والتناقضات والاخطار المهيمنة على الحضارة العصرية؟ انه الابداع في التحرر الذاتي من الغرائز والشهوات ومن العصبيات الضيقة والمفرقة. انه السلوك الفردي والجماعي بفعل هذا التحرر. انه «الجهاد الاكبر» لتحقيق الانسان كما يجب ان يكون: صائناً لحرمته وكرامته ولحرمة وكرامة اي انسان حيثما كان.

قد لا تكون الشعوب المتخلفة قادرة حالياً على الابداع في المجالات التي سبقتها اليها

المجتمعات المتقدمة في السيطرة على الطبيعة وفي العلم التجريبي وفي التجهيز التقني وفي تطوير النظم وفي مكافحة المرض والجهل وغيرها. ولكن هذا يجب الّا يمنعها من ان تعلو بأنظارها ومطامحها الى مجالات الابداع الاخرى التي ليست بعيدة عن قدرتها اذا هي اصفت رؤيتها وأيقظت وعيها وعزمت عزماً اكيداً على ان تخرج فعلاً من تبعيتها وتسهم في قيادة الانسانية في مرحلتها الحاضرة. وَلِمَ لا؟ فكثير من الحركات التحررية التي شكلت منعطفات اساسية في التاريخ البشري - كالدعوات الدينية والثورات الشعبية - انطلقت لا من فئات القادرين المتسلطين المغترين بقدرتهم وتسلطهم بل من الفئات الضعيفة الفقيرة التي استمدت من معاناتها ومكابدتها معاني جديدة ونشرتها انواراً مضيئة في طريق الانسانية. فليس غريباً اذن ان نطلب من الشعوب المتخلفة في هذا الزمان الا تكتفي بأن تغدو نسخة باهتة لسواها، بل ان تتأهل لتمد هذا السوي بما يصح اقتباسه والاقتداء به. فالتبعية لا تزال الا بقدر ما يقابلها من ابداع.

قد يكون من السذاجة بمكان في خضم التدهور والتفكك الذي يخوضه مجتمعنا العربي وفي اجواء الارتياب واليأس الساطية عليه ان ندعوه الى ارتياد آفاق الابداع، وان نحثه على اعلاء مراتب طموحه، وعلى الغوص في كنوز تراثه، وعلى وعي مآسيه ومآسي انسانية اليوم، ليستنبط ويجسد قيماً محيية، طارفة وتليدة، فيعود - كما كان في بعض عهود الماضي - سيداً قائداً لا مسوداً مقوداً. ولكن هذه السذاجة - اذا حوّلها المفكرون المبصرون رؤية حافزة - هي خير من التشاكي والتباكي المنتشرين اليوم بيننا الحاجبين انظارنا عما يجب ان نكون وعمّا نحن اهل لأن نكون.

تعقيب ١

د. معن زيادة (*)

البحث الذي يضعه د. قسطنطين زريق بين ايدينا تحت عنوان «النهج العصري : محتواه وهويته ـ ايجابياته وسلبياته» ليس مجرد بحث عادي ، انه ـ على اختصاره ـ بحث مكثف ، اشبه ما يكون بالخارطة المتكاملة او الرسم البياني العام الذي يضع الخطوط العريضة ويرسم معالم الطريق ، انه عبارة عن وجهة نظر تمثل موقفاً فلسفياً متكاملاً .

١ ـ يتميز البحث اولاً بالشمولية والتكامل ، فهو لا يترك اي جانب رئيسي من جوانب النهج العصري الا ويتناوله عارضاً لأهم موضوعاته محدداً موقفه منه . فهو يبدأ اولاً بتمهيد يعرّف فيه «النهج العصري» على انه مفهوم شمولي يتسرب على الحياة المعاصرة والحضارة العصرية متضمناً كل عناصرها الاساسية سياسة ام اقتصاداً ام فكراً ام غير ذلك . هذا عن النهج ، اما «المعاصرة» او «العصرية» كما يسميها الباحث ، فلا تعني مجرد العيش في العصر فقط بل تعني الاخذ بما هو متقدم ومتطور في هذا العصر .

بعد التعريف والتمهيد يعرض البحث للعلاقة بين العصرية والحداثة مؤكداً ان العصرية هي وليدة الحداثة ، وهي في الوقت نفسه حصيلة جهود الانسانية منذ انبثاق فجر الانسانية حتى اليوم . واذا كانت الحضارة المعاصرة توصف بالغربية ، فما ذلك الا لأن شريحتها العليا ظهرت في الغرب واخذت اشكالها المختلفة في العالم الغربي : اوروبا اولاً ثم الولايات المتحدة الامريكية ، الا ان هذا لا يجعلها ارثاً غربياً فقط ، فهي ارث انساني وحق مشروع لجميع المجتمعات الموجودة في هذا العصر .

وينتقل البحث بعد ذلك للحديث عن خصائص المعاصرة او العصرية ، فيتناول الخصائص الرئيسية واحدة واحدة ، من تفجر المعرفة وانطلاق المطامع الانسانية ، وتسارع

(*) استاذ فلسفة في كلية الآداب بالجامعة اللبنانية ـ بيروت .

التغير، واتساع دائرة الاتصال والتفاعل الانساني وتداخل حقول المعرفة، وديناميةِ الحياة العصرية، الى تعمق المشكلات الانسانية وصيرورتها مشكلات انسانية حضارية تتناول جوانب متعددة من الحياة وتستعصي على المعالجات الجزئية والاحادية.

اما ايجابيات «العصرية» ومنجزاتها فهي اكثر من ان تحصى، فهي لم تترك جانباً واحداً من جوانب الحياة الا ودخلته، بدءاً من التقدم المذهل في ميدان المعرفة النظرية والتطبيقية، مروراً بتصاعد الانتاجية الانسانية، وتزايد السيطرة على الطبيعة، والتحكم بها، والقدرة على التقدم في ميدان مكافحة الامراض، وانتهاء باتساع دائرة الحرية الانسانية والمضي في معركة التحرر على جميع الصعد وازدياد الوعي بحقوق الانسان وبقيمته. وما يزيد من اهمية هذه الايجابيات الامكانات المستقبلية والآفاق الرحبة الواعدة التي تنتظر الانسان اذا ما احسن الافادة من وجوه التقدم والتطور.

الا ان «العصرية» رغم ايجابياتها التي لا حدود لها، لا تخلو من السلبيات والاخطار، ود. زريق يعرض لهذه السلبيات بأمانة العالِم المدقق، فهو رغم حماسه الرسولي المعروف لخروجنا من التخلف ودخولنا في الحداثة والمعاصرة، بل وبسبب من حماسه هذا، لا يغض النظر عن هذه السلبيات ولا يفترض ان هذه السلبيات تقتضيها الايجابيات كما يزعم البعض، بل هو يرى ان هذه السلبيات ليست ملازمة للحداثة والمعاصرة تلازم الظل للشيء او تلازم الضد للضد، فسلبيات المعاصرة من خطر الحروب المدمرة واستنزاف الاقتصاد والموارد في سباق التسلح الرهيب، واتساع الفوارق بين الشعوب الغنية والفقيرة، واختلال التوازن الاقتصادي العام، وتلوث البيئة وتهديد المحيط الحيوي الضروري للحياة الانسانية وغير الانسانية، وتناقص الموارد الطبيعية، والشره الاقتصادي المفجع، والتعدي على طبيعة الانسان، وغير ذلك كثير، انما يعود بالدرجة الاولى الى اسباب وعوامل وبواعث يجملها الباحث في خمس نقاط رئيسية اهمها: اندفاع الانسان العصري الى الاهتمام بالسيطرة على الطبيعة، واهمال العناية بالمعارف الانسانية، وبالتالي تقدم المعرفة في ميدان العلوم الدقيقة ـ كما تسمى ـ وتخلفها النسبي في ميدان العلوم الانسانية. ونحن اذ نتفق مع هذه الاسباب نجد انها تقول نصف الحقيقة لا الحقيقة كاملة كما سنوضح فيما بعد.

وآخر ما يعرض له الباحث هو كيفية الصمود في وجه سلبيات النهج العصري. فبعد ان يؤكد ان الوقوف في وجه السلبيات يجب ان لا يعني الصمود في وجه النهج العصري نفسه، ويجب ان لا يثنينا عن الاندفاع في النهج العصري، يرى ان المجتمعات المتقدمة غير جادة في مواجهة سلبيات الحياة المعاصرة وان هذه المهمة قد تكون مهمة الشعوب السائرة في طريق التحرر والنهوض.

هكذا يقدم لنا استاذنا د. زريق نهجاً او فلسفة متكاملة هي «النهج العصري»، عارضاً للخطوط العريضة والقضايا الاساسية في هذا النهج باختصار لا يخل بالموضوع، وتبسيط يعبر عن وضوح الرؤية وتكامل الصورة. انه اشبه ما يكون بالبيان الشامل، ولا اقول البيان الشيوعي،

تُترك التفاصيل فيه ولا يُحتفظ فيه الا بالاساسيات.

٢ ـ ويتميز الباحث ثانياً بإدراكه للصيرورة التاريخية وللنتائج الضرورية المترتبة على مسيرة التاريخ، واستيعابه لدروس التاريخ حول التقدم والتطور الانسانيين. فالتقدم البشري والوصول الى المعاصرة او «العصرية» هو عبارة عن سلسلة طويلة متصلة الحلقات، بدأت منذ ملايين السنين بانبثاق الانسان كائناً على سطح الارض، ثم تدرجه عبر صراعات مريرة في تحقيق منجزاته الحضارية بخطى بطيئة اولاً ثم متسارعة بعد ذلك.

فالنهج العصري الذي يأخذ به د. زريق ويدعو اليه هو حصيلة التطور الانساني منذ نشأ الانسان وحتى زماننا الراهن، وهو على ذلك ارث البشرية جمعاء. ساهمت فيه الشعوب البدائية الاولى، كما ساهمت فيه المجتمعات الحضارية الاولى التي قامت في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين وغيرها. ان تفاعل الحضارات وتراكم المنجزات الحضارية منذ ظهور الانسان حتى اليوم هو الرحم الذي تكونت فيه الحضارة العصرية والتي بدأت تكتب لها السيطرة على العالم بأسره. واذا كان عالمنا يتسع في سابق الازمان لأكثر من حضارة واحدة، الا انه لم يعد يتسع في زماننا الراهن لأكثر من حضارة واحدة هي حصيلة الحضارات السابقة. وذلك لأسباب كثيرة اهمها: صغر حجم العالم النسبي وتحوله الى ما يشبه المجتمع الواحد بعد التطور المدهش في وسائل الاتصال.

واذا كانت المنجزات الحضارية المعاصرة تذهلنا احياناً حتى نكاد ننسى الاصول الاولى لهذه المنجزات ـ وهي اصول موجودة في الحضارات السابقة ـ فإنه لا بد عند النظر في «النهج العصري» للوقوف على هويته ومحتواه، من التوقف عند آخر المراحل الحضارية السابقة والتي انبثق منها هذا «النهج العصري» انبثاقاً مباشراً. لقد حدثت في مجتمعات اوروبا الغربية، منذ القرن الخامس عشر، بعض التحولات الاساسية التي افادت مباشرة من الحضارة العربية ـ الاسلامية، وقد أدت هذه التحولات الى قيام النهضة الاوروبية، ثم الثورة الصناعية والثورات الكبرى، ومنها الثورة الشيوعية، ثم التطورات التي تلت ذلك حتى قيام الثورة العلمية التكنولوجية. واذا كنا نطلق على الحضارة الراهنة اسم الحضارة الغربية فما ذلك الا لظهورها وانتشارها في العالم الغربي قبل غيره، دون ان يعني ذلك انها غربية فقط او انها ليست ارثاً للبشرية جمعاء.

والبشرية وحدة متكاملة رغم الصراعات السياسية والخلافات الايديولوجية والمصالح الآنية المتناقضة. وتتجلى وحدة البشرية في ان آثار الحضارة الراهنة لا تقتصر على المجتمعات الغربية المتطورة، بل تشمل جميع مجتمعات الكرة الارضية ولو بدرجات متفاوتة. فتسارع التغير وايجابيات الفرضية وسلبياتها تشمل العالم كله. صحيح ان ذلك يتم بمعدلات مختلفة، الا اننا لا يمكننا الوقوف على مجتمع واحد لم تصله آثار التغيير الواسع والمتسارع الذي نلحظه في عالم اليوم. وقد راحت المعرفة النظرية والعملية تخترق الحدود وتقرب المسافات، حتى بات عالمنا الكبير اشبه بالقرية الواحدة او القبيلة الكبيرة لا يغيب شيء مما يجري في احد اطرافها عن

الاطراف الاخرى. اضف الى ذلك ان مشكلات الانسانية اخذت تتداخل حتى لم يعد بالامكان حل اكثرها حلولاً فردية جزئية آحادية.

وتتجلى وحدة الانسانية ووحدة الحضارة المهيمنة على العالم اليوم اكثر ما تتجلى بالنتائج السلبية المترتبة على النهج العصري كما تأخذ به الدول والحكومات ولا سيما الفئات الحاكمة في الدول الكبرى والمتقدمة. فالذعر والهلع والقلق نتيجة التسابق على التسلح يتحكم بالبشرية جمعاء، والاخطار التي يمكن ان تصيب عالمنا لا توفر مجتمعاً دون آخر، والهزات الاقتصادية التي نشهدها لا تقتصر على جانب واحد من عالمنا دون الجانب الآخر، وتناقص الموارد الطبيعية امر يعني كل مجتمع من مجتمعات الارض بل كل فرد من افراده، وكذلك ظاهرة القمع والقهر وتحكّم الدول الكبرى بالدول الصغرى، والدول المتخلفة بأفرادها، وانتشار القمع والقهر والهيمنة والتحكم، حتى باتت المجتمعات الحديثة والمعاصرة اشد قمعاً واكثر تحكماً بالفرد من أعتى الانظمة الديكتاتورية التي عرفها تاريخ البشرية على مر العصور.

ان المنطق الذي يحكم بحث د. زريق هو منطق وحدة العالم ووحدة التجربة الانسانية، ووحدة الحضارة العصرية، ووحدة مصير المجتمعات وهو منطق تؤكده الشواهد التاريخية والوقائع العلمية والاحداث اليومية، رغم ما نجده في عالمنا اليوم من صراع وتناقض في المصالح، واختلاف في السياسات والايديولوجيات، وتباين في المواقف والآراء، واختلاف في درجة التقدم والتخلّف.

٣ ـ ننتقل بعد ذلك لنتحدث عن موقف خاص بالدكتور زريق نلمسه في هذا البحث المهم والخطير، وهو موقف نلحظه في كتاباته، ولا سيما المتأخرة منها. ولا يهم هنا ما اذا كنا نتفق مع د. زريق ام نختلف، فنحن انما نسجل ظاهرة نلمسها في هذا البحث كما لمسناها في غيره، وهي الطابع الايماني الاخلاقي الذي يعطي الضمير والاخلاق دوراً كبيراً في عالم يسوده منطق المصالح، بل ان د. زريق يذهب بعيداً حتى انه يضع الضمير في مقابل العقل كما سنرى عما قليل.

«النهج العصري» هو قضية د. زريق الكبرى، وهو يدعو اليه ويبشر به منذ زمن طويل، بل وقبل ان يتكامل في شكله النهائي الذي نجده في هذا البحث، حتى اختلط هذا النهج وتداخل مع اخلاقية د. زريق وايمانيته الخاصة. تظهر هذه النزعة الايمانية ـ الاخلاقية اول ما تظهر في الصفحات الاولى من البحث عندما يقول لنا الباحث، فإذا التفتنا الى الحداثة وجدناها تنطلق من مجموعة المواقف الاساسية التالية، وهي مواقف يصح ان نعتبرها ايمانية وتمثل تحولات جوهرية عما كان عليه الامر في المرحلة الوسيطية «السابقة»، وتتلخص هذه المواقف الايمانية في اربعة رئيسية هي: الايمان بالعالم الطبيعي، والايمان بالانسان، والايمان بالعقل، والايمان بالقوى والروابط الانسانية اساساً لبناء المجتمعات. ومع ان هذه الضروب من الايمان لا تدخل في عداد الفكر الايماني بمعناه الدقيق، ولا تدخل في عداد الفكر الاخلاقي بمعناه الحصري، الا انها تشير الى ان د. زريق يمزج بين نزعته الايمانية الاخلاقية وموقفه من النهج

العصري، مدخلاً هذا النهج العصري في شبكة العلاقات الايمانية الاخلاقية التي تحكم منطقه.

وتزداد هذه النزعة وضوحاً بالتدريج عندما نمضي في قراءة البحث: فعندما يعرض الباحث لسلبيات النهج العصري، وعندما يتحدث عن بواعث هذه السلبيات بشكل خاص، نلحظ لغة ذات طابع ايماني اخلاقي يلعب فيها الضمير الانساني دوراً كبيراً. وعلى سبيل المثال نقرأ «ولكن هذا بالفعل لا يؤتي ثماره الخيرة ولا يبلغ غايته المنشودة الا عندما يصبح «الغير» غاية في ذاته لا وسيلة للاستغلال. وما ابعد بشرية اليوم عن هذه الغاية». ونقرأ «فالتّيه بالمنجزات المحصلة والاندفاع في سبيل استزادتها يعمي بصائر هذه القوى، وغطرسة التسلط تعطل ضمائرها». الى غير ذلك من الامثلة.

الا ان هذه النزعة الايمانية الاخلاقية تكتسب شكلها الواضح عندما يقابل الباحث بين الضمير والعقل متسائلاً: «هل العقلانية ـ حتى لو سادت الحقول الانسانية ـ كافية وحدها، ام هي بحاجة الى انبعاث عامل آخر في الكيان الانساني هو الوجدان او الضمير. هل الوجدان او الضمير نتائج للعقلانية المتفتحة، ام هو، عنصر ينبت خارج دائرة العقل، بل فوق هذه الدائرة وتقتضي تنميته غير ما تقتضي؟ واكثر مما تقتضي تنمية العقل». وينتهي الباحث من تساؤلاته الى القول بأن الضمير هو «العالم الذي يكبح نزوات الشر في الانسان، ويصده عن التعدي على الحرمات، ويبعث منابع الخير في نفسه، ويرتفع به في سلم الرقي». ويرى د. زريق ان اهم نقائص وثغرات «النهج العصري» انه لم يحرز تقدماً واسعاً في هذا الميدان وان الضمائر لا تزال «لدى الافراد والشعوب هزيلة بل تزداد هزالاً، خصوصاً اذا قابلناها بتضخم الاهواء والمطالب والتحديات في هذه الايام».

٤ ـ تبقى نقطة اخيرة في معرض تعليقنا على بحث د. زريق، وهي اهماله الحديث عن الفكر الرأسمالي والامبريالية التي انتجها، ومسؤوليتهما المباشرة عن سلبيات العصرية واخطارها، وخاصة عند حديثه عن بواعث هذه السلبيات. فبعد ان يعدد الاستاذ الكبير سلبيات «العصرية» او «المعاصرة» الاساسية، وبعد ان يلخص اهم اخطارها، ينتقل للحديث عن بواعث هذه السلبيات. واذا كان القارىء يتوقع حديثاً مفصلاً عن مسؤولية الفكر الرأسمالي فإنه يجد حديثاً عاماً عن اندفاع الانسان العصري الى الانكباب على الطبيعة دون تحوط وانضباط، ولوماً للانسان ـ هكذا بشكل عام ـ الذي «حاول الانطلاق من عبودية الطبيعة... لكنه مضى في التسلط عليها والعبث بها». وهكذا فإن الانسان هو المسؤول عن «تناقص الموارد الطبيعية» وهو المسؤول عن «تلويث البيئة» كل ذلك بسبب «الشره الاستهلاكي» للانسان. وهذا صحيح بشكل عام، ولكن اي انسان؟ وفي اي المجتمعات؟ ووفق اي المنطلقات والايديولوجيات؟ فهذا ما لا يشير اليه البحث ولا الباحث.

ويمضي د. زريق في موقفه هذا مُنحياً باللائمة على الخطأ في توجه العلماء، فقد انصرف هؤلاء الى المعارف الطبيعية وأهملوا المعارف الانسانية والاجتماعية، فكانت النتيجة «تلكؤ المعارف الانسانية والاجتماعية عن المعارف الطبيعية». وهذا صحيح طبعاً، الا ان هذا يعود في نظر د. زريق الى تعقد موضوعات الاولى وكثرة خفاياها ومجهولاتها بالنسبة الى موضوعات الثانية، وهذا

صحيح ايضاً، الا انه رغم صحته لا يقول كل الحقيقة بل نصفها فقط، اما النصف الأخر فهو ان الفكر المهيمن في المجتمعات الغربية المتقدمة التي تقود الحركة العلمية والثورة التكنولوجية، هو فكر الرأسمالية والامبريالية، وهو الفكر المسؤول عن كل كوارث البشرية. صحيح ان د. زريق يفرق بين «النهج العصري» والرأسمالية والامبريالية المهيمنة على الثورة العلمية التكنولوجية والمستفيدة منها، وهي تفرقة ضرورية حتى لا تختلط علينا الاوراق، الا ان هذا لا يعفي الفكر الرأسمالي وامتداداته: الاستعمار والامبريالية، من المسؤولية المباشرة عن سلبيات النهج العصري، فالنهج العصري كأي نهج آخر، والثورة العلمية التكنولوجية كأي ثورة اخرى، ليست بالضرورة اخلاقية او غير اخلاقية، Moral or Immoral بل هي Amoral تحمل من بذور الخير كما تحمل من بذور الشر، واستخدامنا لها هو الاخلاقي او غير الاخلاقي، هو المشروع او غير المشروع، هو الخيّر او الشرير، وهو في نهاية الامر في مصلحتي ام ليس في مصلحتي.

ونحن لا يمكن ان نُنحي باللائمة على العلم والعلماء، ولا يمكن ان نتجاهل القوى والافكار التي تقف خلف هؤلاء توجههم وتغير من جهودهم. ولا يمكن ان ننحي باللائمة على الانسان العصري ـ هكذا دون تخصيص ـ الذي قصّر كما يقول الاستاذ زريق «في استكمال مفاهيمه للعقل وفي التزامه فرائضه التزاماً متوازناً في الحقول المختلفة» والذي «توقف ـ بل تراجع ـ في نظرته الى اخيه الانسان». فلا بد من ان يكون هناك مسؤول ما مباشر عن كوارث البشرية وعن الاخطار الماحقة التي تحيط بالانسان والحياة، ولا بد من ان يكون ثمة مسؤول مباشر عن تهديد حياتنا افراداً ومجتمعات، وعن الرعب الذي يسود البشرية من خطر الحرب النووية وتهديد المحيط الحيوي الذي يعيش فيه الانسان والحيوان والكائنات الحية كافة، وعن «القلق والرهبة والتشاؤم» الذي يسيطر على اي نظرة تحليلية استطلاعية للحياة العصرية والحضارة الراهنة. لا بد من ان يكون هناك من نستطيع ان نتوجه اليه باللائمة والرفض، ولا بد من ان يكون هناك مسؤول نثور عليه غير العلم وغير حركة العلم وغير الانسان العصري، هذا الكل العام الذي لا نعرف كيف نطاله، فلماذا لا نسمي الاشياء بأسمائها ولماذا لا نشير بأصابع الاتهام الى المسؤول المباشر والحقيقي؟ وهل تحتمل القضية غير هذا؟

موقفنا هذا لا يقلل من اهمية بحث د. زريق، بل يسعى لأن يوضح قضية على علاقة مباشرة بموضوع البحث. ويكفي هنا ان نكرر القول بأن هذا البحث يمثل نظرية متكاملة ومدرسة ومذهباً وفلسفة نحن بأشد الحاجة اليها، فبعض الاضافات والتوضيحات لا تضر في شيء، بل هي مما يستوجبه البحث وواقع الحال.

تعقيب ٢

د. علي نصار (*)

ورقة د. زريق هي استعراض مناسب ـ في رأيي ـ لدعاة العصرنة والتحديث. وملاحظاتي التالية تُبرز بعض الخلافات المنهجية حول فكرهم.

١ ـ ما بين التمهيد وتقديم الحل

تبدأ الورقة بتعريف النهج العصري؛ فالنهج مفهوم شمولي ينسحب على جميع مناحي الحياة، والعصري ما بلغه «التطور الحضاري» في هذه الايام، و «المتمثل خاصة في المجتمعات القادرة المهيمنة على سواها»... تمييزاً عن مجتمعات متخلفة او نامية «تجد في طريق العصرية». صحيح ان الورقة تعنى بإعلان ان هذا تمييز وصفي لا تقويمي، وان العصرية «ليست هي الخير كل الخير»، «وليس النهج العصري هو الصراط المستقيم، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه».

وفي القسم الاخير ـ سابعاً، كخاتمة ـ من الورقة نجد بعض الاستنتاجات الخاصة بوطننا ومفكرينا. وتحدد الورقة ان المجتمعات «المتخلفة» لن تكون مؤهلة... «اذا بقيت في نطاق التقليد ولم تطمح الى الابداع»، ويجب «ان تعلو بأنظارها ومطامحها الى مجالات ابداع اخرى غير التي سبقتها اليها المجتمعات المتقدمة»، وان الرؤية الحافزة هي «خير من التشاكي والتباكي المنتشرين اليوم بيننا، الحاجبين انظارنا عما يجب ان نكون، وعما نحن اهل لأن نكون».

للوهلة الاولى، قد لا يختلف المرء كثيراً عند قراءة التمهيد وفقرات كثيرة وردت في الخاتمة. ولكن المشكلة هي ما بين التمهيد والخاتمة. ما بينهما كان التشاؤم وزرع عدم الثقة بالنفس. وعندما يُطرح حل، تجد ان محتواه ببساطة، انه لا يوجد حل. لي الحق كقارىء وكدارس من جيل تالٍ ان اقرأ من منظور البحث عن الثقة بالنفس. واذا كنت لا استسلم امام

(*) مستشار في معهد التخطيط القومي ـ القاهرة.

فقدان الثقة بالنفس، ان اتساءل ـ قبل ان نمر سوياً على بقية الورقة ـ أين الخطأ؟ وحول ماذا نجتمع في هذه الندوة؟ هل الخطأ في عنوان الندوة، وكأننا سلّمنا بطبيعة العصر وبسيطرة النهج العصري، وعلينا فرز وتقويم التراث من منظور هذه المسلمات؟ ام اننا لا نحدد عادة منهجاً للمناقشة، يرتبط بامكانية الاجابة على اسئلة محددة خاصة بالمستقبل؟ ام اننا يجب ان نعلن صراحة اننا لا نتحدث عن «تراث» ولكن عنّا نحن؛ من نحن، واين نقع وسط التحديات المعاصرة؟ اسئلة مختلفة ارجو ان نهتم بالاجابة عنها.

٢ ـ ما بين «الحضارة الواحدة» والتعايش بين الحضارات

رأيت بعدها ان هناك بناءاً متكاملاً ـ وليس بالضرورة متسقاً او مقبولاً ـ بين اولاً (التمهيد) وباقي الاقسام حتى سابعاً، وباستثناء بعض الاستنتاجات التي طرحت امام الوطن العربي ومفكريه، واشرت اليها اعلاه. فالتعريفات المتضمنة في التمهيد تنبني ببساطة على تطور حضاري مستمر، بلغ اوجه في شيء ايجابي واوحد اسمه «الحضارة العصرية»، اكتمل نهجها في المجتمعات المتقدمة او المنمّاة ـ وان كان هناك بعض السلبيات والاخطار، تتطلب مراجعتها وتصحيحها من قبل مفكري المجتمعات المتقدمة ـ وقد يكون «من السذاجة بمكان في خضم التدهور والتفكك الذي يخوضه الوطن العربي» ان يكون لنا دور في هذه المراجعة وهذا التصحيح.

عند الباحث إن النهج العصري «هو نتاج التطور الانساني بمداه الكامل»، وليست هذه اللحظة الوحيدة التي يميز فيها هذا النهج بالتفوق. هل تصلح هذه المقولة كنقطة لبدء نقاشنا، وللبحث عن مستقبل لنا؟ لا بد من معايير لنحكم بها على ملابسات اندثار او تقهقر الحضارات السابقة، وان نلاحظ الامتداد الزمني الكبير للفترات التي عاشتها مقارنة بالنهج العصري. وهل اندثرت الحضارات الاخرى؟ وهل «تتوقف المسيرة» بانحطاط «الشعوب التي قادتها»؟ ان المؤشرات التي يستخدمها الكاتب في الحكم هي مؤشرات القوة العسكرية، بل ومقدرة حضارة على قهر قيم الحضارات الاخرى. هذا القهر الذي أشار اليه توينبي وغارودي وغيرهما، لما حدث منذ منتصف القرن الماضي. ولو اتفقنا على ذلك فإن مقولتين اساسيتين في الورقة تنهاران تماماً؛ مقولة ان الحضارات السابقة و«الحضارة المعاصرة» تفاعلت فيما بينها، ومقولة ان شعوباً جديدة «تتسلم» زمام «القيادة»، ونصل الى مفهوم التبعية الذي تحاشته الورقة، والمؤكد انها تحاشت الخوض في دينامياته وتفاصيله، اذا كان اتهام الباحث اننا «ننسى ان الحضارة العصرية ابنت على ما قبلها»، فأنا اتهم نفسي باتهام آخر، وهو انني أشك في ان هذه كانت مسيرة وحيدة وحتمية، واننا ما زلنا بصدد اكثر من مسيرة او رافد حضاري. كل ما هناك ان صوت الحضارة العصرية يعلو على اصوات الاخرى، وان خلاص البشرية في غير ذلك. وعلينا ان نلتقط بداية الخيط من منهجية الورقة المكتوبة وبعض الافكار المتضمنة فيها.

٣ ـ حول منهجية الورقة

النهج عند الباحث مفهوم شمولي ينسحب على مناحي الحياة كافة، ولكنه عندما يناقش

حجمه ومبرراته فهو يركز على الابداع العلمي والتقني الذي ميّز به «الحضارة العصرية».

الباحث يربط منعطف الحداثة بالتاريخ الانساني المستمر من خلال معنيين مترافقين، «الاستمرار والمواصلة من جهة، والانقطاع والثورة من جهة اخرى». اي التراكم من ناحية، وهدم القديم من ناحية اخرى، اذا كان هدم القديم مقصوداً به النظرة النقدية، فهو منهج تطور العلم. اما اذا كان المقصود الثورة الاجتماعية فلا بد من ان يبدو هذا في التحليل والتعبير والبعد السياسي، وحتى في تحديد المصالح المادية المهيمنة لمسيرة العلم والتقنية. واذا فعل الباحث ذلك، فلن تكون هذه بالضرورة هي المسيرة نفسها التي تناسب مجتمعاتنا. عندئذٍ لن يكون المطلوب لمجتمعاتنا ببساطة ـ كما يذكر، « اولاً هو ثورية الابداع العلمي والتبدل العقلاني الاصيل الذي هو اساس المكاسب الاخرى ». وبالمناسبة، فإن مفهومه للتبدل العقلاني الاصيل هو تمجيد «للحضارة المعاصرة» عبر الورقة، رغم ما ذكره من سلبيات لهذه الحضارة.

لا بد من ان تكون لنا نظرتنا الخاصة والمدققة في المنطلقات، والمواقف الاساسية، والخصائص، والمنجزات، والسلبيات، التي عرضها الباحث، حول النهج العصري. قد اتفق معه في بعض السلبيات، ولكني اقترح ان المناقشة المدققة تحول بعض السلبيات الى مقومات ومنطلقات النهج العصري، وتحول بعض الانجازات الى سلبيات، وتغلق الباب امام امكانية التنافس في هذا النهج العصري من قبل وطننا العربي. وكلها امور جد خطيرة. واني اعلق في كلمات ـ بين الاقواس ـ على البناء المنطقي لمنهجية الورقة، وادعوكم للحوار.

العصرية هي:

ـ الاصلاح الديني (لم تكن عندنا كنيسة مشابهة، والكالفنية لم تثبت نفسها).

ـ التوسع الجغرافي والتجاري (يؤكد حقيقة استحالة تكرار تجارب الآخرين، ونظرية الميزة النسبية في التبادل التجاري تحولت الى وهم كبير).

ـ الثورة العلمية الاولى (حكمت توجهاتها واختياراتها، في التعامل مع الموارد مصالح البرجوازية الاوروبية).

ـ التنوير الذي تلاها (العقلانية نفسها التي تحدث الباحث عن سلبياتها فيما بعد).

الحداثة تنطلق من المواقف الايمانية التالية:

ـ ايمان بالعالم الطبيعي (يقول العديد من المفكرين الغربيين الآن ان هذا لم يكن ايماناً بل قهراً وعنفاً وتبديداً).

ـ ايمان بالانسان (هل كل انسان، وأياً كان موقعه؟).

ـ ايمان بالعقل (للاسف فإن المصالح الحاكمة هي التي تحدد المعرفة المنظمة، وتشارك في تشكيل منهج الاكتشاف واتجاه الابتكار).

ـ ايمان بالقوى والروابط الانسانية لبناء المجتمعات (بل الفردية كما لاحظ الكاتب فيما

بعد، وتأليه الوسطاء بدلاً من التعامل مباشرة مع الخالق).

وحتى الفكرتان المكملتان بأن نشوء القومية ارتكز على هذه الروابط، وان الايديولوجية السابقة للحداثة قامت على وحدة الدين اساساً، محل خلاف كبير، فهل لاحظ الباحث بناء على ما ذكر من المحتوى النخبوي في حملة لواء هذه الحضارة العصرية، وطبيعة العلاقة بالمجتمعات الاخرى التي لم تتحدث، من حيث **الحدود المسموح بها لحركة ومساهمة وتقدم هذه المجتمعات الاخرى**. وهل من المنطقي بعد ان يهاجم الباحث التغريب ـ «تقليد القشور واستعارة الظواهر والنتائج» ـ ان يطالب في تفادي هذا الوضع الناقص والضار، باتخاذ «المواقف التي اتخذتها الحداثة من الطبيعة والانسان والعقل وتنظيم المجتمع، فيحرز لذاته مقومات القدرة والاستقلال والابتكار، **ولا يبقى تابعاً لسواه** والعوبة بين يديه».

خصائص العصرية: تفجر المعرفة والمطامح:

ـ تضخم المحصول المعرفي (بل هي دالة أُسّية ـ Exponential Function ـ عادية، ولا جديد في ذلك، والمقصود هو معرفة منظمة موجهة احياناً، ومفتعلة في بعض الاحيان، نمو قطاع المعلومات اصبح هدفاً للغرب الصناعي).

ـ روعة نتائج البحث والتطوير (هذا ينطبق على اية مرحلة في تاريخ العلم، ولن ينفعنا في شيء ان نقول ان ما حدث «يبهر الانظار ويستبق الخيال»).

ـ تزايد علماء العصر (تعليقات شبيهة بالسابقة عن تضخّم المعرفة).

ـ تضخم الموارد المالية (كيف يمكن الحكم، ولكننا بالفعل في دنيا العلم الكبير والذي يحتاج الى تجميع الموارد العربية).

ان الباحث لا يحدد مؤشراته للحكم. وتأليه ما يحدث حالياً والترميز على البعد التقني بالمفهوم الغربي للتقنية، قد يشارك في التقليل من قدر انفسنا ويبعدنا عن بعض مؤشرات التقويم المهمة. كل ما قيل له ابعاده السلبية الكبيرة التي يتفق الباحث مع بعضها، وهذا الانجاز العلمي اصبح عبئاً على «الحضارة العصرية» في بعض الاحيان.

ويذكر الباحث ان خصائص العصرية ايضاً «ثورة الآمال والمطامح في التحرر من الاستعباد والاستغلال». وانا اتساءل: ومتى وكيف بدأ الاستعباد والاستغلال؟ انا افهم ان المطامح، وسط ووراء هذه العصرية، هي مطامح المصالح المادية خلف اقطابها. هل نجلس وننتظر ان تقودنا العصرية الى مزيد من الحرية، وهل هذا ما يحدث، او حدث في الوطن العربي عبر ثمانية عقود حتى الآن؟ وماذا نفهم من قول الباحث «ان ثورة الرغبات (هذه) متصلة اتصالاً وثيقاً بالثورة العلمية التقنية»... «فإن الخيرات المادية التي تفيض بها هذه الانجازات، وسبل التقدم التي تشغلها فتحت عيون الجماهير على امكانات تحسين معايشها واصلاح اوضاعها وقربت هذه الامكانات من ايديها...»؟ ماذا عن النزعات الاستهلاكية واعادة تشكيل المستهلك والانسان؟ وماذا عن حصيلة فكر التنمية؟ وهل انتقاداتي هذه هي لانحرافات عن النهج العصري ام لتوجهاته ومقوماته اساساً؟

منجـزات العصرية: يذكر الباحث ستة من بعض منجزات النهج العصري، لا اختلف حولها، ولكني اطلب مناقشة ستة اسئلة حولها:

ـ بأي ثمن ـ على المدى الطويل ـ تصاعدت الانتاجية الانسانية؟

ـ ما هي مخاطر ثورة الاتصالات؟

ـ هل مكافحة الامراض بديل للحفاظ على المحيط الصحي والبيئة المتكاملة للانسان؟

ـ الا توجد لدينا تحفظات على وسائل التعليم الجديدة؟

ـ الا توجد صلة بين النهج العصري والاستعمار؟

ـ الا تقلل الانتقادات الموجهة للتقنية المعاصرة من مدى روعتها؟

سلبيات النهج العصري: اني ارى ان **اغلب ما ذكر من سلبيات، يمثل معطيات وتوجهات وأسساً للنهج العصري، وهذا فارق كبير**. ينطبق هذا بالنسـبة لي على: المواجهة والتسلح، اتساع الفوارق بين الشعوب، واختلال النظام الاقتصادي العالمي، الشره الاستهلاكي، تبديد الموارد، تغليب التسطح على التعمق، والانانية على الغيرية، والتنازع على التضافر، وبروز امية القيم، والجهل المصبوغ بالعلم، والادعاء المخدوع، والتأثير على طبيعة الانسان. (ولا افهم كيف يذكر الباحث «التكاثر السكاني الباعث على القلق» في السلبيات، ويذكر التقدم في مكافحة الامراض ومنجزات في ميادين الحريات في المنجزات).

في هذا اللبس جاء القسم السادس من الورقة معنوناً: «**بواعث هذه السلبيات**»، وكأن هذه انحرافات عن مسيرة مطمئنة في مجملها، وليست اسساً ينبني عليها النهج المعاصر.

٤ ـ نداء وخاتمـة

اذا كنا نجتمع اليوم لنعرف من نحن، نبحث عن مستقبل، وعما فينا من طاقات وما لنا من فرص ـ وارجـو ان يكـون كذلـك ـ في مواجهة العصر وتحدياته، فأرجو ان نضع امامنا بعض المحاذير للتعامل معها، وبعض الافكار للتأمل فيها.

ـ استعير اولاً كلمات لطارق البشري: الحذر بداءة من هذا الترادف والتلازم، بين الوافد والعصري، وبين الموروث والرجعي . . . . إننا عرب، هويةً وانتماءً. عروبتنا مضروبة علينا. . . من هنا قوتها كمورد للخضوع والامتثال، **وكمشرع للنظر ومعيار للاحتكام، نحن لا نختار بينها وبين غيرها حسبما ينفع**، والا فمن نكون. . . انها المسلمة الاولى والاّ ما استطاع جندي ان يفتديها بروحه.

ـ اذا كنت اسير في طريق ما، ومرّ علي احدهم في طريق مغاير او مختلف لاتجاه مسيرتي، فلا يجوز ان ينعتني بالتخلّف وان اتقبل ذلك. إن تنوع المؤشرات اصبح ضرورة في مواجهة النهـج العصـري، مؤشـرات مادية واخرى وجدانية ومجتمعية وقيمية، ومكونة اساسية في فكر

التنمية. وانا لا اقبل ما قيل في الورقة من تعبيرات «السذاجة»، «التدهور»، «التخلّف» على اطلاقها. **أليست بعض اشكال «التخلّف» وضعف المشاركة تعبيراً عن رفض النهج العصري المزروع في ارضٍ غير ارضه**. بقدر ما لنا من تجارب ناجحة في انتهاج النهج العصري، بقدر ما كانت لدينا ايضاً تجارب صانت لنا الكثير من خلال رفض النهج العصري، وان لم يبد ذلك في حينه.

- واياً كان ما نتفق عليه فإن **الانسان العربي اولاً واخيراً هو الحكم على دقة وصلاحية ما نقدمه**. كانت هناك ارهاصات فكرية للنهضة وغيرها، اتسمت بالتعالي واثبتت فشلها. لنبحث عن دور آخر للمثقف العربي غير تخيّل امكانية تشكيل الانسان العربي وفق ما يتمنى وبدون مشاركة.

- لنلاحظ ان اقصى ما طالبت به الورقة المقدمة في نهايتها هو ما قدمته تحت العنوان: «**كيف يمكن الصمود تجاه سلبيات** النهج العصري»؟ ارجو ان لا يكون ذلك هدفنا، وان ننتقل الى موقع المتفاعل والمشارك.

- ارجو ألاّ يُفهم اني احط تماماً من قدر انجازات الحضارة الغربية، ولكني ارى ان الخلاص الوحيد هو في تميزنا الحضاري، والتعايش بين الحضارات، بدلاً من قهر «النهج العصري» لغيره.

- وإن لم نحدد اليوم تماماً كم نحن مختلفون، ومن نحن، وما مشروعنا في عالم اليوم والغد، فهناك الحدود الدنيا التي تضمن لنا بعضاً من التميّز، وبالتالي المزيد من الصمود واستقلالية النظرة، وبالتالي القدرة على التخطيط وتوجيه المستقبل. الحد الادنى قد نراه في الوسطية بين العقل والوجدان، تنويع المؤشرات عند الاختيار، تعريف ومحتوى مختلف للمعلومات والمعرفة المنظمة تحترم الخبرات المحلية والقيم، العمل الحاسم لوقف كل تغلغل ثقافي، هزيمة المشروع الصهيوني الذي يهدد بقاءنا، التعرف على مصادر جديدة للقوة، طرح اشكال جديدة لإشباع الانسان وإسعاده، مفهوم دينامي موائم للعدالة والبيئة والمشاركة.

قبل ذلك كله ان نبحث عما يجمعنا كعرب، دعاة ومفكرين لأمة عربية، ولسنا دعاة ومنظرين لذوبان ذلك في محيط عصري، بعضنا لا يرضى عما يقودنا اليه. الحد الادنى ان من يدعو للذوبان فيه عليه ان يتحدث لغة عربية. ولا ارى ان البعض الاول ـ دعاة الذوبان ـ هو بهذا الشكل قد آثر السلامة، ولا ارى ان البعض الآخر ـ دعاة المقاومة ـ قد قبل النضال من اجل الفكرة. إذن فإننا ما زلنا في بداية الحوار، رغم اتصاله لأكثر من قرن.

المناقشات

١ ـ المطران جورج خضر

يقول د. قسطنطين زريق: من المواقف الاساسية في العصرية الايمان بالعالم الطبيعي اي ليس مجرد جسم نجوز به الى العالم الآخر الحقيقي الثابت السرمدي. وهذا يتضمن تحولاً جوهرياً عن القيم الاخروية الى القيم الارضية. ثم يقول ان روابط الجنس واللغة والقومية تقدمت على روابط الدين والمذهب.

فيما يختص بالايمان الاول، الحقيقة ان العقل العلمي ابتدأ مع «بيكون» وليوناردو دافنشي وبسواهما لم يكن متصلاً باستقلالية العالم الآخر عن العالم الطبيعي ولكنها استقلالية في النهج لا في الايمان. اما النقطة الثانية فمع قبولنا ان القومية كانت تنبىء عن انحلال الدنيا الكاثوليكية لا بد من الملاحظة ايضاً ان القومية الالمانية لم تتجل في القرن السادس عشر الا باتصالها بالاصلاح البروتستانتي.

٢ ـ علي الدين هلال

أشيد اولاً بالورقة التلخيصية التي قدمها د. زريق الذي يعتبر احد آباء الفكر القومي المعاصر، والذي تعتبر كتاباته في موضوع الحضارة وعلاقة العرب بها من الاسهامات التي أثّرت على اجيال عريضة من شبابنا. ولي على الورقة عدة ملاحظات:

١ ـ ان الحداثة ليست نموذجاً واحداً او متجانساً كما تصور لنا الورقة وكثير من نظريات التحديث في علمي الاجتماع والسياسة. ويبدو لي ان مفهوم الحداثة كما نتداوله اليوم هو «تركيبة ايديولوجية» تم بلورتها بأثر رجعي بعد حدوث النهضة الاوروبية. ولكن عندما ننظر الى التاريخ يتضح لنا ان العملية التاريخية التي حدثت في اوروبا اكثر تعقيداً وتبايناً من هذه التركيبة. فهذه العملية تضمنت اموراً متعددة مثل نشوء القومية، والاصلاح الديني وفصل الدين عن الدولة،

والثورة الصناعية، والتطور الدستوري. وهذه الامور لم تحدث كلها في داخل المجتمع نفسه، ولا في الوقت نفسه، وأتت من روافد مختلفة، بينما تعطي نظريات الحداثة المعاصرة الانطباع وكأنها تمت مترابطة متشابكة مع بعضها البعض. اضف الى ذلك ان هذا التطور لم يحدث بشكل واحد في دول اوروبا الغربية.

٢ ـ عادة ما نربط بين الحداثة وكل ما هو ايجابي في التاريخ الاوروبي. مع ان المرحلة التاريخية نفسها التي افرزت الليبرالية او العقلانية مثلاً، انتجت من الناحية الاخرى الافكار العنصرية ومفاهيم الاستعلاء القومي، ورسالة الرجل الابيض، والفاشية. وكل هذه التيارات ارتبطت بالعملية التاريخية نفسها التي نسميها بالحداثة وليس من الصحيح في تصوري اعتبارها انحرافات وحسب.

٣ ـ من المهم ان نثير السؤال حول تلك السمات او الخصائص التي ترتبط بالحداثة وان نميز فيها بين تلك التي يمكن ان نعتبرها سمات عالمية وتلك التي ارتبطت بالتاريخ الاوروبي على وجه التحديد. بعبارة اخرى هل كل السمات التي ترد في مفهوم الحداثة هي وبالمعنى والمضمون الذي حددته التجارب الاوروبية، هي شروط ضرورية لقيام المجتمع الحديث؟

٤ ـ وخلف هذه التساؤلات يكمن تساؤل جوهري حول وحدة الحضارة وتعددها وحول نموذج النهضة الذي نبتغيه، وهل صحيح ان الاختيار الوحيد الذي نملكه هو بين النموذجين الاجتماعيين اللذين قدمتهما اوروبا واقصد بذلك العالم الاول (الرأسمالي) والعالم الثاني (الاشتراكي). لقد قيل غير مرة في مداولات هذه الندوة انه لا بد من اتخاذ موقف نقدي ازاء تراثنا وهو باليقين امر مطلوب ووارد. ولكن نقول في الوقت نفسه انه لا بد ايضاً من اتخاذ موقف نقدي ازاء الحضارة الغربية وازاء الآراء التي تطرح احياناً كمسلمات انسانية عالمية بينما هي في الواقع نتاج لظروف ولملابسات حدثت في اوروبا الغربية. فالفكر الاجتماعي والسياسي الغربي يقوم على عدد من المسلمات التي تحتاج الى تدقيق وتمحيص مثل ان جوهر الانسان هو الانسان الاقتصادي، الانسان المنتج والانسان المستهلك، وان على الانسان ان يقوم بالسيطرة على الطبيعة وتسخيرها، وان الاشباع المادي هو معيار سعادة الانسان، وكل هذه امور تقف منها الثقافات المختلفة مواقف متباينة ولا يمكن اعتبارها ذات طبيعة عالمية او انسانية. المطلوب اذن في اعتقادي موقف نقدي مزدوج من التراث ومن المفهوم الغربي للحداثة.

٣ ـ مراد وهبة

يستخدم د. زريق الفاظاً هلامية وغامضة في تحديد الحداثة وهي ايمانات ثلاثة: ايمان بالعالم الطبيعي، وايمان بالانسان، وايمان بالعقل، وفي تقديري ان التحديد الدقيق للحداثة يدور على ثلاث قضايا:

ـ عصر التنوير وشعاره: ان لا سلطان على العقل الا العقل نفسه، اي تحرر العقل من كل سلطان خارجي.

ـ نظرية العقد الاجتماعي وهي تقرر ان المجتمع ليس من صنع اله وانما هو من صنع الانسان، ومن ثم يسقط ليس فقط الحق الالهي للحاكم وانما ايضاً الحق الالهي للمجتمع.

ـ الثورة العلمية والتكنولوجية.

وجملة هذه القضايا يمكن التعبير عنها في لفظة مكثفة «العلمانية». ومن ثم فإن رد الفعل ضد الحداثة الآن، ليس هو في ابراز سلبياتها من حروب وتسليح نووي، وانما هو في الوقوف ضد العلمانية، او بالادق في الدعوة الى الاصولية الدينية، وهي دعوة ليست مقصورة على الشرق وانما هي ممتدة الى اوروبا وامريكا.

٤ ـ الحبيب الجنحاني

سأقتصر في مناقشة بحث د. زريق على نقطتين:

الاولى: اشار الى ان العصرية هي نتاج الحضارة الكونية وليست انتاجاً غربياً، ونحن نتفق معه في هذا، ولكن لا بد من الاعتراف بأن الغرب قد نجح في السيطرة على الحضارة الحديثة. وتقديمها الى العالم باعتبارها حضارة غربية.

وفي هذا الصدد اود ان اعود الى اهمية دراسة جانب من التراث العربي الاسلامي، وهو جانب تأثيره في الحضارات الاخرى، واذكر مثالين اثنين:

ـ الجانب الذي أثر في الحضارة الاوروبية الحديثة، كيف تمّ التأثير؟ ما هي مسالكه؟ ما هي مواطنه الدقيقة؟... الخ.

هناك محاولات جدية ظهرت في الغرب في هذا الصدد، ولكن الدراسات العربية العلمية تكاد تكون منعدمة. نحن نكتفي بالاعتزاز بمساهمة تراثنا العربي الاسلامي في الحضارة الاوروبية المعاصرة، لكن: كيف ومتى؟ فذلك امر ثانوي.

ـ الجوانب التراثية التي أثّرت في الحضارة الافريقية مع الملاحظة ان كثيراً من هذه الجوانب قد استمر حياً في الحضارة الافريقية، وربما تكون قد زالت، او تضاءلت في منطقة انطلاقها الاولى.

الثانية: أشارت الدراسة الى ضرورة نقد الحداثة، وأعرب الباحث عن امله ان تقوم المجتمعات النامية بذلك.

أود التعقيب على ذلك بايجاز، بأن هذه المجتمعات التي لا يتجاوز دورها استهلاك منتوجات الحداثة، غير قادرة على نقد الحداثة، بل الغرب نفسه الصانع اليوم لهذه الحداثة، اصبح غير قادر على التحكم فيها، وتعديلها حتى لو اراد ذلك.

٥ ـ احمد ماضي

نعلم ان د. قسطنطين زريق هو احد رواد التنظير للقومية العربية، للفكر القومي. ولا اعتقد

ان احداً منا لم يسمع بكتابه **الوعي القومي** او لم يطلع عليه. ولكن قراءتي لبحثه افضت بي الى نتيجة اخرى، هي انه داعية للوعي العلمي، ومعنى ذلك اننا بصدد تحول قد طرأ على تفكيره. واعتقد ان بحثه كان يمكن ان يكون اكثر ثراء وفائدة، لو انه ربط بين النهج العصري في العالم الآخر وموقعه في الوطن العربي. وما يستحق التنويه ان بحثه اقرب الى ان يمثل ما يريد ان يكون عليه الوطن العربي، مع انه، كما اشرت سابقاً، لا يربط بين العالم الآخر ووطننا بصورة مباشرة. واكثر من ذلك فإن بحثه دعوة الى ما ينبغي ان نتحاشاه عند تبني النموذج العصري الذي يتبناه ويطرحه في بحثه.

ملاحظتي الاخرى تتعلق بايماناته التي ارى انها اقرب الى المسلمات من جهة، ومن جهة اخرى لم ينظر اليها من الناحية التاريخية. واعتقد ان بحثه كان يمكن ان يكون اكثر فائدة واكثر انسجاماً مع عنوان ندوتنا، لو طرق هذه «المسلمات» في الفكر العربي الحديث او المعاصر.

امـا ملاحـظتي الاخيرة، فتتعلق بأن د. زريق لا يميز عنـد تنـاوله لحضارة الغرب بين حضارتين تسودان ذاك العالم، الا وهما الحضارة الرأسمالية والحضارة الاشتراكية.

٦ ـ صبحي الصالح

اكـد د. زريق ان بحثه وصفي وليس تقويمياً. وقد اتاح له ذلك ان يُقيمَ بحثه الوصفي التقريري على قضية التتابع الحضاري التي اسهم فيها، ولا يزال يسهم، كل بني الانسان. وذلك يعني ان تعليل بواعث العصرية التي ولدتها الحداثة لا ينبغي ان يحصر حصراً حتمياً في احادية البعد او النطاق او العامل.

٧ ـ حامد ربيع

التساؤل الذي يثيره في ذهني هذا البحث: هل هناك فارق بين المجتمع المعاصر من جانب والعصرية او المعـاصـرة او التجـديد من جانب آخـر؟ يخيل الي ان هنـاك خلطاً بين المفهومين. الاول يعني علاقة زمنية مادية واضحة، مع المجتمع الذي نعايشه. اما المعاصرة فهي قيمـة اساسها استخدام ما قدم التقدم العلمي والفكري في لحظة معينة في حل المشاكل التي يواجهها ذلك المجتمع.

والواقع ان العصرية، او المعاصرة، ليست مجرد رأي او موقف. انها عملية ديناميكية، وهي بهذا المعنى تملك طرفين: هناك مرسِل وهناك مستقبِل، فهي عملية اتصال. ويخيل اليّ اننا نركز على المرسِل اكثر من اهتمامنا بالمستقبِل. فالفشل قد يكون ايضاً من جانب المستقبِل. هذه حقيقة يجب ان نستعيدها ونحن نفكر في جوهر عملية استقبال التراث.

٨ ـ عادل حسين

مع احترامي الكبير للباحث فإنني اختلف معه تماماً في التوجه الذي مثله البحث. لقد وصفه بأنه بحث وصفي ولكن واقع الحال انه لم يكن كذلك. فالبحث تقويمي ويحمل مواقف

واضحة . مجرد وصف الحضارة الغربية بأنها العصرية والحداثة ، ومجرد وصف باقي اجزاء العالم بأنها المتخلفة، هذا حكم قيمي وليس حكماً وصفياً. وخلاصة ما وصل اليه الباحث والذي اختلف معه فيه جوهرياً، هو قضية عالمية الحضارة. ونحن لا نطمئن الى مستقبل يكون في احسن حالاته صورة من الحضارة الغربية، ثم هل تتصق هذه الصورة الغربية مع اصولنا الثقافية والتاريخية ام لا؟

لقد شرحت الدراسة السلبيات التي وصلت اليها الحضارة الغربية، والسؤال المشروع هو: هل كان ممكناً تجنب مثل هذه السلبيات، ام انها كانت نتاجاً طبيعياً وحتمياً للمقدمات التي صدرت عنها؟

وثمة سؤال هو: هل الاسس التي قامت عليها الحضارة الغربية هي الاسس نفسها التي قام عليها تاريخنا وتراثنا ام لا؟ بدون تفاصيل كثيرة، تكفي الاشارة الى ان ما لدينا من اصول تتنافس مع هذه الاصول التي نشأت عليها الحضارة الغربية المعاصرة. الايمان بالعالم الطبيعي والايمان بالانسان موجودان عندنا بطبيعة الحال، ولكن بلا مبالغة، الانسان قادر، نعم ولكن الله دائماً قائم في قلب المجتمع وفي قلب العلاقات البشرية. هذه النظرة المتوازنة التي تختلف عن النظرة المتطرفة الغربية، هل ستنشأ على اساسها تصورات نظرية في العلوم الاجتماعية عندنا، مماثلة ام مختلفة للعلوم الاجتماعية الغربية؟ في رأيي ستنشأ تصورات نظرية عندنا مختلفة. ومن هنا فالقول بعالمية العلوم الاجتماعية يستحق منا وقفة نقدية جادة.

٩ ـ عبد القادر الزغل

ان تحديد مفهوم المعاصرة بصفة علمية وعالمية يمثل كل ما ابدعه عصرنا من ثورات ثقافية لها الاثر البعيد على حياتنا، كالثورة الفرنسية والثورة الصينية.

أما اذا اردنا تحديد كلمة المعاصرة داخل الحضارة الاوروبية فقط فيمكن الرجوع مثلاً الى ماكس فيبر الذي حدد المعاصرة بعقلنة جميع اوجه الحياة. وقد حدد دومونت Dumant المعاصرة الاوروبية بالفردية والاقتصادوية. ويمكن لنا ان نقول ان الثورة الثقافية داخل الحضارة الاوروبية في القرن التاسع عشر تنحصر في هيمنة القيم الآتية: العقلنة، الفردية، الاقتصادوية.

١٠ ـ سلمى الخضراء الجيوسي

لي ملاحظات على دراسة د. زريق اجملها فيما يلي:

في ذكره لسلبيات الحداثة، كل ما ذكره صحيح لكن ثمة نقطة مهمة ورئيسية لم يذكرها وهي ان الحداثة في الغرب قد ادت الى عزلة الانسان الفرد، وان هذه العزلة او اغتراب الانسان العادي موجودة دون ان يشعر بها الفرد.

وقد تحدث د. زريق عن «الايمانات» التي يعتنقها الغرب الحديث، ولو طبقنا هذا على الادب العربي الحديث ـ الذي هو اختصاصي ـ لخلصنا الى النتائج التالية:

ـ لست أظن ان في ادبنا الطليعي المعاصر اي ايمان بأن العالم الحقيقي عالم حقير زائل او انه مجرد جسر نجوز به الى العالم الآخر..

ـ ادبنا الجيّد عادة ادب صراع في سبيل تحقيق غاية نبيلة على هذه الارض لا في الآخرة.

ـ التغلب على قوى الطبيعة، تجيء في الادب عادة عن طريق المثابرة الفردية وعصامية الانسان.

ـ ليس في ادبنا اهتمام حقيقي بتصوير محاولة الانسان المعاصر التغلب على قوى الطبيعة عن طريق الآلة والتكنولوجيا. وصورة التقدم التكنولوجي تكاد تكون مفقودة في ادبنا.

ـ وفيما يتعلق بنضوب الموارد الطبيعية، ليس عندنا اديب طليعي واحد تخيل عالم ما بعد النفْط.

١١ ـ احمد صدقي الدجاني

نحن امام ورقة كتبها استاذ شيخ له تصوره الشامل، وقد قدمه في كتابه الجامع **في معركة الحضارة** وكان قد عالج موضوع **نحن والتراث** قبل ذلك ثم عالج **نحن والمستقبل**. ومن وحي ما سمعناه اطرح اسئلة ثارت امامي وأحاول الاجابة عن بعضها بايجاز.

ما هو مفهوم الحداثة؟ هل هي مرادف «التغريب» ام انها شيء آخر؟

الجواب الذي نعتقده هو انها يقيناً ليست «التغريب»، بمعنى استعارة منجزات حضارة الغرب وتقليده، وانما هي عيش «العصر» والتفاعل مع بعد الزمان كذات لها ذاتيتها المرتبطة ببعد المكان وبفكرة كونية تحكمها، والانفتاح على الآخرين والتواصل معهم بمنطق النديّة.

هل يعيش عالمنا في عصرنا حضارة واحدة يمكن ان نطلق عليها اسم حضارة العصر؟ ام انه لا يزال يعيش تعدد حضارات؟ وهل هو سائر الى العيش في ظل حضارة واحدة بحكم ثورة الاتصال؟ ام ان ثورة الاتصال ستؤكد كما يتوقع بعض الدارسين، التنوع والتعدد لتفرض في النهاية وحدة من خلال التنوع؟

ما هي الصلة القائمة اليوم بين حضارة الغرب وحضارة العصر كما نتصورها؟

كيف نعالج ازمة تعيشها حضارة الغرب على صعيد القيم، أوصلت الى معاناة عشناها لننقذ عالمنا من سلبياتها ونحول دون انتقالها الى حضارة العصر؟ وهل يستطيع الغرب ان يقوم بهذه المعالجة؟ ام ان المسؤولية تقع على كاهل حضارات اخرى لا تعاني من هذه الازمة؟

هل نحن العرب في طور تخلّف ام في طور انبعاث حضاري؟ وما هو تصورنا لدور امتنا في عالمنا؟

لن يسمح لي الوقت المخصص لمداخلتي ان اجيب عن هذه الاسئلة فأكتفي بطرحها.

١٢ ـ اديب الجادر

كنت اود ان اسأل د. زريق لو كان موجوداً بيننا ان يشرح لنا ما جاء في الفقرة الاخيرة من بحثه بشيء من التفصيل. فالباحث يحث المجتمع العربي على «الغوص في كنوز تراثه وعلى وعي مآسيه ومآسي انسانية اليوم، ليستنبط ويجد قيماً محيية، طارئة وتليدة، فيعود ـ كما كان في بعض عهود الماضي ـ سيداً قائداً لا مسوداً مقوداً»، ولكن السؤال الكبير يبقى كيف؟!

ان المجتمع العربي يمر في ازمة فكرية ووجدانية وسياسية، فكم من عربي مهتم بهموم امته مات هماً او انتحر او جن جنونه. هل تنقصنا الادلة الصارخة على وجود ازمة فعلية بحاجة الى حلول. سمعت تحليلات جيدة ولكني لم اسمع طيلة هذا اليوم معالجة واحدة للحلول. واذا كنت صريحاً اكثر فأستطيع ان اقول ان معالجات الافغاني ومحمد عبده كانت اكثر علمانية وعصرانية مما سمعت في هذه الندوة. ان علينا ان نجيب على كيفية استثمار التراث في مجابهة تحديات العصر.

ارجو ان نتجاوز في الايام القليلة الباقية الافغاني ومحمد عبده، واذا تجاوزناهما ولو خطوة واحدة، فحين ذلك نستطيع ان نقول ان الندوة قد نجحت.

١٣ ـ ظبية خميس المهيري

يبدو لي مع احترامي لهذه المحاولات ان تناول «التراث» في هذه الندوة يعيدنا الى فترة «المسلّم به» من المفاهيم كما كانت تتداول خلال فترة الناصرية، القومية العربية وحركة البعث العربي، وفي هذا التناول اجد اشكاليات ذهنية عديدة:

اولاً: اشكالية مرتبطة بالمفهوم الفلسفي للتراث والذي يطرح ضمن تعددية مظهرية، ولكنها لا تنفذ الى عمق المفهوم الفلسفي والثقافي الا حينما يطرحها البنيويون من الكتّاب خلال هذه الابحاث المدرجة.

هذه الاشكالية لها ملامح (جزيرة روبنسن كروزو) فيما يتعلق بالحضارة العربية مقابل الحضارات الانسانية الاخرى.

ثانياً: اشكالية مرتبطة بعلاقة المثقف بمفهوم التراث وهذه اشكالية ذات شقين من وجهة نظري:

ـ اشكالية مرتبطة بعلاقة المثقف بالتراث كمفهوم استشراقي اعيد طرحه عليه من خلال الغرب، له صفة العمومية، وتغيب عنه الخصوصية «الاثنية» بشكلها الانساني لا التجزئي او التناحري.

ـ اشكالية مرتبطة بعلاقة المثقف بقاعدته الشعبية التي يمثل التراث رؤية حياتية مستمرة بتطوراتها المختلفة داخل ذاكرتها التاريخية مقابل الاسئلة النظرية التي يعيشها المثقف (العام) في حيرته العلمية فيما يتعلق بمفهوم التراث النظري.

ثالثاً: اشكالية «التعميم» المفهومي للتراث بصورة تجعله اقرب الى «العام الغائب» بدلاً من «الخاص الحاضر»، وهنا تغيب العلاقة مع هذا التراث غير المحدد الملامح او، الفترة الزمنية. وضمن هذه الاشكالية ايضاً يصبح الحديث عن الخصوصية الحضارية للمناطق الجغرافية العربية المختلفة اقرب الى «التابو» او «المحرم» غير المباشر تحت شعار يسعى الى تسطيح كينونات هذا التراث باسم وحدته العامة.

وهنا يغيب المفهوم الانثروبولوجي الثقافي للتراث كعملية مرتبطة «بحركة تاريخية لها ملامحها الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية... وترتبط بأيديولوجيات محددة بتاريخها وظروفها وخالقة للكثير من ابداعات ومحرمات التراث».

رابعاً: اشكالية الحوارات المتداخلة ضمن رؤية تقرر من البدء اختلافاتها الجوهرية - والتي بالنسبة لي لم تحدد جوهريتها بعد بدليل تداخلها.

فكما تطرح الندوة هنا نجد التيارات الدينية: بشكلها المسيحي / والاسلامي... فأتساءل هنا عن مفاهيمها للتراث ضمن اطروحاتها الميتافيزيقية والالهية التي تحمل المفهوم الاممي الديني ضمن التراث الموسوي - اليسوعي - المحمدي.

- الطرح العروبي - القومي كما طرح نفسه خلال الستينات... وكما لم يخرج بعد من طرحه السابق.

- الطرح التراثي الذي لم يكتشف فلسفته بعد ضمن محاولات غاب اهمها/ عبدالله العروي / ادونيس.

- الطرح الماركسي الذي يحضر بدون هوية مكشوفة او مطروحة ضمن هذه «الاطروحات» التي شكلت لوقت طويل حوار الصراع بدلاً من الحوار البناء.

- لماذا الخوف من فرز الاتجاهات بالشكل الواقعي التاريخي... وهيمنة غيبية الاسئلة ضمن الخط الفلسفي مغيب لمادية التاريخ... معمق لحيرة المثقف اللامنتمي الازلية.

هذه مجموعة ملاحظات اطرحها في سبيل «البحث عن وضوح الرؤية» في هذه الندوة والتي قد تعِد بأطروحاتها المختلفة بمشروع حوار ثقافي ما... قد او قد لا يميل الى اهم مشارك في هذه الندوة... اولئك الذين ما زالوا يعيشون التراث بدون اسئلة... وبكثير من التخوف مما هو قادم... ويسارعون نحو اللجوء الى العمامة والحجاب من جديد خوفاً من الآتي الذي لم يحدد اسمه بعد في معركة مع «التراث - المقدس» كـ «تابو» او محرم.

١٤ - قسطنطين زريق يرد

اني آسف لأن ظروفي الخاصة منعتني من حضور ندوة «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي» وحرمتني الافادة من المناقشات التي جرت فيها. وأشكر لادارة مركز دراسات الوحدة العربية، التي نظمت هذه الندوة، تكرّمها بتزويدي بالتعقيبات والتعليقات التي أدلى بها

المشاركون حول بحثي «النهج العصري: محتواه وهويته - ايجابياته وسلبياته»، وإتاحتها الفرصة لي لبيان رأيي في الامور التي اثاروها، كي يضم الى مناقشات الموضوع عندما يعمد المركز الى نشر بحوث الندوة واعمالها في كتاب خاص.

ولا بد لي باديء بدء من اسداء الشكر الى السادة الذين عقبوا او علقوا على بحثي، سواء أكانت تعقيباتهم او تعليقاتهم ايجابية ام سلبية، فلقد أفدت منها كثيراً، ولا شك انها أثرت مناقشة الموضوع في الندوة.

وسأقصر ملاحظاتي هنا على النقاط البارزة خصوصاً تلك التي تستدعي مزيداً من الايضاح، او التي قصّر بحثي في ادائها حقها:

- لقد بدا لبعض المعقبين او المعلقين اني من دعاة النهج العصري، فذكر الزميل د. معن زيادة مثلاً في تعقيبه: «النهج العصري، هو قضية د. زريق الكبرى، وهو يدعو اليه ويبشر به منذ زمن طويل، بل قبل ان يتكامل في شكله النهائي الذي نجده في هذا البحث». فمع تقديري العميق لما اورده د. زيادة من عبارات الثناء على بعض جوانب بحثي، يهمني ان اؤكد اني لم اتخذ في هذا البحث موقف الدعوة الى النهج العصري، وانما موقفي المتفحص (والناقد) لهذا النهج، الذي ينشد تفهم «محتواه وهويته» تمهيداً لإدراك تحدياته لنا في الوطن العربي. ومن هنا كان تحليلي للقوى التي اطلقته، ولخصائصه، ولايجابياته وسلبياته ولبواعث هذه السلبيات وكيفية الصمود في وجهها. وقد توسعت في السلبيات نسبياً اكثر مما فعلت في الايجابيات، كي يعرف من يقدم على ارتياد النهج العصري - سواء بإرادته وقراره او بالاذعان والاستسلام - اخطار هذا النهج وتحدياته الى جانب مزاياه ومنافعه.

- ولقد أشار د. زيادة وغيره من المعلقين الى اني، عند ذكر سلبيات النهج الحديث فالعصري، لم اشدد - كما يجب ان افعل - تشديداً كافياً على الفكر الرأسمالي والامبريالي وعلى ظاهرة الاستعمار لدى الشعوب «المتقدمة». وفي تعبير د. علي الدين هلال، على «الافكار العنصرية، ومفاهيم الاستعلاء القومي، ورسالة الرجل الابيض، والفاشية»، التي سببت، ما سببت للبشرية من كوارث فاجعة. لقد أشرت الى ذلك اشارة موجزة، فإذا لم تكن وافية فإني ارحب بملاحظات الزملاء واوافقهم في ضرورة إبراز هذه النواحي الشائنة للنهج العصري وما احدثته من آثار مهلكة ومدمرة لشعوب الارض قاطبة، وللضعيفة منها بوجه خاص. على اني لا اشعر باطمئنان اذا ما وقفت عند الاستعمار الغربي وبواعثه ولواحقه واكتفيت بادانتها وحدها، اذ ليست هي، على شدة اخطارها واتساع شرورها، سوى مظهر من مظاهر النهج العصري. ان إدانتي لهذا النهج هي ادانة حضارية تشمل جوانبه جميعاً (كلاً منها بنسبة تعديه على حرمة الانسان ونوع هذا التعدي). وقد حاولت ان انفذ الى ما يكمن وراء هذه الجوانب المختلفة من علل اساسية، وان ابين نواقص الحضارة الحديثة والمعاصرة وشوائبها كحضارة شاملة ذات منطلقات معينة، وهي لا تُدرك على حقيقتها ولا تُعالج معالجة صحيحة الا اذا ضبطت هذه المنطلقات وعدلت وصححت مساراتها.

ـ يستفاد من تعليق سيادة المطران جورج خضر ود. علي الدين هلال ان تصويري لظهور المواقف العقائدية الجديدة التي جاءت بها الحداثة ولنشوء القومية وتفاعلها مع الدين، لا يخلو من شيء من التبسيط لعملية شديدة التركيب والتعقيد. ان عذري في هذا هو اني حاولت ان ألخص في بضع صفحات، واحياناً في بضعة اسطر، تحولات فكرية او اجتماعية دامت عدة قرون وتناولت شعوباً ذات اوضاع وتقاليد مختلفة.

ـ يبرز د. احمد صدقي الدجاني ـ الذي اشكر له تقديره الكريم لبحثي ولكتاباتي السابقة ـ نقطة خلاف، وهي ما اذا كانت شعوب العالم الثالث او دوله تعيش في طور «التخلّف» كما تردد في بحثي، او في طور «الانبعاث الحضاري» كما يرى هو إذ يقول «وامتنا وامم العالم الثالث منذ ثورة التحرير التي جرت الاشارة اليها تعيش في طور الانبعاث الحضاري، وهي مؤهلة من خلال تفاعلها في الاصالة والمعاصرة الى ان تسهم في انقاذ البشرية وتعطي نموذجاً لذلك». ان الفرق بين التقويمين يتوقف على المقياس الذي نتخذه، والمقياس في نظري هو بالضبط ما ذكره د. الدجاني اي «ثورة التحرير».

ـ اني أزعم ان هذه الثورة لم تصل بعد الى الحد الذي تخرج به شعوب العالم الثالث من تخلّفها، واعني بالتخلّف هنا ما تعانيه جماهير هذه الشعوب من فظائع الفقر والجهل والتبعية، والافقار والتجهيل والترسيخ في التبعية من قبل القوى الساطية. ولا ضير لهذه الشعوب من ان تقدّر تخلّفها حق قدره، كي تمضي قدماً في ثورتها التحررية، وكي تضبط مسار هذه الثورة، وكي تدرك ان لا خلاص لها الاّ بقدراتها الذاتية وبتحررها الحقيقي ـ العقلي والخلقي ـ وبتهيئة ذاتها للابداع الذي اشرت اليه في نهاية بحثي. فإذا بدت ظواهر هذا الابداع، كما نرجو ان تبدو، في الآونة المقبلة، غلبت صفة «الانبعاث» على صفة «التخلّف». اما الآن، فلا تزال الصفة الاخيرة هي الغالبة، مكونة بذلك التحدي الاكبر الذي تجابهه شعوب العالم الثالث. إن جوهر هذا التحدي هو المفارقة بين الواقع وبين الامكانات، وواجب قادة شعوب العالم الثالث ومفكريه هو العمل الجاهد لتغليب الامكانات الايجابية على الواقع السلبي. على ان هذا العمل يتطلب من النضال المرير من قبل هؤلاء القادة والمفكرين، ومن قبل الشعوب ذاتها (ونحن منها)، ما اخشى اننا لا نزال نستسهله ولا نقدّر تكاليفه حق قدرها.

ـ وأمر آخر جدير بالعناية، وله مقامه المركزي في هذا الشأن كله، اعني ما اشار اليه د. الدجاني ايضاً، وهو العلاقة بين «الحداثة» و«التغريب»، وهل نعيش اليوم عصر «حضارة واحدة» او «تنوع حضاري». وهذا الامر ذاته تصدى له الاستاذ عادل حسين، الذي اشكر له انتقاده في مطلع تعليقه، ان بحثي لم يكن وصفياً فحسب، كما ذكرت في مقدمته، بل كان تقويمياً ايضاً. واني اوافقه في اني عمدت الى تقويم الحداثة والمعاصرة واتخذت منهما مواقف واضحة. واعترف بأن نفيي لـ «تقويمية» بحثي لم يكن صحيحاً، والواقع ان ما كنت ابغي نفيه هو «التبرير» لا «التقويم». فقد قدمت الحضارة العصرية ولكنني لم «ابررها» او ابرئها، كما يستدل من الجملة التي تلت قولي ذلك: «فلسنا نبدأ بالتسليم بأن العصرية هي الخير كل الخير. وان النهج العصري هو الصراط المستقيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه».

لنعد الى القضية الاساسية هنا، وهي قضية عالمية الحضارة او تعدّد الحضارات وتنوعها. الحضارة العصرية، الناتجة عن الحداثة، كما قلت في مطلع بحثي، نتيجة تطورات بعيدة المدى اشتركت فيها شعوب عديدة على مدى التاريخ، ولكن التحولات الثورية التي ادت اليها تأدية مباشرة جرت في الغرب. فهل هي حضارة غربية صرف، وهل لنا نحن العرب اليوم، ولغيرنا من الشعوب غير العربية، حضارات مختلفة عنها كما هي في واقعها الحيّ، مهما كان لنا من الاثر في تكوينها في الماضي؟ اقول ان لنا ولغيرنا من الشعوب غير العربية «تقاليد حضارية» مختلفة عن الحضارة العصرية التي انطلقت من الغرب، ولكن ليس لنا بعد «حضارات» مجارية لها في تكوينها وحيويتها وفاعليتها.

يضاف الى ذلك ان هذه الحضارة العصرية تجتاحنا بقدراتها الناقدة، وانها تضم عناصر ذات صفة عالمية حقاً، بل هي اول حضارة ظهرت في التاريخ من حيث امتلاكها لمثل هذه العناصر المنتشرة في العالم اجمع الماضية في توثيق الترابط بين اطرافه والتواصل بين شعوبه وفي إحداث التغييرات الجذرية المتشابهة في مجتمعاته. واهم هذه العناصر المعرفة الايجابية المنطلقة المتراكمة وانصراف هذه المعرفة الى اكتشاف اسرار الطبيعة واستثمار مواردها وتطوير الاوضاع المادية والانسانية السائدة. والسؤال المطروح هو: هل ثمة مجال لقيام حضارات اخرى ولتحويل التقاليد الحضارية عندنا وعند غيرنا الى حضارات متنوعة موازية للحضارة المعاصرة ذات الاصول الغربية المباشرة؟ ان هذا يتوقف على حيوية هذه التقاليد التي تؤلف كل مجموعة منها «تراثاً» لحضارة جديدة ممكنة النشوء. ومن هنا اهمية الموضوع الذي تعالجه الندوة والذي عالجه المفكرون العرب منذ بدء النهضة العربية الحديثة. اقول ان ثمة حضارات غير غربية موجودة «بالقوة» (اي بالامكان) بلغة الفلاسفة، ولكنها ليست موجودة بعد بالفعل. فكيف نخرجها من حيز الامكان الى حيز الوجود والفعل؟ ان مما يعقد الموضوع، ومما يجب مع هذا تدبره تدبراً واعياً، هو ان هذا الاخراج لا يمكن ان يتم الا بتبني بعض العناصر التي نمت وتطورت في الحضارة المعاصرة ذات الاصول الغربية المباشرة، واهم هذه العناصر هو «العقلانية» اساس المعرفة الايجابية وباعث مهم من بواعث القدرة الذاتية. وما لم يتم هذا، فستبقى الامكانات الحضارية المرجوة متخلفة عن الحضارة المعاصرة السائدة وخاضعة لها. ان النهوض المطلوب هو حركة ذات وجهين: تبنٍّ واعٍ من جهة، وتجاوز وتسام من جهة اخرى. وهذا هو الابداع المطلوب من شعوب العالم الثالث، لتستحق صفة «الانبعاث الحضاري» الصحيح الذي تسلم به من التخلّف والتبدّد وتنشىء في العالم المعاصر والمقبل «تنوعاً حضارياً» قائماً بالفعل لا بالتمني او بالادعاء.

ـ وقد طلب الاستاذ اديب الجادر ان ابيّن ما جاء في الفقرة الاخيرة من بحثي حول مطالب «الابداع» المطلوب منا في هذه الايام والذي هو سبيلنا لمجابهة تحدي النهج العصري، اذ يبدو اننا لا نزال ندور في حلقات مفرغة، ولم نتخط بعد معالجات الافغاني ومحمد عبده وامثالهم من رواد نهضتنا. ليسمح لي الاخ الزميل ان اذكره بما حصل من تخط لا شك انه يعيه ويقدره حق قدره. فلقد هبّت الشعوب العربية منذ ايام الافغاني ومحمد عبده هبّات تحررية سواء من

حيث التخلص من الحكم الاجنبي او من جيث التبدلات الاجتماعية او من حيث انتشار التعليم او من حيث التطورات التحضرية الاخرى، مما لا يصح انكاره، ان لم يكن لشيء فلِصد شعور الاحباط والضياع الساطي علينا في هذه الايام. ولقد كان لرجال الفكر الذين جاؤوا بعد الرعيل الاول من قادة النهضة نصيب في احداث هذه التطورات الايجابية. على اني اوافقه في ان هذا النصيب لم يكن على المستوى المطلوب. واذا طرحنا جانباً الظروف الموضوعية التي خضع لها رجال الفكر والتي منعتهم من اداء نصيبهم كما يجب، فالسؤال الخطير الذي اثاره الاستاذ الجادر ينعكس على سلوك هؤلاء الرجال انفسهم. والكلام هنا لا يصح ان يكون تجريدياً او اكاديمياً، لأنه يتصل بصميم حياة المفكر: بمدى ما يشعر به من مسؤولية شخصية وما يحرزه من تقدم ذاتي. ولاكتف بمثل واحد: لقد ضمت الندوة التي دعا اليها مركز دراسات الوحدة العربية نفراً كبيراً من المفكرين العرب. فما هو القرار الشخصي الذي اخذه كل من المشاركين بنتيجة هذه الندوة؟ الى اي حد عزم على ان يكون في فكره وتصرفه اميناً لمطالب التحرر والتحضر والابداع المنشودة، وعاملاً صادقاً في السعي لتحقيقها في ذاته وفي مجتمعه، مهما كلفه ذلك من مشاق وتضحيات؟ ان الاثر الابداعي الذي يتكون في الامة انما يحصل بفعل خلايا حية مبدعة. فبقدر ما تصفو هذه الخلايا ويغزر نتاجها، وتنتشر في المجتمع، يغدو المجتمع اهلاً للابداع. ان الابداع ليس عملاً سحرياً، فلا العقلانية تكتسب ولا السلوك يضبط ولا التراث يحيا بقدرة قادر، وانما عندما تتجسد هذه المزايا في افراد وجماعات يصبح مجرد وجودهم مصدر انبعاث ودليل تغير حقيقي في المجتمع. «ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم». فليبدأ المفكرون العرب بتطبيق هذا المبدأ القديم في انفسهم، اذا ما ارادوا ان يكفوا عن الدوران في حلقات مفرغة وان يتخطوا من سبقهم ويؤدوا نصيبهم في الانبعاث الحضاري على المستوى المطلوب.

الفصل التاسع

التغيير المؤسسي في الوطن العربي على النسق الغربي(*)

د. وليم سليمان قلادة(**)

١ ـ تعبر المؤسسات في اي مجتمع عن مشروع معين، وتستخدم الامكانيات والسلطات التي لديها لفرض إرادتها بهدف تنفيذ هذا المشروع. ويؤدي الفكر مهمة الربط بين المؤسسة والمشروع وتبرير هذا الواقع امام المحكومين.

وحين يتبدى ان المؤسسات لم تعد قادرة على تحقيق الهدف الذي اقيمت من اجل تحقيقه، يبدأ العمل من اجل اقامة مؤسسات من نوع جديد. فإذا كانت للمؤسسات القديمة رابطة وثيقة بالتراث الذي تتمسك به الجماعة يجهد المفكرون انصار التغيير لتبرير النظم الجديدة.

ومن ناحية اخرى، فحين يدرك المحكومون ان المشروع الراهن او المؤسسات القائمة تتعارض مع مصالحهم فإنهم يتحركون لتغيير المشروع او تغيير المؤسسات، ويجهدون لاختراق هذه المؤسسات ودخولها ليضمنوا صياغة المشروع وتنفيذه لمصلحتهم. ويصحب ذلك كله بالضرورة تغيير في الفكر ليعبر عن الجديد المرجو.

ونحن نعلم ان وطننا العربي بدأ مع مجيء القرن التاسع عشر يعرف صوراً جديدة من مؤسسات الحكم. ويثور التساؤل عن الظروف التي حدث فيها هذا التغيير. ونحن نعرض للتغيير المؤسسي في الوطن العربي وقتئذٍ، في اطار المواجهة (التصادم؟) بين التراث، وتحديات العصر. وهنا نجد تشابهاً في هذه المواجهة بين ما كان يحدث في مصر ـ في المشرق، وبين ما كان يجري في المغرب العربي وعلى وجه الخصوص في تونس:

فمن ناحية ازمة المشروع ومؤسساته، ومن ناحية اخرى النظرة عبر البحر المتوسط الى

(*) اضطررنا الى اختصار عدة فقرات من الدراسة لتجاوزها الحيز المتفق عليه. واشكر الاستاذ الباحث لاستجابته الى الملاحظات الخاصة بتوسيع اطار البحث وادخال تونس في مجال المقارنة مع مصر. (المحرر)

(**) مستشار بمجلس الدولة سابقاً ـ القاهرة.

التقدم الذي كان يتحقق شماله، ثم تطلع قوى الغرب جنوباً نحو الوطن العربي - مشرقه ومغربه. ومجيء قوى الغزو المالية والعسكرية.

وتتشابه جهود العرب هنا وهناك لمحاولة تفادي الكارثة. وتتصدى الطليعة من المفكرين في محاولة رسم طريق الخلاص. ويجهد رجال الحكم لحشد إمكانيات بلادهم وإقامة المؤسسات التي تحقق مشروعاتهم لتجد بلادهم مكاناً بين الامم القوية الحرة. نجد التشابه في صياغة المشروعات وفي إقامة المؤسسات هنا وهناك وفي الجهود الفكرية التي تبرر التغيير.

وفي حقيقة الامر فإنه في مصر وتونس قامت التجربتان الرئيسيتان - إذا لم نقل الوحيدتان - في مضمار التغيير الفعلي في هذا المجال في البلاد العربية في القرن التاسع عشر(١). ولقد بدأ التغيير في كل من البلدين - وإن في ظروف متميزة في احدهما عن الآخر - قبل ان يواجههما المد الاوروبي بالنهب الاقتصادي والمالي ثم بالغزو العسكري. فأجهض في البلدين الجهود الذاتية لتغيير الاوضاع المؤسسية فيهما. ولم يترك لكل منهما الفترة الزمنية اللازمة كي ينمو نمواً طبيعياً ويصلح طريقه ويستفيد من خبرة الممارسة.

اما الخلفية المشتركة لهذه الجهود العملية والفكرية فهي التراث الاسلامي. ونحن نعرض هنا للتغيير في مؤسسات الحكم. ولذلك فإنه للتعرف على التغيير المؤسسي في هذا المجال يتعين الالمام بالخطوط الرئيسية لهذا التراث. ذلك ان المصلحين كانوا يحاولون اقناع جماعاتهم بأن ما يطرحونه لا يتعارض مع السلف. في حين ان العلماء المحافظين في تونس على الخصوص كانوا يرفضون ذلك.

٢ - ان اول ما يلفت نظر القارىء للدراسات المكتوبة عن هذا التراث، شدة ما يصدره الدارسون من احكام عليه. وفي حقيقة الامر فإن وضع رأي كل فقيه في اطار الحياة السياسية المعاصرة له، ليكشف مدى الجهد الذي بذله هؤلاء المجتهدون، بل مدى معاناتهم المأساوية - الفقهية والشخصية - وهم يعانون تدهور الحكم واطراح الحكام بكل تجبّر، جميع القيم الدينية واستبدادهم. ونحن هنا نتكلم عن الفقه السني الذي يعبر عن رأي جمهور الفقهاء والمسلمين، ونترك الفرق المختلفة التي رفضت هذا المنهج التوفيقي، لأنه مهما تكن قيمة آراء هذه الفرق، فإن رأي كل منها ظل على الدوام محصوراً في الفرقة التي قالت به، وليس له إلاّ تأثير محدود ضيق.

على ان فهم هذا التراث فهماً صحيحاً يكون بطرحه من خلال المشروع الذي كان الفقهاء يحرصون من خلال اجتهاداتهم المحافظة عليه. لقد كان االتركيز في الفقه السياسي الاسلامي على الخليفة - الحاكم. ولقد كان الهدف الاساسي هو استنقاذ وحدة الامة وهي تدافع عن كيانها، وفي سبيل المحافظة على هذا المشروع ارتضى الفقهاء من عصر الى آخر، قبول

---

(١) خير الدين التونسي، **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**، تحقيق معن زيادة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٦، ٢٥ و ٢٦.

التنازلات في مختلف جوانب النظرية كي تتمكن مؤسسة الحكم ـ بصرف النظر عن مدى شرعيتها نظرياً ـ من مواجهة اعداء الامة في الداخل والخارج . لقد كانت الخلافة تقوم على تحقيق مشروع بذاته ، وقام النظر الفقهي بالربط بين المؤسسة والمشروع وحل المشكلات التي جاءت بها الظروف المتغيرة بمنهج توفيقي تبريري يهدف الى المحافظة على الهدف اولاً وقبل اي نظرة فقهية مجردة .

وحين نصل الى القرن الثامن عشر الميلادي ، كان مسند الخلافة هو رأس الدولة العثمانية الذي تخضع له الولايات في شتى انحاء الامبراطورية . وكان الضعف الداخلي ، والاطماع والمؤامرات الخارجية قد اصابت هذه الرابطة بالهزال . وخضعت جموع المحكومين في كل ولاية لنظام حكم لا يجعل صالح هؤلاء هدفه . وتعرضت الولايات العثمانية واحدة بعد اخرى للغزو الغربي . وعجز نظام الحكم عن صد الجيوش الغازية .

٣ ـ في هذه الظروف بدأ التحرك لتغيير الاوضاع في مختلف الولايات العثمانية ، بحسب النظام السائد في كل منها : فبالنسبة لتونس ، كانت مع الولايات العثمانية الاخرى في الشمال الافريقي (ليبيا والجزائر) بعيدة عن مركز الدولة العثمانية في الآستانة فلم تخضع للسيطرة العثمانية المركزية المنظمة التي شهدتها بلاد البلقان والشرق الادنى . وهكذا منذ ارتباط تونس بالدولة العثمانية وعلى امتداد القرن السادس عشر ، كان الوالي العثماني يتحول تدريجياً الى صورة رمزية . اما القرن السابع عشر فقد شهد مزيداً من الاستقلالية والحكم الذاتي على يد الحكام «المراديين» . وفي القرن الثامن عشر اسس حسين بن علي دولة تونسية شبه مستقلة يتولى امرها حاكم يسمى الباي . وقد استمر هذا النظام رسمياً حتى حصلت تونس على استقلالها سنة **١٩٥٧** وتحولت الى جمهورية مستقلة[٢] .

ولم يكن هذا هو الحال في مصر ، فقد استخلص دني من ان صيغة الختم الذي كان محمد علي يستخدمه ، كانت هي الصيغة نفسها المستخدمة بواسطة السلاطين المسلمين في افريقيا الشمالية في القرن الثامن عشر ومن بينهم بعض بايات تونس . استخلص دني من ذلك ان محمد علي كان يطمح الى مثل مركزها باعتبارها ولايات مستقلة[٣] .

ومن هنا فإننا نجد اختلافاً في طبيعة التحرك من اجل التغيير بين ما جرى في مصر وعما حدث في تونس .

بدأ التحرك في مصر من جانب المحكومين وفي تاريخ سابق على الجهود التونسية . وفي حقيقة الامر فإن المؤسسات الجديدة لم تنشأ فور الساعة . إن متابعة الاحداث في مصر كما

---

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩ ـ ١١ .

(٣) J. Denyo, *Sommaires des archives turques au Caire* (Le Caire, 1930), p. 85 and وليم سليمان قلادة ، «محمد علي حاكماً ،» **الطليعة** (القاهرة) ، السنة ٥ ، العدد ١٠ (تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٦٩) ، ص ٥٥ .

يسجلها المؤرخون المعاصرون سنة بعد اخرى، بل يوماً بعد آخر، هذه المتابعة تكشف عن ان التغيير في المؤسسات صاحبه او سبقه، تحرك لمواجهة ظلم الحكام ومحاولة تعديل اسلوب الحكم القائم، بل ولتعديل المشروع الذي يضع الحاكم سلطاته من اجل تنفيذه، وصاحبه ايضاً تغيير في الفكر صاغه المفكرون ليكون دليل عمل وبرنامجاً لحركة التغيير. في هذه الظروف تفد الحملة الفرنسية، واستحدثت انواعاً من المؤسسات لتنفيذ الاهداف التي حددتها الحكومة الفرنسية لجيوشها.

إلا انه بعد خروج الحملة، يفرض المحكومون في مصر ارادتهم بعزل الوالي المعين من قبل السلطان وبتسمية من يريدونه حاكماً عليهم، وتقدم تجربة محمد علي مع مطلع القرن التاسع عشر نموذجاً لمؤسسات جديدة للحكم اقامها الحاكم المطلق لتنفيذ مشروع كان يتطلع الى تحقيقه ويسخّر لذلك كل الامكانيات والسلطات المتاحة له. ونحن نعلم ان مشروع محمد علي اصابه الاخفاق بعد هزائمه العسكرية، لتعقبه ردة، حين بدأت مصر تواجهها. ومع مجيء سعيد كانت الظروف المحلية والدولية قد اصابها التغيير العميق. الى ان انتهى الامر بعد ذلك بعزل اسماعيل عام ١٨٧٩ والاحتلال البريطاني عام ١٨٨٢.

اما في تونس فقد بدأ التحرك للتغيير مستهدياً بأهداف محمد علي. ولكن مع بدء افول هذا النظام بسبب الازمات التي تعرض لها، ومع وحدة الاهداف اختلف الاسلوب. وسقطت تونس في براثن بيوت المال الاجنبية سريعاً، لينتهي الامر بالاحتلال الفرنسي عام ١٨٨١، قبل الاحتلال الانكليزي لمصر.

هكذا عرف القرن التاسع عشر بلدين عربيين يواجهان المشكلات السياسية، والتحديات الفكرية نفسها. وكانت استجاباتهما لتلك التحديات متشابهة الى حد بعيد، كما كانت العقبات التي واجهتهما متشابهة ايضاً(٤) في هذه الظروف، كيف حدث التغير المؤسسي في كل من البلدين. وكيف مضت المواجهة بين التراث وتحديات العصر في هذا المجال...

ولأن التجربة المصرية هي الاسبق والاكثر تعقيداً وهي النموذج لما حدث في تونس ـ سواء في قيامها او انهيارها ـ فإننا نتابعها من خلال تحرك المحكومين في نهاية القرن التاسع عشر، ثم ما حدث اثناء الحملة الفرنسية لنصل الى مشروع محمد علي ومؤسساته وما اعقب ذلك من نهب لمصر حتى تم احتلالها.

٤ ـ يقدم حكم المماليك لمصر صورة نقية لانفصال مؤسسات الحكم عن جموع المحكومين، واستمر هذا الانفصال ايام العثمانيين. على ان هذا الانغلاق لم يكن عصياً على جموع المحكومين ان تخترقه. ولقد حفظ لنا المؤرخون تفاصيل تحركات شعبية عديدة طوال هذه القرون سواء في القاهرة او المدن والاقاليم الاخرى، او من الفلاحين او البدو، وذلك بسبب المظالم المرهقة التي كان الشعب يقاسيها، وتفوق قدرته على الاحتمال. فيهب معلناً رفضه

(٤) التونسي، اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك، ص ٢٦.

للواقع، ومطالباً برفع هذه المظالم، فهي في مجموعها «مجرد ثورات فقراء من اجل مطامع عاجلة ناجزة»[٥].

هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى فقد ادرك السلاطين والامراء اهمية موقف الشعب بطبقاته المختلفة، سخطهم ورضاهم عما يجري في البلاد. ولذلك اتجهت اجنحة السلطة الى استخدام الجماهير كأدوات في الصراع المستمر بينها، ولم يكن ذلك لشيء سوى استجداء تأييد الشعب للوصول الى مطامعهم ولم تستوح مصالح الرعايا[٦]. وليس من شك في ان تراكم الفتن في المدينة والريف والبدو، والتحريك المستمر والمتكرر من جانب اجنحة السلطة المتصارعة للجماهير ـ هذا كله لا بد من انه اشعر المحكومين بقوتهم.

وهكذا، فإنه الى جانب التحركات الجماهيرية التلقائية منها او المستغلة، حفظ التاريخ ذكر ثورات شعبية لها وزن كبير وموجهة الى مؤسسات الحكم نفسها. ويسجل الجبرتي تفاصيل ثورتين: الاسبق زمناً منهما حدثت قبل دخول العثمانيين مصر. قامت في الصعيد، في المنطقة التي جاء منها رفاعة الطهطاوي وظلت احداثها ونظمها حاضرة في ذهنه اثناء اقامته في فرنسا وهو يعاين ويدرس ويسجل احداث ثورة عام ١٨٣١ هناك، وما اقامته من نظم وهي ثورة الصعيد بزعامة شيخ العرب همام امير قبيلة الهوارة. اما الثورة الثانية فقد، حدثت في القاهرة قبل مجيء الفرنسيين الى مصر بسنوات قليلة، وذلك في شهر ذي الحجة سنة ١٢٠٩ هـ (١٧٩٥م).

٥ ـ ولا يمكن ان يكون لتحرك المحكومين قيمة واثر إلّا اذا كان لديهم هدف يريدون تحقيقه، لا بد ـ كما سلفت الاشارة ـ من ان يكون حاضراً في وعي الشعب ان ثمة مشروعاً حضارياً يريدون انجازه، فالهبّة الشعبية بدون المشروع المستهدف تكون مساراً بدون هدف او دليل. هذا المشروع يكون بمثابة بوتقة يضع فيها الشعب معاناته الراهنة ويصب فيها تراثه وانجازاته التاريخية، ويستحضر فيها تطلعاته المستقبلية، ليتكون من التفاعل الذي يتم بين هذه العناصر ـ وهي عملية اشبه ما تكون بالتفاعل الكيميائي ـ تتكون منه لحظة الحاضر، الحركة المجيدة التي تعبر عن هوية الشعب وتحقق ذاته. الامر هنا لا يتمّ بانفراد عنصر معين يتحكم وحده في حياة الشعب مع تجاهل العناصر الاخرى. لا بد من وجود جميع العناصر المعنوية والمادية. كما انه ليس مزجاً بين العناصر كما يحدث بين الماء والزيت بحيث يبقى كل عنصر على حاله دون ان يندمج في المركب الجديد، بل ان التفاعل الناجح الذي يؤدي الى تكوين المركب المناسب لكل مرحلة من مسيرة الشعب هو الذي تتحد فيه العناصر نوعاً وكماً، والا فشل التحرك ولم يصل الى هدفه. وتأتي المؤسسات جميعاً ـ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتعليمية. . . الخ، ثمرة لهذا المشروع وتعبيراً عنه وقوة دافعة له نحو مزيد من التقدم. ومن دون المشروع (الهدف) تصبح المؤسسات شكلاً ظاهرياً خاوياً من المضمون، واستنزافاً سفيهاً غير متوازن او

---

(٥) لويس عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث**، ٢ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٢٥.

(٦) ابراهيم علي طرخان، **مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة، ١٣٨٢ ـ ١٥١٧** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠)، ص ٢٤٩ ـ ٢٥١.

عادل للزمن والجهد والموارد. ومن دون المؤسسات يصبح المشروع حركة هوجاء كمياه نهر تندفع صاخبة لتضيع في محيط واسع بلا قرار او نهاية، ومن دون ان تخلف أثراً او تنتج ثمرة محسوسة مجدية. وبتشبيه آخر، فإنه اذا كانت عناصر المشروع متنافرة او غير متوازنة بأن صارت فيها المبالغة في عنصر على حساب عناصر اخرى، فإن الوليد يكون مشوهاً معوقاً، اعضاؤه غير متناسقة غير قادر على الصمود عقيماً لا يثمر، شاذاً غير مقنع وان غالى في نرجسيته والاعجاب بالذات ـ محكوماً عليه بأن يبقى خارج مسار الحضارة لا يفيد ولا يستفيد. مصيره الى الاندثار عاجلاً او بعد حين.

فما هي عناصر المشروع الذي كانت الحركات الشعبية سالفة الذكر تطمح في تحقيقه؟

أ ـ تمثل كرامة الوطن قيمة عليا في تطلعات الشعب. وتُعبر ثورة الهمامية، وحركة علي بيك الكبير ـ على الرغم من التنافس والصراع فيما بينهما ـ عن رغبة في التحرر الوطني في صوره الاولية(٧). وفي حقيقة الامر فإن تطلع المحكومين للوصول الى مؤسسات الحكم ـ وهو الموضوع الذي ندرسه ـ لا يمكن انجازه الا اذا كان لديهم التقدير الاعظم لوطنهم، والعزم على نقله الى حال افضل. ولقد اعتز الفكر الاسلامي المصري بالارض المصرية وبشعبها منذ بداية اتصاله بهما(٨). ولم يكن هذا امراً طارئاً، بل هو استمرار لخط قديم هو عنصر مهم في الفكر الديني القبطي(٩)، ولكن هذا كله لا يعني انحصاراً وعزلة عن الوطن العربي المحيط بها. ويقدم تاريخ مصر الاسلامي امثلة رائعة لرجال ادركوا في نظرة حكيمة عبقرية وحدة المصير في المنطقة العربية. واذا استحضرنا المستقبل فإنه حين يتطور المشروع وينمو سيسجل التاريخ معارك الاستقلال الوطني والقومية العربية.

ب ـ ولكن الاعتزاز بالوطن لا يكتمل الا اذا كان الوجدان الشعبي يتسع لقبول تعدد مكوّنات الجماعة. وفي مصر عاش المسلمون والقبط معاً منذ دخول الاسلام مصر. ويمتلىء التراث الديني المصري بالاحترام المتبادل بين مكونات الجماعة. «عن عبدالله بن عمرو قال: قبط مصر اكرم السكان (خارج جزيرة العرب كلهم) وأسمحهم يداً، وأفضلهم عنصراً، وأقربهم رحماً بالعرب، عامة وبقريش خاصة». وكانت العوامل التي تكرس الانفصال بين الحاكمين والمحكومين هي نفسها التي تدعم التقارب فيما بين مكونات هؤلاء. وتحفظ كتب تاريخ الكنيسة القبطية، كما يروي الجبرتي

---

(٧) انظر ما يقوله ابي اياس بعد هزيمة مصر امام العثمانيين: ابن اياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)، ج ٥، ص ٢٠٦؛ وما يقوله الجبرتي بشأن الامير همام، انظر: عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والاخبار**، تحقيق وشرح حسن جوهر وعمر الدسوقي وابراهيم سالم، ٧ ج (القاهرة: دار الطباعة الاميرية، ١٢٩٧ هـ)، ج ١، ص ٣٨١، ومحمود رفعت رمضان، **علي بك الكبير** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠).

(٨) وليم سليمان قلادة، «في اصول الصيغة المصرية للوحدة الوطنية،» في: وليم سليمان قلادة، **الشعب الواحد والوطن الواحد** (القاهرة: مؤسسة الاهرام، ١٩٨٢)، ص ١٢ و ٨٣ والمراجع المشار اليها.

(٩) قلادة، **الشعب الواحد والوطن الواحد**، ص ١٦ والمراجع.

وقائع متعددة توضح الاحترام المتبادل بين مكونات الجماعة المصرية[10].

وعلى الرغم من قسوة الحياة في مصر خلال هذه العصور، فإن الشعب خرج منها موحداً وتخطى العوامل وانواع المعاناة على هذا الفريق او ذاك، التي كانت تحاول اثارة الفرقة بين مكوناته. ونظراً للانفصال بين الحاكمين والمحكومين، فإن فريقاً من هؤلاء لم يكن يشعر بامتياز في مجال الحكم بسبب دينه على فريق آخر. ثمة مساواة كاملة في الحرمان من دخول هذا المجال. وكانت جماهير الشعب تختبر الدين في حركاتهم الثورية بقيادة شيوخ الدين. كان الدين في اقتناع الجماهير يستنكر ما يحدث، ولم يكن مبرراً وسنداً لممارسة السلطة. وكان لهذا الاقتناع جذور عميقة في التاريخ المصري: القبط في مواجهة الصليبيين، والمسلمون في مواجهة المماليك والعثمانيين.

وفي حقيقة الامر فإن المصريين استخلصوا حكم بلادهم لأنفسهم معاً وبجهد مشترك اسهم فيه وتعب وضحى المسلمون والمسيحيون المصريون، فدخلوا مجال الحكم والسياسة صحبة. واستردت مكونات الجماعة المصرية كلها حكم بلادها والدفاع عنها واحتلال مؤسسات الدولة الجديدة في وقت واحد. وهكذا ولدت المواطنة المصرية[11].

ج ـ ولكن المشروع الذي تراءى للشعب في القرن الثامن عشر لم يكن مجرد أحلام يرسمها خيال قوم احبطهم الواقع، وأغلق عليهم في جُبّ اليأس. فلقد سجل المؤرخون ان الوعي بأهمية العلم لم يكن غائباً عن قطاعات من قادة الجماهير. ولهذا فإن تحرك الشعب كان جدياً ويهدف الى تحقيق نتائج عملية محسوسة، ففي هذه المرحلة البدائية من التحرّك يكفي ان يكتمل عنصر الارض بمواردها، والعمل الذي يقدمه المواطنون ثم العلم، يكفي ان تكتمل هذه العناصر ليكون الشعب قد وضع نفسه على اول خطوة في الطريق المأمون نحو المستقبل الجديد.

د ـ **والعلم هو العنصر الثالث في المشروع الحضاري الكامن**، وفي هذا الوقت بالذات كان ثمة اشخاص في الازهر وخارجه يهتمون بالعلوم الطبيعية. يروي الجبرتي انه في سنة ١١٦١ هـ (١٧٤٨ م) تولى مصر احمد باشا المعروف بكور. . . وأراد ان يلتقي بعلماء في الرياضيات فأخبروه عن الشيخ حسن الجبرتي والد عبد الرحمن المؤرخ «والتقى الوالي مع الشيخ حسن، وكان يتردد اليه يومين في الجمعة. وأدرك منه مأموله. ولازم المطالعة عليه مدة ولايته. وكان يقول لو لم اغنم من مصر الا اجتماعي بهذا الاستاذ لكفاني. . .»[12].

---

(١٠) الشماس كامل صالح نخله، جامع، **سلسلة تاريخ الباباوات بطاركة الكرسي الاسكندري**، الحلقة ٥ (القاهرة: دير السريان، ١٩٥٤)، ص ١٣؛ محمود الشرقاوي، **مصر في القرن الثامن عشر: دراسات في تاريخ الجبرتي**، ٣ ج (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٧)، ج ٢، ص ١٦٩، والجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والاخبار**، ج ٤، ص ٣١٦.

(١١) قلادة، **الشعب الواحد والوطن الواحد**، ص ٣٠ وما بعدها، وطارق البشري، **المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٩ وما بعدها.

(١٢) الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والاخبار**، ج ١، ص ١٨٦ و ١٨٧.

هـ ـ ولقد كشفت الدراسات الحديثة ان هذه الحقبة حدثت فيها نهضة ثقافية غنية بالتفسيرات العقلانية للتغيرات التي تحدث في المجتمع المصري. وتسجل ان ما أتمه العطار والطهطاوي ليس في حقيقة الامر طفرة منبتة الصلة بالمجتمع الذي حدثت فيه انجازاتهما، بل إن هذه الانجازات ما كان يمكن لها ان تتحقق ما لم تكن نتيجة حركة محلية عميقة كانت تأخذ مسارها منذ زمن، وما لم تكن معبرة عن تغير اجتماعي ـ اقتصادي يتجاوز اوضاع القرون الوسطى الراكدة، ليستشرف مجتمعاً تأخذ علاقات السوق مكانها المهم فيه[١٣].

٦ ـ ولكن كيف يمكن ان تتحول هذه التطلعات والثورات الى واقع حي يبعث كل ما هو اصيل؟ ويضع الجديد في خدمة المشروع الشعبي لتغيير التخلّف الراهن؟ لقد كان المماليك يحتكرون السلطة المدعمة بالشوكة المادية ـ السلاح. ومن هنا كان حرص النظام المملوكي العثماني على تجريد المصريين من السلطة القانونية والعسكرية. ولم تستطع الثورة الشعبية ان تقيم المؤسسات القادرة على فرض ارادتها وتحقيق اهدافها.

والذي حدث في التاريخ المصري ان شوكة الحكام العثمانيين والمماليك اطاحت بها شوكة اجنبية هي الحملة الفرنسية.

ماذا كان اثر اقتحام هذا العنصر الاجنبي لمسار حركة التغيير التي كانت بدأت داخل النظام السابق وبقواه ومفاهيمه الذاتية؟ اول كل شيء ـ ان المشروع البدائي الذي حاولنا بيان معالمه يتراجع، ليحل محله في وجدان الشعب هدف آخر اكثر الحاحاً وله اولوية على كل ما عداه ـ هو طرد الاجنبي الدخيل. ومن اجل القيام بهذه المهمة فإن اعداء الامس ـ المماليك والعثمانيين ـ يصبحون حلفاء اليوم. وبهذا تضطرب البوصلة الموجهة لحركة الشعب، وتتبدد طاقته.

ومن ناحية اخرى، فإن مجيء الفكر والتنظيم الحديثين الى مصر مع غازٍ اجنبي اصاب حركة التجديد بما يشبه الفصام. ذلك ان منطق المواجهة الشاملة للمستعمر الوافد تتطلب، خاصة اثناء اشتداد المعركة، رفض كل ما يأتي به ولو كان مفيداً، وتوجيه النقد الى فكره وممارساته. وتصبح المؤسسات التي اقامها الفرنسيون، وان كان يتولى امرها المصريون، تصبح نظاماً مشبوهاً. وفي حقيقة الامر فإنه مهما كان اغراء قيام المؤسسات التي يصدر الاهالي من خلالها قراراتهم، فإنها تعمل لتنفيذ المشروع الوافد من الخارج بفاعلية اكثر. وهذا بالفعل ما افصح عنه بونابرت في تعليماته التي ارسلها الى مونج وبرتوليبه بالديوان العام اذ يقول: «ان الغرض من عقد (الديوان العام) هو تعويد الاعيان المصريين نظم المجالس الشورية والحكم. فقولوا لهم اني دعوتهم لاستشارتهم وتلقي آرائهم فيما يعود على الشعب بالسعادة والرفاهية، وما يفكرون في عمله اذا كان لهم حق الفتح الذي حزْناه في ميدان القتال»[١٤]، اي ان بونابرت يريد ان يحكم اعضاء الديوان في مصر لا باعتبارهم

(١٣) Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*, forward by Afaf Lutfi al-Sayyid (Austin: University of Texas Press, 1979).

(١٤) عبد الرحمن الرافعي، **عصر اسماعيل**، ط ٢، ٢ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٢)، ج ١، ص ٨٥ وما بعدها، وقلادة، «محمد علي حاكماً،».

ممثلين لشعبهم ولكن كممثلين للفاتح، ولرعاية مصالحه، ولهذا قامت الثورات ضد الفرنسيين في القاهرة وفي مختلف جهات مصر. واذا كان غزو السلطان سليم لمصر قد اصاب الاعتزاز الوطني باهانة بالغة، فمن باب اولى يكون اثر هذا الاحتلال الغريب. ومن الطبيعي ان تستمر مشاعر رفض الغازي وما جاء به حتى بعد خروجه. ويحاط الرفض بهالة هذا الانجاز العظيم. ويصبح الرفض الشامل مرادفاً للكفاح ضد المستعمر وضماناً لاستمرار جذوة المقاومة ضد هذا الخطر الوارد دوماً.

ومن زاوية اخــرى، فإن مقـارنـة بين ممـارسـة الحياة والحكم تحت سلطة المماليك والعثمانيين وبينها في ظل النظم الحديثة التي سنها الفرنسيون، هذه المقارنة كانت تؤدي لدى الشيخ عبد الرحمن الجبرتي وغيره الى الاقرار بأفضلية هؤلاء. وهذا هو الجانب الآخر للفصام. ولقد سجل الجبرتي ثناءه على الفرنسيين لأنهم لم يكونوا يتجاوزون الرسوم التي فرضوها على الاقضية او رسوم التسجيل. ولأنهم لم يبادروا بقتل سليمان الحلبي عندما اغتال الجنرال كليبر، بل حاكموه وسألوه وناقشوا الشهود. واثنى عليهم لأشياء اخرى كثيرة... كذلك اثنى على الانكليز عندما وصف صديقه الالفي بأنه عندما سافر الى بلادهم «تهذبت اخلاقه، بما اطلع عليه من عمارة بلادهم، وحسن سياسة حكامهم، وكثرة اموالهم ورفاهيتهم وصنائعهم، وعدلهم في رعيتهم - مع كفرهم - بحيث لا يوجد فيهم فقير ولا مستجدٍ ولا ذو فاقة ولا محتاج». ويضيف محمود الشرقاوي «ومن سلامة الفطرة ادراكه الفرق بين العقيدة والعمل. فقد ذكر في سياق حديثه عن دقة رجال الحملة الفرنسية في صرف العملة، ومقارنة ذلك بما كان يحدث في غير عهدهم هذه الجملة: ... لأن جميع فعالة الكفار سالمة من الغش والنقص...»(١٥). ونجد مقارنة مماثلة لدى المؤرخ تعليقاً على محاكمة الحلبي، اذ يقول ان هذه الاجراءات هي «بخلاف ما رأيناه بعد ذلك من افعال اوباش العساكر الذين يدعون الاسلام ويزعمون انهم مجاهدون، وقتلهم الانفس، وتجاريهم على هدم البنية الانسانية بمجرد شهواتهم الحيوانية...»(١٦). وهكذا، فإن سعينا وراء المحكومين وهم يتحركون لتحقيق مشروعهم قد كشف لنا عن مشروع بلا مؤسسات قبل الحملة الفرنسية، ثم أقامت الحملة مؤسسات لها واجهة محلية ولكن لخدمة مشروع اجنبي. ومع مطلع القرن التاسع عشر سنجد مشروعاً محلياً، يزحف المحكومون تدريجياً ليكونوا مؤسساته.

٧ - رحل الفرنسيون عن مصر في عام ١٨٠١. وبعد رحيلهم تنازعت السلطة في مصر قوى ثلاث هي الاتراك والانكليز والمماليك. ومضى الصراع العنيف بينها في معارك حربية ومناورات ومؤامرات لتصفية بعضها البعض. وسادت الفوضى والمظالم وعدوان الجنود الاتراك والمماليك. والقارىء للجزء الثالث من تاريخ الجبرتي يدرك مدى ما اصاب الاهالي في القاهرة والاقاليم من ظلم، وكيف انه لم تكن في البلاد قط سلطة لحفظ النظام وحماية الامن وردع المعتدين(١٧).

---

(١٥) الشرقاوي، **مصر في القرن الثامن عشر: دراسات في تاريخ الجبرتي**، ج ١، ص ١٨ - ١٩.
(١٦) الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والاخبار**، ج ٣، ص ١١٦ و ١١٧.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٩ - ٣٣٩.

وتحت وطأة هذه الظروف القاسية تتحرك جماهير المحكومين بقيادة رجال الدين من علماء الازهر وغيرهم ورؤساء الطوائف الحرفية. حدث هذا التحرك عام ١٨٠٥ بعد عشر سنوات من الهبّة الاولى التي عرضنا لها فيما سبق. واذا كانت الظروف والقيادة والجماهير وسند المطالب تشابه ما كان عليه الحال وقتذاك، فإن النتائج التي ترتبت على التحرك الجديد كانت ابعد مدى. لقد استطاع الشعب ان يحدث تغييراً خطيراً في مؤسسة الحكم، وبطريقة غير مسبوقة.

هذه هي الظروف الواقعية للتحرك الشعبي. وحدثت المواجهة بين مؤسسة الحكم وبين الجماهير مرة اخرى في الاطار الشرعي القانوني: «فلما اصبح يوم الاحد ثاني عشرة ركب المشايخ الى بيت القاضي واجتمع به الكثير من المتعممين والعامة والاطفال حتى امتلاء الحوش والمقعد بالناس وصرخوا بقولهم شَرْعُ الله بيننا وبين هذا الباشا الظالم».

ويورد الرافعي مطالب الثائرين كما دوّنها فولابل في كتابه **مصر الحديثة**. وهي: ألا تفرض من اليوم ضريبة على المدينة الاّ اذا اقرّها العلماء وكبار الاعيان؛ ان تجلو الجنود عن القاهرة وتنتقل حامية المدينة الى الجيزة؛ ألا يسمح بدخول اي جندي الى المدينة حاملاً سلاحه؛ ان تعاد المواصلات في الحال بين القاهرة والوجه القبلي. ويقول الرافعي ان فولابل يسمي هذا المُحرر «وثيقة الحقوق» تشبيهاً لها «بوثيقة اعلان الحقوق التي اقرها البرلمان البريطاني سنة ١٦٦٨ وأيد فيها حقوق الشعب الانكليزي واهمها انه لا يجوز للملك ان يفرض ضريبة إلا بعد موافقة البرلمان»(١٨).

الى هنا وحصيلة التحرّك لا تختلف عما انتهت اليه الهبّة السابقة منذ عشر سنوات. ولكن النتائج هذه المرة تجاوزت ما سبقها. لقد حاول الباشا ان يحتوي الحركة، بل دبر مؤامرة لاغتيال زعمائها. وأخذ العلماء والسيد عمر مكرم نقيب الاشراف المبادرة واصدر لأول مرة في التاريخ السياسي المصري قراراً بعزل الوالي واختيار والٍ آخر مكانه. «فلما اصبحوا يوم الاثنين اجتمعوا ببيت القاضي وكذلك اجتمع الكثير من العامة... وركب الجميع وذهبوا الى محمد علي وقالوا له لا نريد هذا الباشا حاكماً علينا ولا بد من عزله عن الولاية. فقال: ومن تريدونه يكون والياً فقالوا له لا نرضى الا بك وتكون والياً علينا بشروطنا، لما نتوسمه فيك من العدالة والخير. فامتنع اولاً ثم رضي. واحضروا له كركاً وعليه قفطان، وقام السيد عمر والشيخ الشرقاوي فألبساه له. وذلك وقت العصر، ونادوا بذلك في تلك الليلة في الحديقة. وأرسلوا الى احمد باشا الخبر بذلك».

وهكذا اصبح الموقف مواجهة صريحة بين السلطة القائمة وبين الارادة الشعبية التي اقتحمت مؤسسة الحكم. ويقدم الثائرون السند الفقهي لحركتهم، وهنا انجاز بالغ القيمة لهذه الحركة على الصعيد النظري. وقال الباشا: «اني مولى من طرف السلطان فلا اعزل بأمر الفلاحين، ولا انزل من القلعة الا بأمر من السلطنة». وأخذ يستعد للتحصن في القلعة ويجمع الاسلحة والذخيرة والمؤن فيها. ولكن العلماء ونقيب الاشراف لا يقتنعون بما تقدم به مندوبو الوالي من حجج. بل يقولون ان الوالي الظالم ليس من حقه ان يحتمي وراء قول الله تعالى ﴿ **واطيعوا الله واطيعوا**

---

(١٨) الرافعي، **عصر اسماعيل**، ج ٢، ص ٣٠٢.

الرسول واولي الامر منكم﴾ فالسلطان العادل وحده هو المعني بهذه الطاعة. واكدوا حق اهل البلد في عزل الـولاة «حتى الخليفة والسلطان اذا سار فيهم بالجور فإنهم يعزلونه ويخلعونه». وتزداد قيمة هذا الاجتهاد في الفقه السياسي الاسلامي حين نجد انه جاء تعبيراً عن العلاقات السياسية التي نشأت في مصر. وتكون الاجتهاد مواكباً التحركات الشعبية المتكررة التي تحقق تقدماً متتابعاً. ففي حركة ١٧٩٥ لم يستطع المحكومون إلا الحصول على «حجة» دون تعرض لشخص الحاكم. اما في سنة ١٨٠٥ فإن الشعب استطاع ـ اضافة الى حصوله على وثيقة جديدة ـ مواجهة الوالي وعزله. وتزامن الاجتهاد وتطبيقه في وقت واحد معاً.

على ان متابعة هذا الفكر كانت تقتضي ان تعبر عنه مؤسسة تواصل تطبيقه، فيتحول من موقف منفرد الى عمل مؤسسي دائم يطبق مبدأ الشورى. ولكن الواقع ان الحركة كانت قد افرزت كل امكانياتها بعزل الوالي وتولية آخر اضطر السلطان العثماني ان يقر بولايته. وبمجرد ان حدث ذلك «اجتمع الشيخ الشرقاوي والشيخ الامير وغالب المتعممين وقالوا: ايش هذا الحال وما تداخلنا في هذا الامر والفتن. واتفقوا انهم يتباعدون عن الفتنة وينادون بالامان، وان الناس يفتحون حوانيتهم ويجلسون بها، وكذلك يفتحون ابواب الجامع الازهر ويتقيدون بقراءة الدروس وحضور الطلبة». وركبوا الى محمد علي وقالوا له: «انت صرت حاكم البلدة، والرعية ليس لهم مقارشة في عزل الباشا ونزوله من القلعة. وقد أتاك هذا الامر فنفذه كيف شئت، وأخبروه برأيهم. فأجابهم الى ذلك». وحين اعترض الاهالي على هذا الموقف «واجتمعوا عند السيد عمر النقيب وراجعوه في ذلك فاعتذر واخبر بأن هذا الامر على خلاف مراده». واستمرت تصفية الحركة. «وفي يوم السبت فتح الناس بعض الحوانيت ونزل المشايخ الى الجامع الازهر وقرأوا بعض الدروس ففترت همم الناس ورموا الاسلحة واخذوا يسبّون المشايخ ويشتمونهم لتخذيلهم اياهم وشمخ عليهم العسكر وشرعوا في اذيتهم وتعرضوا لقتلهم واضرارهم».

ولكن الشيء المؤكد ان جماعة المحكومين استطاعت ان تضمن قرار تولية محمد علي الصادر من السلطان العثماني، ان تعيينه صار «حيث ارتضاه الكافة والعلماء»[19]. فكان ذلك خطوة جديدة يتابع بها المحكومون مسيرتهم للاشتراك في مؤسسات الحكم.

ـ وبدأ محمد علي حكمه. فماذا كان المشروع الذي يهدف اليه؟ وما هي المؤسسات التي اقامها لتنفيذه؟ يلخص المؤرخون الدوافع المؤكدة وراء مشروعه في دافعين اساسيين: اولهما: رغبة في اصلاح ما آلت اليه الدولة العثمانية من ضعف. وكان مصمماً على ان يتم هذا الاصلاح بالقوة وبغزو الاستانة نفسها، او ببناء امبراطورية اسلامية جديدة ترث الدولة العثمانية. والثاني سعيه لبناء دولة وراثية قوية ومستقلة[20].

لقد انفرد محمد علي بتحديد هدف المشروع الذي ستبذل مصر على مدى سنوات حكمه

---

(١٩) الجبرتي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٩.

(٢٠) شفيق غربال، **محمد علي الكبير** (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٤)، واماني عبد الرحمن صالح، **جذور الفكرة القومية لثورة يوليو ضمن المشروع القومي لثورة يوليو** (١٩٨٤)، ص ٥٠.

كل مواردها المادية والبشرية من اجل تحقيقه. نعم انه تولى الحكم في اطار الدولة العثمانية كوالٍ عثماني، ولكن الجديد في حالته انه: لم يمض فيه كأيّ والٍ عثماني سابق عليه. والسبب في ذلك انه كان على وعي بعناصر المشروع الشعبي الذي جاء من خلال الحركات الشعبية التي كانت تتوالى لتحقيقه. نعني بذلك انه كان على وعي بقيمة الوطن الذي صار حاكماً له، ومع الوقت اكتشف قيمة البشر الذين يعيشون فيه. كما انه ادرك اهمية العلم في تحقيق هذا المشروع.

لم يقتصر هدف محمد علي ان يحصل كمن سبقه من الولاة على ايراد مصر، بل تجاوز ذلك واتجه الى تغيير في مصادر الايراد نفسها: الزراعة والصناعة والتجارة(٢١). فألغى الالتزام وأنشأ الاحتكارات ونهض بالمشروعات المائية، وأدخل المحاصيل الجديدة وبنى المصانع المستحدثة. وذلك كله كان موجهاً لتحقيق هدفه الاعظم وهو بناء المؤسسة الرئيسية في نظام حكمه: الجيش الحديث(٢٢).

اين موقع المحكومين رعية البلد في هذه المؤسسات؟ هذا سؤال لم يخطر ببال الوالي الجديد، استمراراً لما كان عليه الحال طوال الحكم العثماني والمملوكي، بل انه حين نهضت المقاومة الشعبية المصرية بإحراز النصر على حملة فريزر وقت ان كان محمد علي نفسه في فزع من احتلال الاسكندرية ورشيد، حينذاك اراد المصريون ان يستمروا في المقاومة وان يخرجوا جميعاً «مع العسكر» لمواصلة الجهاد. ولكن محمد علي اجابهم «ليس على رعية البلد خروج وانما عليهم المساعدة بالمال لعلائف العسكر» وواصل الوالي السياسة التقليدية التي تقوم على الفصل بين مؤسسة الحكم وجموع المحكومين، واخذ في تكوين جيشه من الاخلاط العثمانية المملوكية من غير المصريين وحاول الاستعانة بالسودانيين، ولكن ذلك كله باء بالفشل. وكان لا بد من ان تنقضي خمس عشرة سنة قبل ان يقدم الرجل على «المخاطرة التي كان يتهيبها من قبل، وانقذ الفكرة التي كانت تخامره ولا يجرؤ عليها، فأصدر امره بجمع انفار الجيش الجديد من المصريين...»(٢٣)، وذلك في ١٧ شباط/ فبراير ١٨٢٢.

وإذ تهاوى هذا الحاجز الاول تواصل التيار الطبيعي يحمل المصريين الى مجالات الحكم المدنية(٢٤). ونحن لا نكاد نجد وثيقة دستورية مكتوبة وواضحة المعالم قبل الامر الكريم الصادر من الجناب الخديوي في ٥ ربيع الثاني سنة ١٢٤٠ هـ (٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٢٤) الى البيك الكتخدا في شأن تأسيس المجلس العالي وطريقة مناقشاته وحسن معاملة اعضائه. واخذ محمد علي يستكمل هذا الوضع خلال الوثائق التي صدرت بعد سنة ١٨٢٤ وحتى صدور قانون

---

(٢١) انطوان باثلامي كلوت، **لمحة عامة الى مصر**، ترجمة محمد مسعود، ٢ ج (مصر: مطبعة ابو الهول، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٦.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) البشري، **المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية**.

(٢٤) كلوت، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٣.

السياستنامة عام ١٨٣٧ . ويبين من دراسة هذه الوثائق ان العنصر المصري كان عدده يزداد وتكثر نوعياته . ونجد في مختلف الاوامر واللوائح والمنشورات الخاصة بالمجالس ما يكشف عن رغبته في تكوين العمال الصالحين للعمل في شتى دوائر الحكومة ينفذون خططه . ان المجالس التي انشأها «لم تكن مجرد هيئات ادارية للمعاونة في تسيير دفة الحكم ، وانما كانت مدارس لاعداد المعلمين والموظفين والمواطنين المستنيرين بتعويدهم على مناقشة المسائل والاضطلاع بالمسؤوليات»[٢٥] .

٨ ـ ويتبدى في تاريخ هذه الحركة شخصيتان مصريتان ، من رجال الازهر درسا وتخرجا فيه وجلسا يعلّمان طلبته . وصار واحد منهما شيخاً له . والى ذلك فقد كانا وثيقي الصلة بحاكم مصر ، وكان يضع فيهما ثقته . ويتضح من دراسة اعمالهما ان فكرهما كان مؤثراً في اجراء التحول الى اشراك المصريين في مؤسسات الحكم . واذن فنحن ازاء مجتهدين في الفقه السياسي الاسلامي يقدمان اجتهادهما في هذا المجال يعبران به عن الحركة الشعبية ويرشدانها ويتابعان به التراث الذي سبقهما . نعني بذلك **الشيخ حسن العطار** وتلميذه **الشيخ رفاعة الطهطاوي** .

٩ ـ ان متابعة كيفية تشكيل المجلس العالي قبل عودة الطهطاوي سنة ١٨٣١ وبعدها يوضح ان ما كتبه هذا المصري النجيب المخلص لم يضع عبثاً .

طبقاً للائحة المجلس العالي الصادرة في سنة ١٨٢٤ كان المجلس يتكوّن من ٢٤ مأموراً ويرأسه محمد بك لاظ أوغلي صاحب التمثال المعروف باسمه . وفي سنة ١٨٢٦ اضيف الى اعضاء المجلس شيخان عن كل اقليم «من ذوي الحمية ممن يفهمون الكلام ويتقنون العمل . . . للتذاكر معهم في مصالح الاقاليم» ، وبذلك ارتفع اعضاء المجلس الى ٧٢ عضواً . وعهد الى حكام الاقاليم باختيار هؤلاء المشايخ . وفي سنة ١٨٢٩ اعيد تشكيل المجلس مرة اخرى فصار يضم اعضاء معينين بحكم وظائفهم وهم مأمورو الاقاليم وعددهم ٢٤ ، وأعضاء من الاكابر ورؤساء مصالح الحكومة والعلماء وعددهم ٣٣ ومشايخ الاقاليم وعددهم ٩٩ . وواضح مما سبق ان جميع الاعضاء معينون وان مبدأ الانتخاب غير وارد .

وفي سنة ١٨٣٤ صدرت لائحة ترتيب المجلس العالي . وطبقاً لها اصبح المجلس يضم «بعض رجال الاقاليم المنتخبين» وبناء على ذلك صار «على كل مديرية ان توفد الى المجلس العالي شيخاً ينتخب من قبل الاهالي على ان يستبدل هؤلاء المشايخ بغيرهم مرة في كل سنة بنفس الطريقة (بالانتخاب)»[٢٦] .

كذلك صار المجلس يضم عالمين من علماء مصر ، لأن هنالك قضايا يمارسها المجلس العالي تتعلق بحقوق عباد الله ، وبعض هذه القضايا من اختصاص الشرع الشريف ، ويستبدلان بغيرهما مرة كل سنة . كما ضم المجلس تاجرين لأن بعض القضايا التي تعرض على المجلس

---

(٢٥) احمد عزت عبد الكريم ، «عصر محمد علي ،» في : **المجمل في التاريخ المصري** (القاهرة : نشر حسن ابراهيم حسن ، ١٩٤٢) ، ص ٣١٠ .

(٢٦) قلادة ، «محمد علي حاكماً ،» ص ٥٦ والمراجع .

تختص بالمشتريات والتجارة. وهكذا صدرت الاوامر الى مديري الاقاليم قبلي وبحري، والى الشيخ حسن العطار شيخ الجامع الازهر، والى سر تجار، وذلك لانتخاب الاعضاء الذين يمثلون الاقاليم والعلماء والتجار.

وتكشف دراسة وثائق المجلس العالي(٢٧)، عن رغبة الحاكم في اشراك الرعية في بحث امور البلاد. وهذا امر غير مسبوق في مصر منذ قرون عديدة. واذا صدق ما نفترضه من ان وراء هذا الاتجاه تأثيراً مصرياً ممن يثق فيهم الحاكم المطلق ويأخذ برأيهم فإن الشيخ حسن العطار وتلميذه رفاعة يكُونان صاحبي الفضل في هذا التطور الخطير في تكوين مؤسسات الحكم في مصر. ولا بد من ان يكون واضحاً ان قرارات المجلس العالي ظلت استشارية، بحيث ان الرأي الاخير هو «لصاحب الدولة ولي النعم».

ولكن هذا هو المتوقع ـ فليس من الممكن ان تظهر في مصر دفعة واحدة، وبعد القرون الطويلة التي كرس فيها الانفصال الحاسم بين الحاكم والمحكوم ـ مؤسسات نيابية على النسق الذي عاينه رفاعة وسجله في كتابه. ولكن الخطوة الاولى قد تمت واصبح المحكومون يشاركون في دراسة المشروع الذي يجري تنفيذه في بلادهم، بل اننا في السنوات التالية نجد عدولاً عن هذه الخطوة غير العادية.

١٠ ـ وبدأت موجة نجاح محمد علي تنحسر. وتتابعت الاضطرابات ضد الحكم المصري حتى بلغت ذروتها عام ١٨٣٧. وفي هذا المناخ الذي تتراكم فيه المشاكل وتتعقد لم يستطع محمد علي ان يواصل السير بنظامه الدستوري والاداري، فصدر قانون السياستنامة في تموز/يوليو ١٨٣٧ وفيه نجد تراجعاً صريحاً عن النظام شبه الديمقراطي وشبه التمثيلي الذي تضمنته قوانين عام ١٨٢٤ وما بعدها حتى سنة ١٨٣٤. ونحن نقرأ في مقدمة قانون السياستنامة لغة تخالف ما جاء به رفاعة في **التخليص**. اذ تشير تلك المقدمة الى ضرورة ان تكون قوانين كل دولة موافقة لطبيعة اهلها واخلاقهم ودرجة تربيتهم. ويوجه القانون بعد ذلك نقداً لطريقة تصريف الشؤون المصلحية «على يد الهيئات والجماعات». يضاف الى ما سبق ان اتباع سان سيمون وفدوا الى مصر في ثلاثينات القرن التاسع عشر وهي مدرسة تنادي بأن المجتمع يجب ان ينظم بواسطة الصناعيين دون ان يكون في ذلك عنصر ديمقراطي. وكانوا دعاة لنظام تكنوقراطي شامل ويزدرون جهاز الديمقراطية ويهدفون الى ان تحل الادارة الاقتصادية محل الحكم السياسي.

ويبدو ان الامل تجدد لدى رفاعة في العودة الى المفاهيم التي يدعو اليها مع تولي ابراهيم باشا الحكم في سنة ١٨٤٨. وكانت هناك صلات بين ابراهيم وعائلة رفاعة في طهطا. وعندما وصل رفاعة من فرنسا الى الاسكندرية كان ابراهيم اول من استقبله من الامراء «فسأله عن بيت آبائه

---

(٢٧) وليم سليمان قلادة، «وثائق تاريخية عن الحركة الدستورية في مصر من اواخر القرن الثامن عشر، الجزء الثاني،» **الطليعة**، السنة ٥، العدد ٨ (آب/ اغسطس ١٩٦٩)، والمراجع.

بطهطا . . . ووعده بإدامة الالتفات اليه»[٢٨]. ولهذا فإننا نجد رفاعة يعد طبعة جديدة من كتابه **تخليص الابريز**، نشرت في سنة ١٨٤٩. ولكن الاقدار لم تسمح بتحقيق أمله، لأن الوالي الجديد سرعان ما انتقل الى رحمة الله بعد شهور قليلة من توليه الحكم (توفي في تشرين الثاني / نوفمبر ١٨٤٩).

هكذا قام مشروع محمد علي. لقد استوعب عناصر المشروع الشعبي الذي بدأ يتخلق في مصر منذ الهمامية وعلي بك الكبير وثورة ١٧٩٥ وما ولدته الحملة الفرنسية من آثار متباينة والتحرك الذي انتهى بتوليته. ومهما يكن الامر في شأن اهداف هذا المشروع فإن ما حدث هو انه مشروع موحد اشترك في تنفيذه الحاكم والمحكومون. وبدأ زحف هؤلاء الى مؤسسات الحكم وئيداً. وقام الفكرالمصري بمساندة الرعية في هذا الزحف، وقدم في هذا المجال اجتهادات مهمة تمثل رصيداً ثميناً من التراث الفكري وما زالت نابضة بالحياة ومعاصرة. وكان من الممكن ان يتطور المشروع بكل مكوناته المادية والبشرية والفكرية الى آفاق ابعد مدى. ولكن الذي حدث ان نظام محمد علي انهار انهياراً مفاجئاً. والخسارة هنا افدح مما حدث حين اجهضت ثورة ١٧٩٥ لأن مشروع محمد علي كان قد سد النقص فيما سبقه من جهد شعبي اذ استكمل لمشروعه المؤسسات القادرة على تنفيذه.

ففي سنة ١٨٣٨ ألغيت الاحتكارات من الامبراطورية العثمانية بما فيها مصر، وفي سنة ١٨٤٠ وقعت معاهدة لندن التي اجبرت مصر على الانسحاب من سوريا وضمنت لمحمد علي وخلفائه حكم مصر الوراثي. واضطر محمد علي الى التنازل عن الاحتكارات التي بنى عليها الاقتصاد المصري لخدمة الجيش. وقد انتهت خدمة هذه المؤسسة، وصدر (فرمان) في شباط/ فبراير ١٨٤١ يحدد عدد الجيش المصري بما لا يزيد عن ١٨,٠٠٠ جندي. وليس لمصر ان تبني سفناً حربية الا بإذن صريح من الباب العالي.

وبعد الشهور القليلة التي تولى فيها ابراهيم الحكم جاء عباس ليحكم من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٤٩ الى تموز/ يوليو ١٨٥٤، حين تولى سعيد ليستمر في الحكم الى كانون الثاني/ يناير ١٨٦٣ تاريخ تولي اسماعيل.

لقد كانت الظروف الدولية ـ وقد اسقطت نظام محمد علي ـ تهيىء الارض لقيام مشروع جديد هو ادماج مصر في السوق الرأسمالي !الامبريالي العالمي واقامة المؤسسات اللازمة للنظام السياسي والاقتصادي والقانوني والثقافي الذي يحقق هذا الهدف.

ولقد تم في عصر عباس استكمال تصفية نظام محمد علي في جميع مجالاته. وبدأ في عصر سعيد التمهيد للمشروع الجديد بفتح الباب للتغلغل الاجنبي في مختلف المجالات. ولكن نشأ فيه ايضاً بداية ظهور طبقة الملاك الزراعيين.

---

(٢٨) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٤٦.

١١ ـ وبدأ سعيد حكمه ـ ويصفه الرافعي بأنه كان ذا نزعة وطنية ممدوحة نشأت فيه قبل ان يتولى الحكم ولازمته بعد ان تولاه. وكان يميل الى خير المصريين وله ميول وطنية واضحة(٢٩). وفكت قيود المنفيين الى السودان وعاد رفاعة الى القاهرة. وكتب بعد عودته عدة منظومات وطنية(٣٠). ولكن سعيداً كان الى جانب ذلك ضعيف الارادة كثير التردد لا يستقر على رأي واحد. وهذه في حاكم مطلق تؤدي الى نتائج وخيمة. فقد تعددت تقلباته في الخطط والبرامج والاعمال. خاصة وكانت له علاقات وثيقة بالمستثمرين الاجانب. ومن هنا الآثار المتناقضة التي خلفها حكمه.

في عهده أطلقت حرية الملكية الخاصة في الارض الزراعية. وترتب على ما صدر في سنة **١٨٥٥**، وبالذات على اللائحة السعيدية في عام **١٨٥٨** ان تكونت طبقة كبار الملاك المصريين والاجانب(٣١). وفي عهده منح امتياز تأسيس شركة عامة لحفر قناة السويس واستثمارها لمدة **٩٩** سنة بشروط مجحفة بمصالح مصر(٣٢). وبدأ سعيد عهد القروض الاجنبية، فكانت هذه البداية نذير الكوارث المالية والاحداث السياسية التي اصابت البلاد في عهد اسماعيل وتوفيق. ولا بد من الاشارة الى انه كان لسعيد ميل الى ترقية الضباط المصريين واعطائهم حقهم في التقدم الى المراتب العسكرية العالية بعد ان كانت محصورة في الترك الشراكسة. وقد سجل عرابي في مذكراته خطبة سعيد التي اعلن فيها عن هذه السياسة، واعتبرها قائد الثورة العرابية اول حجر في اساس مبدأ «مصر للمصريين». وهكذا ظهر في مسرح الاحداث جميع اطراف الصراع الضاري الذي سيدور فيما بعد.

١٢ ـ ترك سعيد مصر مدينةً بحوالى احد عشر مليون جنيه وهو مبلغ جسيم اذا قورن بميزانية مصر في ذلك الوقت(٣٣). وتولى اسماعيل الحكم في سنة **١٨٦٣**. وفي السنة التالية **١٨٦٤** اقترض من بيت فروليبنج جوشن الانكليزي مبلغ **٥,٧٠٤,٢٠٠** جنيه. وفي سنة **١٨٦٥** اقترض من بنك الانكلو مبلغ **٣,٣٨٧,٣٠٠** جنيه. وفي كانون الثاني / يناير سنة **١٨٦٦** اقترض من بنك اوبنهايم مبلغ ثلاثة ملايين جنيه!

ولكن الخديوي لم يكن مطمئناً لحالته المالية. ولذلك اتجه بعيون الطمع للملكية الزراعية ليستطيع عن طريقها الحصول على مزيد من المال. ووجد اسماعيل انه لا يستطيع الحصول على شيء من الملاّك الزراعيين الا من خلال مجلس يمثلهم لتقوم علاقته بهم على اساس الثقة، وهكذا انشىء «مجلس شورى النواب» وصدرت لائحته الاساسية ولائحته النظامية في **٢٢** تشرين الاول/ اكتوبر سنة ١٨٦٦.

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٣٠) وليم سليمان قلادة، «الفلاح المصري وملكية الارض،» **الطليعة**، السنة ١، العدد ١ (كانون الثاني / يناير ١٩٦٥).

(٣١) الرافعي، **عصر اسماعيل**، ج ١، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٤ وما بعدها.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٦.

وهكذا تقوم المؤسسات التي تعبر عن اطراف الصراع الثلاثة: الخديوي، وسياسته مستمرة في الاسراف والاقتراض واستنزاف الموارد المصرية العامة والخاصة؛ والمصالح الاجنبية التي ستقوم مؤسسات اخرى تنفيذية وقضائية للتعبير عنها؛ ومجلس شورى النواب المكوَّن من الملاك الكبار الذين يدافعون عن مصالحهم؛ والذين كانت لديهم المشاعر الوطنية التي عمّقتها الحركة الثقافية والتعليمية التي أثمرتها مدرسة رفاعة الطهطاوي وزملائه وتلاميذه.

١٣ ـ في هذه الحقبة من الزمان كان ثمة حركة تغيير تجري في بلد عربي اخر: تونس، ولقد قلنا ان هذه كانت تمضي على نسق ما قام به محمد علي في مصر. ولكن الوسائل اختلفت. كان حكام تونس يريدون تحقيق اهداف محمد علي، ولكن بوسائل اسماعيل. ولهذا فإن هزيمة التجربة التونسية لم تستغرق زمناً طويلاً. لقد بدأت وانتهت قبل ان تكمل القوى الاوروبية مخططاتها من نحو مصر. بدأت حركة التغيير التونسية بعد محمد علي في مصر بحوالى نصف قرن، وتم احتلال تونس قبل احتلال مصر بعام واحد.

كان الحصار المالي لتونس ومصر يمضي في الوقت نفسه، وبالاساليب نفسها. ولهذا فقبل ان نواصل ما حدث لمصر بعد محمد علي، نتابع التجربة التونسية في قيامها وانهيارها.

قلنا إن تونس كانت منذ القرن السادس عشر احدى الولايات العثمانية، وأنها تمتعت باستقلال ذاتي يفوق ما كان عليه الحال في مصر. ومن ناحية اخرى، فإنها بحكم موقعها، وحياة المجتمع فيها، احتفظت بحياة عمرانية وبتنظيم سياسي مستقر. فثمة تجانس سكاني، وعيش مشترك طويل، ووحدة في اللغة والدين والمذهب السني، وكانت مركز علم وازدهار منذ عدة قرون. وهكذا فإن هذه العوامل تتيح الامكانية لقيام مشروع حضاري، ينمو ويتطور. ولكن عقبة ضخمة كانت تقف عائقاً في هذا السبيل، هي المؤسسات المتخلفة. فقد كان الحكم في البلاد اقرب الى ما يسمى بالحكم المطلق[٣٤]. وبعد، ادرك رجال السياسة والفكر ان الاوضاع الراهنة لا بد من ان تتغير كي يمكن للبلاد ان تواجه بكفاءة وفاعلية تحديات العصر.

ولقد بدأ مشروع الاصلاح في تونس قبل دخولها تحت الاستعمار الفرنسي بقرن من الزمان تقريباً ـ مع الباي حمودة باشا الحسيني (١٧٨٢ ـ ١٨١٤) والباي محمود الثاني (١٨١٤ ـ ١٨٢٤) ـ فكلاهما ساهم في القضاء على جيش المرتزقة واحلال جيش حديث محله. وكلاهما حاول الاستفادة من العناصر العربية التونسية في الحكم[٣٥]. ولكن محاولات الاصلاح الجادة والشاملة بدأت مع الباي احمد (١٨٣٧ ـ ١٨٥٩) وواصلها خير الدين التونسي عندما تولى الوزارة في عهد الباي محمد الصادق (١٨٥٩ ـ ١٨٨٢).

فحين تولى الباي احمد الحكم، كان اسلوب الحكم استمراراً للعصور الوسطى: فالسلطة في يد افراد قلائل يسيّرون الامور بطريقة فردية شبه مطلقة، معظمهم ينتسب الى الاصول

---

(٣٤) انظر التعقيب رقم (٣) للدكتور عبد القادر الزغل في الفصل التاسع من هذا الكتاب
(٣٥) التونسي، **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**، ص ٣٢.

الشركسية ـ التركية. والخدمات تكاد تنحصر في التعليم الذي كان يشرف عليه العلماء وخاصة في جامعة الزيتونة(٣٦).

وكان الباي احمد معجباً بمحمد علي، ومتأثرا به. وهكذا بدأ بإصلاح الجيش وبنائه على نمط الجيش الفرنسي. وكما في تجربة محمد علي، كان هذا هو محور مشروع الاصلاح التونسي. فأسس كلية الهندسة سنة ١٨٣٨ لتخريج الضباط الاكفاء. وحاول الباي ايضاً تصنيع البلاد لإمداد الجيش بالاسلحة والمعدات اللازمة له. واشترى السفن لتكوين البحرية التونسية. وبالاضافة الى ذلك بنى الباي قصوراً وقلاعاً وثكنات باهظة التكاليف. ولكن هذا كله كان يحتاج الى الاموال الكثيرة، خاصة وان اسرافاً شديداً كان يجري في قصور الباي وحاشيته. وفي هذا المجال يرد اسم الوزير مصطفى الخازندار الذي كان، وعلى مدى اربعين عاماً، الحاكم الفعلي لتونس(٣٧). ولمواجهة هذه المصروفات كانت الحكومة تعمد الى زيادة الضرائب، ثم اضطرت الى طلب القروض.

وهكذا تغلغل رأس المال الاجنبي في حياة تونس. كانت البنوك الاوروبية تفرض شروطاً قاسية لمنح قروضها. وفي عام ١٨٦٢ بلغ دين تونس ٢٨ مليون فرنك. وهو مبلغ ضخم اوصل البلاد الى حافة الافلاس. ولمواجهة ذلك عرضت مجموعة من البنوك الفرنسية على الباي قرضا بمبلغ ٣٥ مليون فرنك، وابرم القرض في ٦ ايار/ مايو ١٨٦٣. ومن هذا القرض خصمت عشر ملايين فرنك لحساب البنوك. ودفع مبلغ عشرين مليون فرنك مقابل مهمات عينية قديمة بيعت لتونس. وكل ما قبضه الباي كان ٥,٦٤٠,٠٠٠ فرنك سددت فوراً لحساب الديون المستحقة. وفي عام ١٨٦٥ اقترضت تونس ٢٥ مليون فرنك وقد خصمت مبالغ ضخمة من هذا القرض مقابل العمولات، ولدفع الديون المستحقة. ولم يبق من القرض سوى ٣,٥٠٠,٠٠٠ فرنك وحتى هذا المبلغ قبضته تونس عيناً. وفي الوقت نفسه كانت الدولة تضاعف الضرائب على الاهالي.

وفي سنة ١٨٦٧ أُعلن افلاس تونس. قبل ان يحدث هذا في مصر بثماني سنوات. ونظمت القوى الاوروبية كيفية مراقبة المالية التونسية. وانشئت في سنة ١٨٦٩ لجنة مراقبة دولية للرقابة على الايرادات والمصروفات الحكومية. وانتهى الامر باحتلال فرنسا لتونس عام ١٨٨١. قبل عام واحد من احتلال بريطانيا لمصر(٣٨).

في هذه الاوضاع كانت توضع مشروعات التغيير في مؤسسات الحكم وتمضي المناقشات بشأنها بين المفكرين والسياسيين. ففي عام ١٨٥٧ اصدر الباي محمد «عهد الامان» الذي نص على المساواة بين جميع الرعايا امام القانون على اختلاف اديانهم. وكذلك حرمة الملكية. كما انه يحوي مضمون الخطين العثمانيين السابقين. وتكوّن مجلس لصياغة قوانين تطبيقية مستمدة

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٤، و V. Lutsky, *Modern History of the Arab Countries*, translated from Russian by Lika Nasser (Moscow: Progress Publishers, 1969), p. 186.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨٣ و ٢٨٠.

من المبادىء الواردة في عهد الامان. وفي هذا المجلس حدث التصادم مع رجال الدين، إذ انسحب هؤلاء وتعللوا بأن منصبهم الشـرعي لا يناسبه مباشرة الامور السياسية. وهكذا رفضوا إضفاء الشرعية على مضمون عهد الامان ولكن المجلس تابع اعماله.

وفي عام ١٨٦١ اعلن الباي محمد الصادق الدستور التونسي. الذي نص على تشكيل «المجلس الاكبر او مجلس الشورى» ويتكوّن اعضاء هذا المجلس من ستين عضواً، ثلثهم من الوزراء ورجال الدولة والثلثان من اعيان المملكة. ووظيفة هذا المجلس تتعلق بحفظ عهد الامان والقوانين وحماية حقوق سكان المملكة فيما يقتضي التساوي بين يدي الحاكم.

كما اعاد هذا الدستور تنظيم مؤسسة القضاء إذ أنشأ مجلس الجنايات والاحكام العرفية، للفصل فيما يقع بين الافراد من الجرائم البدنية والمالية. تستأنف احكامه امام مجلس التحقيق. في حين يتولى المجلس الاكبر مهمة المحكمة العليا(٣٩).

وقد استغل رجال الاعمال الاوروبيون هذه التغييرات للحصول على فوائد مالية عديدة، واستطاعوا ان يتملكوا الارض والعقارات في تونس(٤٠).

١٤ ـ في هذه الفترة يظهر السياسي والمفكر ورجل الحكم خير الدين التونسي(٤١). ولد لأسرة شركسية حوالى سنة **١٨١٠**، ورحل الى الآستانة، ثم دخل في خدمة الباي احمد سنة **١٨٤٠** والتحق بخدمة الجيش حيث ظهرت مواهبه التي لفتت اليه انظار الباي فقربه اليه، واصبح يده اليمنى واطلع على المشروعات الاصلاحية التي كان الباي يقوم بها وعلى افكاره الجديدة. وعهد اليه بالاشراف على المدرسة الحربية عام **١٨٥٢** ثم أُوفد الى باريس عام **١٨٥٣** وبقي فيها اربع سنوات، تعرّف فيها على الحياة السياسية في فرنسا، وعلى الحضارة الغربية.

وعندما عاد من مهمته سنة **١٨٥٧** تولى وزارة الملاحة كما اسندت اليه رئاسة المجلس الذي تأسس تنفيذاً لعهد الامان وكان في بؤرة الحركة الدستورية، وعضواً في اللجنة التي وضعت دستور **١٨٦١** الذي سبقت الاشارة اليه، وآثر الاستقالة من منصبيه عام **١٨٦٢**، ورحل عن تونس وبقي في الخارج سبع سنوات وضع فيها كتابه المهم **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك** الذي نشر لأول مرة سنة **١٨٦٧**. وعاد خير الدين الى تونس عام **١٨٦٩**، ليرأس لجنة المراقبة المالية الدولية. وتولى عدة مناصب وزارية، ثم تقلّد رئاسة الوزارة في عام **١٨٧٣**، وظل فيها اربع

---

(٣٩) الزغل، في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) بخصوص خير الدين التونسي، انظر: التونسي، **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**؛ علي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية** (بيروت: الدار الاهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥)، ص ٩٩ وما بعدها؛ عزت قرني، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، [د. ت.])، ص ١١٥، و Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, Royal Institute of International Affairs, 1967), p. 83ff.

سنوات. ثم دعاه السلطان عبد الحميد الذي كان قد اطلع على كتابه. وفي كانون الاول/ ديسمبر ١٨٧٨ عيّنه السلطان صدراً اعظم. ولم يبق في هذا المنصب الا شهوراً، اصدر فيها القرار بعزل الخديوي اسماعيل من ولاية مصر. وعاش في الآستانة الى ان توفي عام ١٨٨٩.

عايش خير الدين المشروع التونسي في مرحلته الحاسمة التي شهدت صورته المكتملة، وعاصر المقاومة التي واجهته من رجال الدين ومن الطوائف الشعبية المختلفة. ولم يكن مجرد مفكر يقدم مساهماته النظرية، فلا يتعدى دوره ـ كما كان الطهطاوي ـ تقديم المقترحات الى الحاكم. ولكنه رجل الدولة الذي مارس الحكم واصدر القرارات[٤٢].

ويمكن القول بأنه مع الوعي بالخطر الذي جاءت به تحديات العصر منذ بداية القرن التاسع عشر على الصعيدين الداخلي والخارجي، كان ثمة توجهان على الساحة. ففي مواجهة التوسع الاوروبي كان من رأي الباي احمد ان التفاهم مع اوروبا القوية يفوق في الاهمية ارتباط تونس بالدولة العثمانية ـ خاصة وان فرنسا كانت قد وصلت الى حدود تونس باحتلالها الجزائر عام ١٨٣٠. اما خير الدين فكانت له وجهة نظر اخرى[٤٣]. فقد كان يرى ان الاتفاقات الدبلوماسية وعلى المدى البعيد غير مجدية. وفي الوقت نفسه، فإن الرابطة العثمانية لا تغني شيئاً للوقوف في مواجهة الغرب. ولهذا فقد كان الحل لديه هو البناء الداخلي، وتغيير اسلوب الحكم في البلاد، دون التخلي عن الرابطة العثمانية. إذ كان يرى ان اية خطوة لاضعاف هذه الرابطة يمكن ان تنعكس على الاوضاع الداخلية نفسها[٤٤].

١٥ ـ إذن، كيف يتم البناء الداخلي؟

الإجابة لدى خير الدين ببساطة هي ان الطريق الى عودة القوة للمسلمين هو الأخذ بالعلم والنظم التي اعطت الغرب قوته وتفوقه[٤٥]. إن اوروبا قوية، وللوقوف في وجهها لا بد من اصطناع وسائل قوتها. ونقطة البداية لديه واضحة، ففي اصل قوة اوروبا نظمها ومؤسساتها السياسية[٤٦]. ولا يملّ خير الدين من ايضاح ان ما بلغته الامم الاوروبية من تقدم في العلوم والصناعات هو بفضل التنظيمات المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الارض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الامن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم[٤٧]. وهو يشخص انواع الخلل التي تعاني منها البلاد الاسلامية، وفي مقدمتها الخلل السياسي ويقارن ذلك بالتقدم الذي عاينه في البلاد الاوروبية ويوضح خطورة استمرار التخلف ويبين كيفية تجاوزه. وهو يكرر مرة بعد اخرى ان اساس التقدم والعمران هو النظم السياسية: «سعادة الممالك

---

(٤٢) قرني، المصدر نفسه، ص ١٦٧.
(٤٣) التونسي، **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**، ص ١٢.
(٤٤) المصدرنفسه، ص ١٥.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٤٦) قرني، المصدر نفسه، ص ١١٨.
(٤٧) التونسي، المصدر نفسه، ص ٩٧.

وشقاوتها في امورها الدنيوية انما تكون. . . . بقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها[٤٨]. . . واساس جميع ذلك حسن الامارة المتولد منه الامن، المتولد منه الامل، المتولد منه اتقان العمل المشاهد في الممالك الاورباوية بالعيان وليس بعده بيان»[٤٩].

ومن هنا ضرورة وجود «الدستور» ـ ولم يكن هذا المصطلح ـ فيما يبدو ـ قد تم نحته، ولذلك يستخدم خير الدين الكلمة الفرنسية ويكتبها بحروف عربية: «وقد رأينا بالمشاهدة ان البلاد التي ارتقت الى اعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف للتنظيمات السياسية فاجتنى اهلها ثمارها بصرف الهمم الى مصالح دنياهم المشار الى بعضها. . . »[٥٠].

وهكذا يصل الى جوهر المسألة الدستورية وهي كيفية ممارسة السلطة السياسية. ويطرح ضرورة تقييد مشاركة المحكومين عن طريق ممثليهم في هذه الممارسة. وليس من شك في ان هذا الكلام جديد بالنسبة لنظام الحكم التقليدي. وقد ادى به مرة بعد اخرى الى الصدام مع الحاكم المطلق سواء في تونس او الآستانة.

وكان من الطبيعي بعد هذا ان يخصص خير الدين باقي اجزاء كتابه شرح تطور نظم الحكم في مختلف الدول الاوروبية واجراء المقارنة بينها وابراز الجوانب الايجابية فيها. وقد يكون من المفيد اجراء المقارنة بين خير الدين التونسي وسلفه التونسي ابن خلدون. فكلاهما مارس السلطة السياسية، وكلاهما اعتزل الحياة السياسية، وكلاهما كتب كتابه في عزلته. وكلاهما كانت مقدمة كتابه هي محط الاهتمام والدراسة فيما بعد. ولكن يبقى ان ابن خلدون شرح جوانب الحياة في البلاد الاسلامية، بينما كانت البلاد الاوروبية هي موضوع اهتمام خير الدين.

١٦ ـ ولكن خير الدين عاين معارضة رجال الدين لعهد الأمان في خمسينات القرن الماضي. ولهذا كان من اللازم، وهو يكتب خلاصة تجربته والخطوط الرئيسية لبرنامجه في المستقبل، ان يثبت ان اقتباس النظم والمؤسسات الاوروبية لا يتعارض مع الاسلام. وهو يؤكد ان «الغرض من ذكر الوسائل التي اوصلت الممالك الاوروبية الى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنياوية ان نتخير منها ما يكون بحالنا لائق ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً»[٥١]. فلديه ان العدل والحرية هما اصل في الشريعة الاسلامية وهما اساس القوة والاستقامة. وهكذا، فإذا اقترنت القوانين العقلية بالوازع الديني تحقق الازدهار.

ولقد وضع خير الدين نصب عينيه الامة الاسلامية بأسرها وركّز بشكل خاص على الدولة العثمانية، وهكذا اوضح الهدف من تأليف كتابه: «ان الباعث الاصلي على ذلك امران آيلان الى مقصد

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢١١.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

واحد: اغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة الى حسن حال الامة الاسلامية»[٥٢].

١٧ ـ ولكن، مع كل هذا الجهد النظري قوبلت التنظيمات الجديدة بالرفض والمقاومة سواء من سكان العاصمة، والقبائل البدوية. وكان وراء هذا الرفض اسباب عديدة، منها: انها جلبت نظماً جديدة لم تكن معتادة في البلاد، فالاجهزة القضائية الجديدة كانت تأخذ وقتاً طويلاً للفصل في المنازعات. كما ان احكامها كانت واجبة التنفيذ بمجرد صدورها دون اعطاء مهلة للوفاء بها. على ان الاسباب الاقتصادية كانت حاسمة، ذلك ان الدولة كانت في احتياج شديد الى المال، ومن هنا كانت تعمد الى مضاعفة الضرائب للانفاق على المشروعات المتنوعة التي كانت تقوم بها ولمواجهة الاسراف الشديد في الانفاق دون عائد حقيقي ينتفع به الشعب على النحو الذي ذكرناه. علاوة على النهب المنظم لموارد البلاد الذي كانت الشركات الاجنبية تواصله. يضاف الى ذلك كله اعباء القروض التي ابرمتها الدولة وفوائدها الباهظة.

وهكذا لم يحقق التغيير في مؤسسات الحكم الازدهار الذي كان يأمله امثال خير الدين، بل على العكس من ذلك، فبسبب ان المشروع الذي كانت موارد ومؤسسات الدولة مسخرة له ولم يكن يستجيب لمتطلبات الفئات الاجتماعية العريضة، بل زاد معاناتها. فإن هذا المشروع ادى في حقيقة الامر الى ان تعمل هذه الفئات لصالح البيوت الاجنبية التي تستنزف الموارد. ورسخ في اعماق الجماهير ان هذه التنظيمات الجديدة انما تدعم التبعية الاقتصادية للقوى الاوروبية التي استوردت منها هذه النظم. فقد رأينا كيف ارتبط التغير في مؤسسات الحكم بالقوانين التي تمكن اصحاب الاموال الاوروبيين من استنزاف الامكانيات الاقتصادية التونسية. وهكذا فإن التغير الذي كان يهدف الى اقامة مؤسسات الحكم على اساس عقلاني يتيح القدرة على الانتاج والوقوف في مواجهة الخطر الخارجي، اصبح هذا التغيير يتضمن عناصر تساعد على اضعاف البلاد والتمهيد لفقدان الاستقلال. وهو ما حدث بالفعل. وانتهى الامر بانهيار حركة التغيير وسقوط تونس تحت الاحتلال الفرنسي عام ١٨٨١.

١٨ ـ نعود الى مصر. ولقد رأينا المؤسسات التي تعبر عن اطراف الصراع في الفترة التي بدأت بانشاء مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦: الخديوي، والمؤسسات المعبرة عن المصالح الاجنبية، ومجلس شورى النواب.

ولم تكد تمضي سنوات ثلاث على انشاء هذا المجلس حتى اصدر رفاعة كتابه الثاني المهم: **مناهج الالباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** الذي طبع عام ١٨٦٩. وهو يعتبر بحق، وبدون إجراء مواجهة صريحة مع الحاكم، بل مع الاقرار بسلطته المطلقة ـ اي باتباع الاسلوب التقليدي للشيخ حسن العطار. هذا المؤلَّف يعتبر في وقت واحد نقداً لسياسة اسماعيل، وبرنامج عمل شاملاً لمجلس شورى النواب. ولكنه إضافةً الى ذلك كله يواجه

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

المشـروع الاستعماري والرجعي بانحياز كامل للرعية التي بعملها يتحقق البناء الوطني. وهو بذلك يضع الاسس الاولى لمشروع جديد، تنهض بأعباء تنفيذه واقامة المؤسسات اللازمة له الاجيال القادمة.

وفي مواجهة محاولات الحاق مصر بالقوى الاجنبية، يتخذ الرجل موقفاً صلباً حاسماً. فهو اذ يناقش ما جاء في مشروعات الحملة الفرنسية، يستنكر ما تضمنته من ان «التحسينات في شأن المملكة المصرية يقع معظمه موقع التحقيق لو دامت هذه المملكة في قبضة الفرنساوية» ويرد على ذلك: «فكلامه مبني على شبهة واهية، وهي ان مصر يسوغ ان تحصلها فرنسا واي مملكة تكون لها مضاهية فاعتقاد ذلك من الايغال المدهي، او من باب التشهيات الفاسدة، وانما يقتل النفوس التشهي»(٥٣). ويورد ابياتاً متنوعة من الشعر.

ويبدو ان الرجل كان يحس بخطر النفوذ الاجنبي الوافد مع استمرار سياسة الاستدانة، ولهذا نجده في الفصل الاول من الباب الاول، وفي حذر وحنكة، واذ يتحدث عن منشآت الخير يستطرد: «وهذا كله انفاق ممدوح وعلامة القبول عليه تلوح، بخلاف انفاق من يحمل نفسه ولو في الصدقات فوق ما يطيق، فيعلوه الدين الذي لا يعرف له جهة وفاء، فيدخل نفسه في رقبة الضيق، ويدعم الحميم والصديق». ويورد الاحاديث النبوية، واقوال الحكماء والعامة. ويسخر ممن يستدين حتى لعمل الخير «مع انه بمعزل عن الحزم والاستقامة، معتمداً على قضاء دينه الذي استدانه بدون باعث شرعي ولا مقتضى سياسي، ومعولاً على «سوف» و«عسى» و«لعل». فهذا هو المديان الذي يتراكم عليه الدين ودين الدين لا الى نهاية ولا الى اجل بل ربما لا ينقضي وان انقضى الاجل. فصدقة من هو بهذه المثابة قل ان تقع موقع الاصابة»(٥٤).

اما الوسيلة الناجعة للحصول على الموارد فهي «المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية...». والتمدن لديه اصلان: معنوي، وهو التمدن في الاخلاق والعوائد والآداب. والثاني تمدن مادي، وهو التقدم في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة(٥٥).

ويقدم الطهطاوي في كتابه برنامجاً شاملاً للتنمية في جميع هذه المجالات ويورد بخبرة العارف بما في بلده من امكانيات، انواعاً من المشروعات تستطيع بها ان تنمي دخلها وتستغني عن الاستدانة. وهو في هذا كله لا يخفي ان قصده هو تنبيه الحاكم وممثلي الرعية الى مصلحة الوطن الحقيقية. وفي فقرة بليغة في الباب الاخير من الفصل الاخير فيها لغته التي استخدمها في التخليص يقول: ليس من ملوك مصر من تفتخر به الاهالي مثل افتخارهم بالخديوي الاكرم، حيث انه تأسس في ايامه قواعد عدلية لا تحصى، ومآثر منافعها جليلة لا تستقصى. ولو لم يكن له من المآثر الا كونه حمل الاهالي على ان يستنيبوا عنهم نواباً ذوي فكرة ألمعية، ليتذاكروا في شأن مصالحهم المرعية، لكفاه شرفاً ومجداً وعزاً سعيداً، حيث صار مستولياً على امة حرة

---

(٥٣) الطهطاوي، **الاعمال الكاملة**، ج ١، ص ٤٧٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٦ و ٢٨٣.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ و ٢٩٧.

الرأي باستشارتها في حقائق التراتيب والتنظيمات التي يراد تجديدها لأجلهم.

واذن فثمة مشروع يشترك الحاكم والمحكوم في تنفيذه. ولم يعد من الممكن ان ينفرد الاول بالرأي في مصالح الامة. ولقد اصبح امراً لا جدال فيه ان المحكومين يجب ان يكون لهم وجود حقيقي في المؤسسات التي تقوم بتنفيذ هذا المشروع.

١٩ ـ ان الطهطاوي فقيه من فقهاء المذهب السني، جاء اجتهاده على خلاف الرأي الذي ساد من قبل هذا المذهب. واذا كنا قد لاحظنا شدة الاحكام التي اصدرها الدارسون على فقهاء هذا المذهب، فإن الفكرة الاساسية التي بنى هؤلاء رأيهم عليها وهي الحفاظ على سلامة الامة ووحدتها، تعتبر اساساً صالحاً لاجتهاد جديد يراعي تغير ظروف الزمان والمكان. لقد كان «الحاكم» في الماضي هو ضمان السلامة والوحدة، ولكن الطهطاوي نظر الى المسألة من زاوية اخرى هي «المحكومون». ففي الفصل الاول من الخاتمة الذي خصصه لولاة الامور يقول: «فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمراني الى قوتين عظيمتين، احداهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيتهما: القوة المحكومة وهي القوة الاهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية»، فالمحكومون لديه «قوة» مثل الحاكم، ولا يمكن تجاوز مصالحهم وحريتهم بالتسامح في فقدان الحاكم لشروطه. وفي منطقه ان المحكومين يمكن عن طريق ممثلين ان يكونوا قسيم الحاكم المشارك له في اداء واجباته. ولقد اصبح للوحدة التي تضمن سلامة الامة مع فكرة الوطن والمواطنة مفهوم جديد يحقق الهدف نفسه الذي كان يتغياه الفقه السني التقليدي[٥٦]

ويتخذ انحياز الطهطاوي الى المحكومين شكلاً جذرياً حين يناقش قضية القيمة في الانتاج ـ يتساءل: «هل منبع الغنى والثروة واساس الخير والرزق هو الارض... او ان الشغل هو اساس الغنى والسعادة ومنبع الاموال المستفادة... فالفضل للعمل، واما فضل الارض فهو ثانوي تبعي!» والاجابة التي يقدمها شيخنا هي ان «منبع السعادة الاولى هي العمل والكد ومزاولة الخدمة... فمن ذلك يظهر ان اساس الغنى مبني على كثرة الاشغال والاعمال فهي مصادر وموارد الاعمال، ومنابع للسعد والاقبال»[٥٧]. ويواصل الطهطاوي.

٢٠ ـ ولكن جهد هذا الرائد والنذير ضاع عبثاً ـ فبعد صدور كتابه واصل الخديوي «المديان» الذي يتراكم عليه الدين ودين الدين، ويستدين بدون باعث شرعي ولا مقتضى سياسي... الى اخر الكلام الذي شخص به الطهطاوي الحالة كما سبق ان اوردناه ـ اقترض في سنة ١٨٦٨ من بنك اوبنهايم مبلغ ١١,٨٩٠,٠٠٠ جنيه[٥٨]، واقترض في سنة ١٨٧٠ من البنك الفرنساوي المصري ٧,١٤٢,٨٦٠ جنيهاً وبلغت الديون السائرة في ١٨٧٣ مبلغ ٢٥ مليون جنيه. وفي سنة ١٨٧٣ اقترض من بنك اوبنهايم ٣ ملايين جنيه وبلغ دين الرزنامة سنة ١٨٧٤ مبلغ

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص١٠٣، ١٠٦، ٢٠٥، ٤٩٧، ٥١٧، ٥٢٠، و ٥٤٣.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣١٠ و ٣١١.

(٥٨) الرافعي، **عصر اسماعيل**، ج ٢، ص ٣٣ وما بعدها.

٣,٣٣٧,٠٠٠ جنيه وبلغت المطلوبات من الحكومة للتجار والمقاولين. . . الخ، ٦,٢٧٦,٠٠٠، مع الاخذ في الاعتبار ان هذه المبالغ لم تدخل كاملة في الخزانة بل ضاع جزء كبير منها في الرشاوى والعمولات. فضلاً عن تراكم الفوائد الفاحشة. ثم باع اسهم مصر في قناة السويس.

وكان لا بد من ان تأتي النتيجة الحتمية، إذ اعلن الخديوي في ٦ نيسان/ ابريل ١٨٧٦ التوقف عن الدفع. وبدأ التدخل الاجنبي السافر في كل نواحي الحياة السياسية والاقتصادية المصرية بواسطة مؤسسات اجنبية، فأصدر الخديوي في ٢ ايار/ مايو سنة ١٨٧٦ مرسوماً بانشاء صندوق الدين وهو هيئة رسمية اوروبية بمثابة خزانة فرعية للخزانة العامة تتولى تسلم المبالغ المخصصة للديون من المصالح المحلية. وهو في حقيقة الامر بمثابة حكومة اجنبية داخل الحكومة. ولزيادة طمأنة الدائنين اصدر الخديوي في ١١ ايار/ مايو سنة ١٨٧٦ مرسوماً بانشاء مجلس اعلى للمالية نصفه من الاجانب ونصفه من المصريين.

وفي ١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ١٨٧٦ اصدر مرسوماً بفرض الرقابة الاجنبية على المالية المصرية يتولاها مراقبان احدهما انكليزي والآخر فرنسي. احدهما لمراقبة الايرادات والآخر لمراقبة المصروفات.

ولكن هذا التدخل السافر كان لا بد من ان يثير المشاعر الوطنية. ولهذا كان لا بد من ان يكون مظهره اقل استفزازاً، وان تستخدم في تحقيقه مؤسسات حسنة السمعة في البلاد التي نشأت فيها. وهكذا اصدر اسماعيل امره في ٢٨ آب/ اغسطس ١٨٧٨ الى نوبار بتأليف الوزارة. ومن المعروف في الفقه الدستوري ان حكومة الوزارة هي التي في بلادها تتحمل مسؤولية الحكم ولا يكون الملك مشاركاً فيه. ولكن من المسلم به ان هذا النظام يكون طابعه وطنياً بحتاً. ثم ان الحكم يكون لمصلحة الشعب. اما الذي حدث في مصر فهو انه تحت هذا الاسم الدستوري تألفت وزارة ضمت وزيرين اجنبيين احدهما للمالية والآخر للاشغال. وصار حكم البلاد فعلاً في يد هذين الوزيرين. وكان اول اعمال الوزارة انها عقدت قرضاً من بنك روتشلد بمبلغ ٨,٥٠٠,٠٠٠ جنيه.

ولكن الهياج الوطني اجبر نوبار على الاستقالة. وأدى الى تقليص سلطة الوزيرين فلا يكون لهما الّا حق الفيتو. وتألفت الوزارة برئاسة توفيق باشا (الخديوي توفيق فيما بعد) في ١٠ آذار/ مارس ١٨٧٩ ولم تدم طويلاً واستقالت اجابة لمطالب الاحرار واخلت الطريق لوزارة شريف باشا المعروفة بالوزارة الوطنية.

ومرة اخرى يستخدم اسم مؤسسة حسنة السمعة في بلادها لتغطي التدخل الاجنبي في مصر. نعني بذلك مجلس الدولة، الذي اصدر الخديوي مرسوماً في ٢٣ نيسان/ ابريل ١٨٧٩ بانشائه، ليؤخذ رأيه في جميع مشروعات القوانين التي تقدم لمجلس شورى النواب او للخديوي للتصديق عليها. ولكنه تشكيك كان يغلب عليه العنصر الاجنبي. فالمجلس يرأسه رئيس مجلس النظار وعدد اعضائه اربعة عشر منهم ثمانية اعضاء من الاجانب. وبهذا فإنه يمثل ضماناً للدول الاوروبية يحل محل الوزيرين الاوروبيين. ويتأكد ذلك من ان المادة السادسة من هذا المرسوم

جعلت للوكيلين وهما اجنبيان حق حضور مجلس النظار ولهما رأي معدود في مداولاته، وذلك كلما طلب سماع اقوالهم في المسائل او مشروعات القوانين التي سبق عرضها على مجلس الدولة.

ومع هذا كله، صممت الحكومتان الانكليزية والفرنسية على اعادة الوزيرين الاجنبيين الى مجلس الوزراء، فرفض الخديوي، واصر شريف باشا على الاستقالة اذا قبل الخديوي اعادتهما. وانتهى الامر بخلع اسماعيل في ٢٦ حزيران/ يونيو ١٨٧٩(٥٩). وتواصل الكفاح الوطني واثمرت البذار التي القاها العطار وتلميذه. وتولى قيادة الكفاح زعماء مدنيون ورجال دين واشترك الجيش في الحركة الوطنية بقيادة عرابي. ولم يكن من الممكن احراز النصر على الشعب المصري إلا بالحرب السافرة والاحتلال البريطاني عام ١٨٨٢.

٢١ ـ ويظل السؤال، لقد اجتمع لدى خير الدين الفكر الواضح القائم على الحجة القوية، والبرنامج السياسي، والسلطة التي تضع ذلك كله موضع التنفيذ، فقد وصل الى اعلى مستويات الحكم سواء في تونس او في الدولة العثمانية. فماذا كانت النتيجة؟

في مذكراته التي املاها بعد حوالى عشر سنوات من اعتزاله السياسة وانتهاء تجربته في الحكم يعدد الانجازات التي استطاع تحقيقها اثناء توليه منصب رئاسة الوزراء في تونس. وهي لا تتعدى الغاء بعض الضرائب او تحديدها او تعديل نظامها. وإنشاء مدرسة حديثة واعادة تنظيم الدراسة في جامعة الزيتونة. ولم يكن هذا التقصير من جانبه، ولكن لأنه حين عاد الى السلطة ـ بعد وضع كتابه ـ كانت تونس قد استنزفتها الديون والفوائد، و بعد ان وضع الاستعمار قدمه في داخل البلاد تمهيداً لغزوها والسيطرة عليها سيطرة كلية.

وفي الآستانة لم يستطع ان يطبق من هدفه المتمثل في الحفاظ على وحدة الدولة الاسلامية الا عزل الخديوي اسماعيل الذي في نظره كان يعمل على تفتيت الدولة، دون الاخذ في الاعتبار ما يترتب على هذا الاجراء من آثار على المواجهة التي كانت قائمة بين مصر، وبالضرورة الدولة العثمانية في مجموعها، وبين قوى الاستعمار الغربي.

وقد يجانبنا الصواب لو حصرنا سبب فشله في نطاق الفكر النظري، اي في المواجهة بين الفكر الحديث والتراث. الحقيقة هي ان الفشل لا يرجع الى قوة او ضعف هذا الفكر او ذاك. ولكن الفشل سببه عجز المشروع الذي يعبر عنه هذا الفكر او ذاك.

فلقد بدأ التغيير المؤسسي في مصر من خلال حركة شعبية من المحكومين تواجه مؤسسات الحكم الداخلية، وقوات الغزو الواحدة. ونجحت في مقاومة الغزو وفرض ارادتها لتغيير الحاكم. وحدث التغيير الاول في المؤسسات من خلال تجربة تنمية شاملة وبالموارد المحلية. وساهم الفكر في التعبير عن هذه التجربة وتوجيهها. وساهم الفكر الحديث والتراث في مساندة التحرك الشعبي وجهود البناء والتنمية، ولكن طموحات الحاكم واجهتها القوى العثمانية والاوروبية، الامر

---

(٥٩) التونسي، **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**، ص ٣٧ وما بعدها.

الذي ادى الى افول هذه المرحلة، لتبدأ مرحلة اخرى بأهداف ومنهج تغاير ما كان عليه الحال ايام محمد علي. فقد بدأ خلفاؤه الاستعانة بالمال الاجنبي، الذي صار تحدياً اخذ نفوذه يتغلغل في شتى نواحي الحياة المصرية. وعبرت مؤسسات الحكم عن القوى الداخلة في الصراع وقتئذٍ لينتهي الامر بانتصار عسكري اجنبي يتم به احتلال البلاد.

أما في تونس فقد بدأ التغيير المؤسسي من خلال محاولة نظام الحكم القائم والسياسيين والمفكرين المعبرين عنه باصلاح مؤسسات الحكم، في اطار النظام المحلي القائم، وفي اطار الدولة العثمانية. وكان المشروع الذي يعبر عنه التغيير لا يستهدف صالح الفئات الشعبية. ويتم بتمويل اجنبي ادى الى تغلغل نفوذ القوى الخارجية في الاقتصاد التونسي. ولهذا كان التحرك الشعبي واحداً من التحديات التي واجهت التغيير، وساهم المعبرون عن التراث في مقاومة التغيير ومواجهة الفكر الذي كان يعبر عنه ويسانده. الى ان تمكنت القوة المالية والعسكرية الاجنبية من احتلال البلاد.

٢٢ ـ وبعد، فإن دراسة التغيير المؤسسي في الوطن العربي لا تستقيم الا اذا بدأنا بدراسة التغييرات في التوجه الاساسي للجهد الشعبي، المعبر عن ارادته ومصلحته او المفروض عليه لمصلحة الغير. فالمؤسسات ـ ومؤسسة الحكم في مقدمتها ـ هي الافراز الطبيعي لهذا التوجه والادوات التي بها يحقق هدفه. ولا يمكن فهم النظام المؤسسي في مرحلة معينة الا بفهم توجهه او مشروعه الذي ينهض بتنفيذه. وحين نجد نظاماً يختلف عن آخر، فإن اساس الاختلاف العميق والحقيقي يكمن في تغاير التوجهات. كما ان اوجه التشابه بين النظم والمؤسسات تصبح اذا لم ندخل في الاعتبار المقارنة بين التوجهات.

واذا اخذنا حالة مصر، نجد انها عرفت توجهات متتابعة منذ اوائل القرن السادس عشر، جاء المشروع العثماني ثم الفرنسي، فمشروع محمد علي، ثم اسماعيل. ووفد المشروع البريطاني، ليصوغ الشعب المصري كثمرة لثورته عام **١٩١٩** مشروعاً وطنياً. ومع ثورة **١٩٥٢** تنضاف جوانب جديدة الى عناصر المشروع المصري الوطني السابق.

وقد تتبدى اوجه شبه او اختلاف بين مؤسسات هذا النظام او ذاك. ولكن هذه النظرة من زاوية النظام والمؤسسات ـ ونحن نكرر ـ لن تكون صحيحة الا بربط هذه بالاصل الذي صدرت عنه، والهدف الذي قامت لتحقيقه في كل مشروع. فمثلاً: المؤسسات ذات الطابع المصري التي ظهرت لأول مرة مع الحملة الفرنسية لا يمكن، استناداً الى طابعها هذا، القول بالتشابه بين نظام الحملة الفرنسية والنظم التالية التي اشركت المصريين تدريجياً في المؤسسات. ومن ناحية اخرى، فإن الاختلاف بين النظم والمؤسسات التي افرزتها ثورة **١٩١٩**، وتلك التي اقامتها ثورة **١٩٥٢**، لا ينفي وحدة التوجه في كلتا الثورتين فقد كانت كلتاهما تقاوم الاستعمار وتعمل لمصلحة مصر والوطن العربي.

٢٣ ـ وقد يحدث حين ينجح الشعب في استبعاد المشروع الوافد، ان يستبقي بعض المفاهيم والنظم التي جاء بها. والمثل هنا ايضاً تقدمه خبرة الشعب المصري مع الحملة الفرنسية، فليس

من شك في ان المؤسسات التي يتعين ان تقوم لخدمة المشروعات المصرية التالية لا بد من ان تكون مصرية. وليس مؤدى ان الحملة طبقت هذا المبدأ ان يستبعد بعد خروجها. بل ان التركيز على المؤسسات والنظم في مقاومة مشروع معادٍ قد يؤدي الى اغفال السبب الرئيسي لرفض المشروع الوافد. وهكذا نصل الى نتائج خداعة وضارة.

حين أراد ناداف صفران ان يعلل سبب انهيار نظام كل من محمد علي واسماعيل، قال ان ذلك يرجع الى انهما جاءا بنظام حديث مغاير للايديولوجية الثابتة للشعب المصري التي تكونت مع الفتح العثماني(٦٠). هذا التعليل يركز على المؤسسات والنظم. ويتجاهل اولاً ان فكراً جديداً بدأ المصريون يتقبلونه ـ كما عبر عن ذلك احتفاؤهم بشيخهم الطهطاوي اثناء حياته وبعد مماته ـ ولذلك فإن صفران لا يورد اي ذكر للعطار او للطهطاوي في كتابه، رغم قيامه بمسح شامل للحياة الفكرية في المرحلة التي يدرسها ابتداء من سنة ١٨٠٥. لأنه لو قدم هاتين الشخصيتين لتناقض مع المسلمة الاولى التي يبني عليها رأيه. ثم انه يتجاهل السبب الحقيقي وراء انهيار محمد علي واسماعيل: التكتل الاجنبي الذي كان يرى في نهضة مصر تهديداً لمصالحه وعقبة في طريق التوسع الرأسمالي الامبريالي. اضافة الى سوء الادارة الداخلية كما في عهد اسماعيل.

٢٤ ـ ان المواجهة بين التراث وتحديات العصر لا يمكن حلها على صعيد الفكر ولكن على ارض الواقع: من خلال المشروع الذي يجهد الشعب لاقامته. وهكذا نجد ان المهمة الاساسية للمجتمع، في كل مرحلة من تاريخه ان يحدد توجهاته الكبرى والرئيسية، وان يرفض المشروع الوافد الذي يكون هدفه تحقيق مصلحة الغير على حساب مصالح الشعب. والمشروع يجب ان يكون شاملاً يقدم التوجه الرئيسي للمجتمع وللفرد في مختلف نواحي الحياة، بحيث يقدم نظرة للانسان والكون، للماضي والحاضر والمستقبل، في العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية والعائلية، نظرة مترابطة منطقية مُقنِعة.

---

(٦٠) وليم سليمان قلادة، «الطهطاوي مستبعداً،» **الطليعة**، السنة ٨، العدد ٩ (ايلول/ سبتمبر ١٩٧٢).

تعقيب ١

د. علي الدين هلال (*)

جاء البحث المقدم الى ندوتنا هذه استمراراً لاهتمامات المؤلف العلمية السابقة، وليس مواجهة مباشرة لموضوع الدراسة الرئيسي وهو «التغير المؤسسي في الوطن العربي» وارتباط هذا التغير بقضيتي التراث والمعاصرة.

وصحيح انه قد وردت عدة ملاحظات وتأملات نفاذة حول الموضوع كأن يرد في سياق الدراسة «ومن ناحية اخرى ـ فإن مجيء الفكر والتنظيم الحديثين الى مصر مع غازٍ اجنبي اصاب حركة التجديد بما يشبه الفصام ـ ذلك ان منطق المواجهة الشاملة للمستعمر الوافد يتطلب ـ خاصة اثناء اشتداد المعركة ـ رفض كل ما يأتي به ولو كان مفيداً، وتوجيه النقد الى فكره وممارساته». وفي مقام آخر يقول «على انه من زاوية اخرى، فإن مقارنة بين ممارسة الحياة والحكم تحت سيطرة المماليك والعثمانيين وبينها في ظل النظم الحديثة التي سنها الفرنسيون ـ هذه المقارنة كانت تؤدي لدى الشيخ عبد الرحمن الجبرتي وغيره الى الاقرار بأفضلية هؤلاء وهذا هو الجانب الأخر للفصام». ورغم وجود مثل النظرات الثاقبة الا انها بقيت مبعثرة متناثرة في ثنايا الدراسة.

ان نقطة البدء في تحليل الموضوع تكمن في مراجعة سريعة للوضع المؤسسي الراهن في الوضع العربي والذي يمكن وصفه بالتردي المؤسسي وهو ما يتمثل في ثلاثة امور:

١ ـ ضعف المؤسسات السياسية وعدم استقرارها وسرعة تبدلها وتغيرها وأولوية الشخص على المؤسسة. فإذا كان جوهر اي ترتيب مؤسسي في المجال السياسي مثلاً هو وجود قواعد واجراءات تنظيمية تحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم ويفترض ان يتبعها الجميع، فإن مثل هذا الترتيب لا يتوفر في اغلب الاقطار العربية، فالاشكال التنظيمية والمؤسسية في اغلب الاحوال هي اداة في يد الحاكم يغيّر فيها، ويعدّل منها، ويضف اليها او يحذف وفقاً للمناسبة. فالواقع في اغلب

(*) استاذ في قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ـ القاهرة.

اقطارنا ان الزعيم او القائد فوق الدستور. الرئيس او الملك فوق القانون. والدولة فوق المواطن.

٢ ـ الازدواجية المؤسسية فالمجتمعات العربية كما تشهد ازدواجية في عالم الفكر وعالم القيم وعالم الاقتصاد، فإنها تشهدها ايضاً في عالم المؤسسات السياسية والاجتماعية. ففي مجال التعليم مثلاً، يوجد نظامان تعليميان: التعليم الديني والتعليم المدني، ورغم انهما قد وجدا معاً ـ ولا اقول تعايشا ـ لمدة تقارب قرناً من الزمان، فإنهما يتطوران وينموان بشكل متوازٍ مستقيم وكأنهما لا يلتقيان ابداً.

وهكذا فإن المؤسسات تعبر عن الازدواجية القائمة في البناء الاجتماعي من ناحية، وهي تكريس لها من ناحية اخرى.

٣ ـ ان شرعية المؤسسات الحديثة ما زالت موضع تساؤل لدى بعض القطاعات الاجتماعية والتيارات الفكرية، فمع ان النظرة السطحية تعطي الانطباع بأن المؤسسات الحديثة قد انتصرت الى غير رجعة، فمن غير المؤكد انها قد تغلغلت في البناء الاجتماعي واصبحت جزءاً من نسيجه القيمي والفكري.

وفصل القول ان المؤسسات السياسية الحديثة لم تحظ بعد بشرعية وقبول شعبيين في كثير من الحالات. بعبارة اخرى فإن هذه المؤسسات لا ينظر اليها المواطن باعتبارها معبرة عن مصالحه وعن القيم السائدة، او على الاقل غير مرتبطة بها، ومن ثم فإن علاقته بها تغدو علاقة شكلية رسمية قانونية وليست علاقة ولاء وانتماء.

لا يمكن ان نفهم جذور وأسباب هذا الوضع الا بدراسة خصوصية خبرة التجديد المؤسسي في بلادنا في سياقها التاريخي وكجزء من اشكالية التراث والمعاصرة.

في هذا الشأن يقال عادة إن مؤسسات المجتمع التقليدي في الوطن العربي ـ ونستخدم هنا كلمة التقليدي بمعنى تاريخي للدلالة على تلك الاوضاع التي وجدت قبل الاحتكاك المنظم والمكثف بأوروبا الحديثة ـ كانت قد دخلت في طريق مسدود، وفقدت القدرة على التجديد الذاتي والابداع. وان الاحتكاك بأفكار ومؤسسات الحضارة الصناعية الحديثة كان هو المفجّر الذي اشعل شرارة التجديد والتغيير في المجتمع، لذلك فإن المؤرخين المصريين مثلاً يتخذون من الحملة الفرنسية على مصر نقطة بدء العصر الحديث في التاريخ المصري.

هذا الرأي محل نظر. وهناك من يشير الى بدايات التجديد الفكري التي شهدها الازهر الشريف على يد الشيخ حسن العطار، وكذا الى التغيرات الاقتصادية التي حدثت في القرن الثامن عشر وبداية ظهور طبقة تجارية وهذا ما سمّاه بيتر غران بالاصول الاسلامية للرأسمالية المصرية.

وأياً كان الرأي فإن المجتمع التقليدي هذا اتسم بالتوازن الداخلي وبالاتساق بين مؤسسات ونظام قيمه وبنائه الاجتماعي. كان هناك الطوائف والحرف. وكان هناك الوالي والخليفة. وكان هناك ـ الاعيان والشيوخ والاشراف.

في هذا السياق تم التجديد المؤسسي الذي اتسم بخمس سمات:

١ ـ انه لا يمكن دراسته بمعزل عن التطورات التي كانت تحدث في الدولة العثمانية، فلا يمكن الفصل مثلاً بين تجربة محمد علي ومفهوم النظام الجديد الذي دشنه السلطان سليم الثالث في تسعينات القرن الثامن عشر؛ ولا يمكن الفصل بين التطور الدستوري في مصر او تونس ودستور مدحت باشا في سبعينات القرن نفسه.

٢ ـ ان هذا التجديد المؤسسي تم بقرار من اعلى بواسطة المستعمر وفي ظل الهيمنة الاستعمارية المباشرة في شكل احتلال عسكري وادارة اجنبية، او في شكل نفوذ اجنبي، وفي كل الحالات فإن هذا التجديد ارتبط بمزيد من التدخل في شؤون البلاد العربية.

٣ ـ ان هذا التجديد المؤسسي تم تنفيذاً لمشروع استعماري ولمصالح ولأهداف هذا المشروع وارتبط في مصر وتونس بتدهور اوضاعهما الاقتصادية وعجزهما عن سداد الديون.

٤ ـ ان هذا التجديد لم يرتبط بالنظام الفكري السائد في المجتمع ولم يحاول الذين ادخلوه ودافعوا عنه ان يعقدوا صلة بين هذه المؤسسات وذلك النظام، بل اعتقدوا في كثير من الاحيان ان هذا النظام عقبة امام التجديد الفكري والسياسي ينبغي تجاوزها او تجاهلها في احسن الاحوال.

٥ ـ إن هذه المؤسسات الحديثة لم تفرز ممارسات شبيهة بتلك التي شهدتها اوروبا من احترام لحقوق الانسان ومساواة امام القانون وغير ذلك من انجازات ديمقراطية.

وسوف نعرض فيما يلي لإشكالية التجديد المؤسسي من جانبين اولهما، التجديد المؤسسي كعملية مفروضة من الخارج، وثانيهما، التجديد المؤسسي كمجال للتعارض مع المفاهيم الدينية السائدة مع التركيز على حالة مصر.

اولاً: التجديد المؤسسي كعملية مفروضة من الخارج.

يمكن في هذا الصدد ايراد امثلة من مختلف مجالات المجتمع من تشريع وقضاء وسياسة. ففي حالة مصر لم يكن انشاء وزارة منفصلة عن شخص رئيس الدولة ـ وهو ما تم في عام ١٨٧٨ ـ انجازاً شعبياً او تحقيقاً لمطلب دستوري، وإنما تم بناء على رغبة الدول الاوروبية، وارتبط تاريخياً بتوقف مصر عن دفع اقساط الديون وفوائدها وفقاً لمرسوم الخديوي اسماعيل في ١٦ نيسان/ ابريل ١٨٧٦، وتكوين صندوق الدَيْن بناء على طلب فرنسا، وانشاء المجلس الاعلى للمالية وهو مجلس مختلط من عشرة اعضاء مناصفة بين المصريين والاجانب لمراقبة ميزانية الدولة، وعيّن ايطالي رئيساً له. في هذا السياق أصرت انكلترا وفرنسا على تشكيل مجلس نظّار (وزراء) لا يرأسه الخديوي، وبالفعل تشكلت اول نظارة في عام ١٨٧٨ ويشير اليها المؤرخون المصريون باسم الوزارة الاوروبية، فقد ضمت وزيرين اجنبيين احدهما انكليزي، للمالية، والآخر فرنسي، للاشغال. اما رئيس النظّار فكان نوبار باشا وهو من المسيحيين الارمن.

ومع ان انشاء النظارة كان باسم تحقيق مبدأ المسؤولية الوزارية فمن الجدير بالذكر ان وزير

المالية الانكليزي ريفرز ويلسون رفض استدعاء مجلس شورى النواب لمناقشته وطلب حضور لجنة من المجلس وهو ما تمّ. وهكذا فإن مفهوم المسؤولية الوزارية كان يعني في الحقيقة مسؤولية الوزارة ازاء القوى الاجنبية اذ انها لم تكن مسؤولة تجاه الخديوي او البرلمان.

في مجال القضاء كانت الامتيازات الاجنبية مجالاً للكثير من التجاوزات والمساوىء، وكان من شأنها خروج الاجانب فعلياً من دائرة اختصاص السلطة المصرية. وفي خمسينات القرن التاسع عشر عارضت الحكومة الانكليزية تطبيق لوائح البوليس المصرية على الرعايا البريطانيين؛ واعترضت حتى على ممارسة الحكومة المصرية لأي رقابة على تنظيم دخول الرعايا البريطانيين الى مصر.

هذه الصورة نجد مثيلتها في اغلب الاقطار العربية، الامر الذي جعل التجديد المؤسسي موضع رفض وادانة في عديد من الحالات ومحل شك وريبة في احسن الاحوال.

ثانياً: التجديد المؤسسي كمجال للتعارض مع المفاهيم الدينية السائدة. من الامور المسلم بها ان المؤسسات هي تعبيرات ثقافية وحضارية وليست مجرد قواعد واجراءات، وان مؤسسات مثل البرلمان والوزارة والنظام الدستوري تتطلب القبول بمجموعة من القيم والمفاهيم السياسية. فحق الانتخاب مثلاً، يفترض التسليم بعقلانية الانسان وقدرته على التميز والاختيار بين البدائل، ونظام الاحزاب السياسية يفترض القبول بمبدأ التعددية وحرية التعبير والتفكير والتسامح مع الآراء الاخرى ورفض التسليم بواحدية حل سياسي او اجتماعي ما. مثل هذه الافكار لم تكن - وما زالت - غير مقبولة من بعض التيارات الدينية في المجتمع العربي مثل الاخوان المسلمين.

وليس هنا مقام التحليل الشامل لموقف الاخوان المسلمين من المؤسسات الحديثة، ويكفي القول ان مواقفهم اختلفت وفقاً للظروف السياسية، وانهم في احيان اخرى قبلوا تعدد الاحزاب واعلنوا احترامهم للدستور. ولكن الامر الذي لا شك فيه ان كتاباتهم المعادية لهذه المؤسسات تركت تأثيرها لدى قطاعات من الشعب التي تصورت تناقضاً بين الاسلام والمؤسسات الحديثة.

من هذا العرض تتحدد لنا اشكالية التجديد المؤسسي في الابعاد التالية: فمن ناحية تم هذا التجديد في القرنين التاسع عشر والعشرين بايحاء من النماذج الغربية للتطور السياسي والاجتماعي. وانه تم في سياق هيمنة النفوذ الاجنبي على البلاد او بواسطة نخبة متغربنة. ومن ناحية ثانية فإن هذه المؤسسات الجديدة لم توطد اركانها بعد لأنها لم تطرح على المواطنين كجزء من الاطار الفكري والقيمي للمجتمع، ولأنها لم تثبت ذاتها كمؤسسات فاعلة في حياة المجتمع، واستمرت اداة في يد الحاكم محدودة القدرات والتأثير والفعالية.

ومن ناحية ثالثة فإن المؤسسات القديمة كانت قد دخلت في طريق مسدود وفقدت قدرتها على التجديد والتطوير ولم يعد كثير منها - كمؤسسات - قابل للاحياء نتيجة التغير في الاوضاع السياسية والاجتماعية والصناعية. ففي مجال السياسة مثلاً فإن تقاليد تلك المؤسسات لا تقدم

قنوات لمشاركة المواطن العادي ولا تقدم قواعد لممارسة تحديد سلطة الحاكم وعزله.

ولعل هذه مناسبة لإثارة قضيتين منهجيتين تتعلقان بهذا الموضوع:

اولاهما، انه من غير المجدي ان نبحث عن اصول لمفاهيم الحرية او الديمقراطية في التراث، فالامر المؤكد ان هذه المفاهيم ذات طابع انساني عالمي وان كل الثقافات والحضارات قد عرفتها على نحو او آخر. ولكن القضية هي في بناء المؤسسات التي تجسد هذه الافكار وتترجمها الى قواعد واجراءات وممارسات فعلية. بعبارة اخرى، إن الاسهام الحقيقي الذي قدمته المرحلة الحديثة من التطور الانساني في اطار موضوعنا هذا هو، **الاطر المؤسسية**. ففي مجال الحكم مثلا هناك الدستور، وقواعد خضوع الحاكم لارادة المواطنين، وتنظيم حدود السلطة العامة ازاء المواطن.

وثانيتهما، انه من غير المجدي ايضاً اعادة تفصيل التاريخ حسب اهوائنا ورغباتنا، مثل طرح سؤال: ماذا كان يمكن ان يحدث لو لم تكن الحملة الفرنسية؟ وربما يكون طرح مثل هذه الاسئلة مراناً عقلياً وذهنياً خلّاقاً بالنسبة للبعض، ولكن هذا المران يقع في دائرة خداع الذات اذا كانت الاجابة الوحيدة التي يقود اليها ان المجتمع كان سوف ينمو ويتطور ذاتياً ويحقق نهضته. ولنتذكر ان اغلب المجتمعات التي لم تحتك بالحضارة الحديثة لم تحقق نهضة او تجديداً يعتد به.

هكذا حالنا. مؤسسات قديمة عاجزة، او غير قادرة، على التجديد الذاتي. ومؤسسات جديدة مفروضة من اعلى غير مرتبطة بنمط القيم السائدة. ومن هنا الاشكالية المؤسسية التي تتمثل في ثلاثة ابعاد: بُعد مؤسسي يتمثل في الانقطاع التنظيمي وغياب الجذور والتقاليد بالنسبة للمؤسسات الجديدة وانفصالها عن التاريخ المؤسسي للمجتمع؛ وبعُد ثقافي قيمي يتحدد في انفصال هذه المؤسسات، او على الاقل عدم تعبيرها عن القيم الثقافية السائدة؛ وبُعد يتعلق بالأداء وبالفعالية وقصور هذه المؤسسات في تحقيق ما حققته في مجتمعاتها الاصلية.

تعقيب ٢

د. محمد بشوش (*)

١ ـ حول بعض العوامل المتحكمة في تأسيس المدرسة العصرية في الوطن العربي

هذه الورقة هي جملة من الفرضيات الاولية لفهم الظروف التاريخية والاجتماعية لنشأة الحدث المدرسي العصري على النمط الغربي في الوطن العربي، ولمتابعة دوره في تفكك او اعادة بناء المجتمعات ما قبل الرأسمالية بحكم تأثير الحدث الكولونيالي الاستعماري. وهي محاولة لرصد بعض الظواهر والتشوهات التي طبعت الاقطار العربية بفعل هذه المؤسسة، وربما الكشف عن بعض الآليات التي تدخل في ديناميكية المدرسة العصرية في تفاعلها مع المجتمع العربي المعاصر والحديث، وخاصة في بعض الجوانب المتعلقة بالتأهيل والاعداد للقوى المنتجة والاطر العليا في عصر الامبريالية والشركات المتعددة الجنسيات.

ويمكن الانطلاق ـ كما فعلت فاني كلونا Fanny Colonna بالنسبة لنظام التعليم في الجزائر في عهد الاستعمار ـ من الفرضية التي ترى ان المدرسة العصرية، الى جانب عوامل اخرى، تلعب دوراً اساسياً في انتقال المجتمعات من مجموعات اولية مهيكلة تاريخياً وثقافياً في شكل مجموعات مفردة individualisés الى مجتمع من نوع عصري ذي هيكلة طبقية وله دولة مركزية موحدة.

كما انها بهذا الاعتبار اصبحت عنصراً اكثر فأكثر فعالية في الاستراتيجية الاجتماعية، اي اخذت تعوض تدريجياً ثم نهائياً التقنيات الاخرى من الحراك الاجتماعي[1].

(*) استاذ مساعد في مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية في تونس ـ تونس.

(١) Fanny Colonna, «La système d'enseignement de l'Algérie coloniale,» en: *Revue tunisienne des sciences sociales*, nos. 36-39 (1974), p. 175.

فبعد ان كانت البنية الاجتماعية داخل الاقطار العربية الزراعية والرعوية ذات تراتبية ثنائية تتمحور بشكل عام حول قطبي المدينة والريف. وداخل كل قطب هناك تراتبية اخرى تبدأ بالسلطان وحاشيته وتنتهي الى التجار والحرفيين و«العامة» مروراً بالموظفين السامين ورجال العلم والدين، وفي الريف «الارستقراطية» الفلاحية والاعيان والمشايخ واهل الزوايا والدين والفلاحين الصغار والهامشيين وغيرهم. مع سيطرة المدنية،عرفت هذه البنية مع الاستعمار وبداية انخراط المجتمعات ما قبل الرأسمالية في السوق العالمية والاقتصاد الرأسمالي تشكلاً جديداً في توزع القوى والفئات الاجتماعية المحلية[٢].

فالحدث الكولونيالي كتعبير عن الهيمنة الغربية هو اذن عامل مهم في اعادة البنية الاجتماعية والثقافية للاقطار العربية، وهو بذلك علامة على بداية انتهاء عالم قديم وولادة عالم جديد. ذلك انه بدخول الشركات والاستثمارات الرأسمالية، وبروز الاحتكارات المسيطرة على المواد الاولية والسلع، والمتحكمة في الاسواق المحلية والخارجية بدأت الفئات والمجموعات التقليدية المسيطرة تفقد قاعدتها المادية وتعيش الاختناق او بداية «التفكك».

هناك بطبيعة الحال محاولات للتكيف مع العالم الجديد، او ما سمي ببداية النهضة مع اول احتكاك او صدام غير متكافىء ودموي مباشر بالغرب مع الحملة النابليونية وما عقبها من اصلاحات سواء في عصر محمد علي (بناء الدولة العصرية والجيش) الذي اهتم بالمدارس العصرية (مدرسة الهندسة بالقلعة ثم مدرسة بولاق، ١٨١٦)[٣]، او في عهد المشير احمد باشا باي (مدرسة باردو الحربية، ١٨٤٠) وخلفه الصادق باي (المدرسة الصادقية، ١٨٧٥).

تلك الاصلاحات التي شملت الصناعة (الحربية بالاساس) والزراعة والتعليم وغيرها، والتي حاولت الاقتداء بالنموذج الغربي، وفي احيان كثيرة الاستعانة بالكوادر والاطارات الاجنبية، لم تقف، بالرغم من اهميتها، في وجه حركة التاريخ.

لقد اخذ الاستعمار يحطم البنية الاقتصادية (من اقتصاد الكفاف والاكتفاء الذاتي الى الاقتصاد السلعي التصديري والتوريدي) والبنية الاجتماعية (بداية تفكك الارستقراطية التقليدية العقارية والتجارية والعلمية الحضرية، وظهور عناصر جديدة من الوسطاء المحظوظين عن طريق الوظائف والخطط العمومية او الصناعية فيما بعد). واخيراً البنية الثقافية، بإقحام الثقافة الغربية المتقدمة والمسيطرة على القطاعات العصرية والحيوية. وهكذا اصبحت هذه الثقافة المفروضة لا المعروضة ليست فقط عنوان التحضر والحداثة والمدنية، بل واهم من ذلك مفتاح النجاح والارتقاء الاجتماعي. ولعل اللجوء الى دراسات تستلهم الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ـ وهي تعوزنا حاليا ـ يبين كيف انه، رغم التعدد والتعايش الظاهري بين المؤسسات التعليمية «التقليدية» والمزدوجة والعصرية، هناك آليات تكشف عن استراتيجيات الاستعمار في الفرض

---

(٢) المصدر نفسه.

(٣) للاطلاع المستفيض انظر: علية علي فرج، **التعليم في مصر بين الجهود الاهلية والحكومية: دراسة في تاريخ التعليم**(الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٩).

الرمزي والصراع من اجل اقرار المشروعية والتأسيس للثقافة الغربية في المجتمعات المهيمن عليها.

هناك طبعاً، وككل صراع، محاولات المقاومة لكسب الرهان، اي الحفاظ على الشخصية والهوية الثقافية من طرف المجتمع المحلي عن طريق المؤسسات التربوية الاصلية كالازهر وجامع الزيتونة والقرويين التي لعبت دور صمام الامان والدرع للتصدي لمحاولات المسخ والذوبان مع بقائها شيئاً ما سجينة التراث الكلاسيكي لعصور الانحطاط. وهناك ايضاً نشأة المؤسسات والاحزاب والجمعيات والنوادي الثقافية على طول الساحة العربية، وهي بحاجة لمزيد من التحليل في هذا الاتجاه. لكن الدراسة المتأنية لأسباب وعوامل تغلغل هذه الثقافة الغربية، تكشف في نهاية التحليل عن قوة ودقة الاستعمار في التحكم التدريجي في السوق الثقافية، وبالتبعية في المكانة والموقع الاجتماعي للافراد والجماعات وفي غرس القيم الرمزية التي تمنح اصحابها صفة المعاصرة، وتمكنهم من قنوات الارتقاء الاجتماعي.

اكثر من ذلك، فحتى الارستقراطية التقليدية، نظراً للاختناق والانسداد في افقها الاجتماعي الآنف الذكر، لم تجد بداً من إحداث التحولات اللازمة للتكيف مع الوضعية الجديدة، وذلك بارسال ابنائها الى المدارس العصرية على الشكل الغربي(٤) او المزدوجة بالداخل، وكذلك بالخارج حتى يتسنى لها استرداد نصيب وافر مما فقدته من سيطرة اقتصادية واجتماعية بعد ان وقع احتواؤها سياسياً(٥).

وتجدر الاشارة هنا الى الاستفادة المتباينة من المدرسة العصرية لدى مختلف الاوساط الاجتماعية. فالمدن الساحلية كانت بالأساس المحطات الرئيسية لتغلغل المدرسة العصرية نظراً للدور الاقتصادي والثقافي الذي تلعبه في استراتيجية الاستعمار، ولما توفر فيها من بنية تحتية ومنشآت وتجهيزات ثقافية. وحتى بعض المناطق الجبلية والداخلية التي عرفت مبكراً المدرسة العصرية فإنها في اغلب الحالات كانت داخلة في اللعبة السياسية للاستعمار الذي حاول ـ الى جانب تكوين اطارات وسطى للتعامل مع السكان ـ جلب بعض الاقليات لاحداث شرخ داخل التكتل والمقاومة الداخلية كما هو الشأن في منطقة القبائل الكبرى (تيزي اوزو) في الجزائر او جبال الاطلس المتوسط في المغرب (مدرسة ازرو بالاساس). بالاضافة طبعاً الى كون تلك المناطق قد عرفت ضروباً من الازمات الاقتصادية وعمليات التغيّر جعلتها تحافظ على نوع من التجدد والابتكار بالمراهنة على التربية والتعليم العصري كما هو الشأن بالنسبة للساحل التونسي الذي افرز النخبة العصرية التي قادت حركة التحرير الوطني.

ومما زاد في تركيز المدرسة العصرية ارادة الاستعمار خاصة الفرنسي في جعل المدرسة

---

(٤) وان كانت في البداية مقصورة على الاوروبيين وبعض الاقليات المسيحية واليهودية وغيرها.

(٥) انظر الدراسة المهمة للباحث نور الدين صريب عن المدرسة الصادقية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر: N. Sraieb, «Enseignement et stratification social en Tunisie: l'exemple sadikien,» en: *Les classes moyennes au Maghreb*, Cahiers du C.R.E.S.M., no. 11 (Paris: C.R.S.M., 1980).

العصرية مدرسة كليانية تمدنية وان حاول المعمرون تقليص هذا الدور بادخال المدرسة المهنية.

عند هذا الحد من التحليل يمكن استخلاص نتيجة مهمة ذات وجهين: كان هدف الاستعمار من ادخال المدرسة العصرية تحطيم البنية التقليدية للمجتمعات المحلية وفرض ثقافته كرديف لتركيز هيمنته الاقتصادية. لكن الوجه الآخر من العملة هو، الى جانب مقاومة السكان المحليين لتلك الهيمنة بتدعيم التعليم الاهلي واحياء الثقافة الوطنية، تبني الفئات المتوسطة والعليا في البداية لهذه المدرسة كاستراتيجية اجتماعية ثم سياسية لفرض الوجود والتحرر.

٢ ـ المدرسة العصرية عامل تمايز اجتماعي وتباين ثقافي

قبل الحديث عن التشوهات الاجتماعية والثقافية في الوطن العربي الناجمة عن تركيز المدرسة العصرية في مرحلة ما بعد الاستعمار المباشر، ينبغي التساؤل عن الاسباب المحكمة في تكريس هذه المؤسسة التربوية غداة الاستقلال «السياسي» للاقطار العربية: هل التكوين الغربي الذي تلقته النخب السياسية والثقافية التي قادت حركة التحرير الوطني هو المسؤول عن اقرار وتدعيم المدرسة العصرية على النمط الغربي في مختلف البلدان العربية، كما يبدو من بعض التحاليل السياسية الضيقة؟ ام ينبغي تجاوز اشكالية النخب وتصوراتها الايديولوجية المفروضة على المجتمع باعتبارها ترى في المدرسة العصرية مسلكاً اميناً لبلوغ مملكة المعاصرة والتحديث ونشر العلم ونقل الثقافة الغربية والاطلاع على الفكر وتجارب الامم المتقدمة، الى الشروط الاجتماعية والثقافية والعوامل الاقتصادية المحددة لمثل هذا التطور التربوي؟

لا شك ان رغبة النخب في السيطرة على بقية الفئات والشرائح الاجتماعية وخاصة القوى «التقليدية»، ونفورها من كل ما يشتم منه «سلفية» و«تحجر» يعدان من العوامل المسؤولة عن تدعيم المؤسسة التربوية العصرية كجهاز ايديولوجي لتركيز الدولة الوطنية، لكن ذلك لا يمنع من اعتبار هذه المؤسسة وسيلة لاعادة انتاج وتوسيع القاعدة الاجتماعية للنخب السياسية والثقافية بما يضمن بقاءها واستمرار هيمنتها السياسية والثقافية.

كما ان ارادة التحكم في وسائل الانتاج التي يضمنها الزاد الثقافي الغربي قد يكون من بين العوامل المؤثرة في تركيز المدرسة العصرية. وبصفة اكثر شمولاً، الا تعتبر المدرسة العصرية كنظام تعليمي خطّط له المستعمر ليخدم اهدافه الاقتصادية والسياسية والثقافية (خاصة في المغرب العربي) وتبنته النخب السياسية والثقافية، علامة على تحول البنى الاجتماعية والثقافية وتغير الهياكل الاقتصادية المحلية بما يتماشى والهيمنة الامبريالية، وعلى انخراط المجتمع العربي تدريجياً في السوق العالمية وفي التقسيم اللامتكافىء للعمل والعلم والتكنولوجيا.

نظراً لقلة الدراسات في الوطن العربي التي تثير مثل هذه الاشكاليات، فإنه من المفيد فتح المنافذ لاثارة هذه القضايا وازاحة اللثام عن مشاكل النظم التربوية العربية في عصر الامبريالية والشركات المتعددة الجنسيات والمخترقة للمجتمعات.

أ ـ المدرسة العصرية كعامل محدد لاعادة انتاج الطبقــات الاجتماعيــة والفوارق الجهوية

لئن لعبت المؤسسة التربوية الرسمية في الاقطار العربية غداة الاستقلال دوراً حاسماً في الحراك والأرتقاء الاجتماعي نتيجة لضغوطات وحاجيات ظرفية (قلة الكوادر، توسيع قواعد النخب. . . انتشار الامية. . الخ) ولمحددات اقتصادية وسياسية (الاسراع في تسيير دواليب الادارة والاقتصاد، الاستجابة للطلب الاجتماعي للتربية. . .)، فإنها سرعان ما تراجعت عن الديمقراطية النسبية للتعليم، واصبحت بالتالي موطن رهان وصراع غير متكافىء بين مختلف الفئات والطبقات الاجتماعية. انها بحكم ما يسمى بالعامل الاجتماعي الجغرافي اصبحت جهازاً رهيباً للانتقاء والاصطفاء بحيث لا ينجح في تخطي الحواجز وبلوغ اعلى المستويات العلمية وانبل الاختصاصات إلاّ من كان متحدراً من الاوساط المرفهة والمناطق المحظوظة اقتصادياً وثقافياً. فذلك الرصيد الاجتماعي والثقافي المتوفر اصلاً لدى ابناء الجهات والطبقات المحظوظة هو ـ كما بينته بعض التحقيقات الميدانية المحدودة والنادرة[٦] المسؤول عن اعادة انتاج الطبقات الاجتماعية المهيمنة او المهيمن عليها اقتصادياً وسياسياً وثقافياً. تكفي الاشارة حسب ما ذكره منجي بو سنينة ان ابناء الاطر والفئات العليا الذين يمثلون نسبة محدودة من جمهور المتحصلين على البكالوريا يمثلون ٢٤,٧ بالمائة من الطلبة الموجهين للعلوم الطبية، ولا يتجاوزون في العلوم الاجتماعية والانسانية ٧,٧ بالمائة، بينما يشكل ابناء العمال، وهم ٣٨,٥ بالمائة من البكالوريا، ٤٢ بالمائة على التوالي في هذين القطاعين في حين لا تتجاوز نسبتهم في العلوم الطبية ٢٠,٨ بالمائة. وحتى المتحصلين على الدبلوم نفسه فإن مصيرهم المهني ليس متجانساً نظراً للرأسمال الاعلامي والعلائقي ولمسالك العبور المتوفرة لابناء الطبقات المحظوظة.

ب ـ المدرسة العصرية لا تؤهل بما فيه الكفاية اطارات منتجة

ان المدرسة العصرية بحكم اتباعها لنمط تربوي غربي مُسقَط على الواقع الاجتماعي بدون تأهيل، لا تعد كوادر متمرسة على مباشرة الواقع والتحكم في المشاكل، بل مقطوعة عن واقعها، بعيدة عن العمال والفلاحين[٧]، فما هو المدلول الاجتماعي للابقاء على التكوين

---

(٦) بالنسبة لتونس انظر: بلقاسم بن سالم والحبيب عمار، «اثر الوضع الاقتصادي والاجتماعي للعائلة في التحاق التلاميذ بالتعليم الثانوي،» **المجلة العربية للبحوث التربوية**، العدد ٨ (تموز/ يوليو ١٩٨١)، ص ١٩٢ وما بعدها. وبالنسبة للبنان، انظر: عدنان امين، «الاصطفاء المدرسي، اعادة الانتاج والحركة الاجتماعية،» **المجلة العربية للبحوث التربوية**، السنة ٣، العدد ٢ (تموز/ يوليو ١٩٨٣)، ص ٤١ ـ ٥٥، و

Mongi Bousnina, «Les disparités régionales des l'accés des jeunes aux differents niveaux du système scolaire,» en: *Jeunesse et changement social,* Cahier du C.E.R.E.S, série sociologique, no. 10 (Tunis: Université de Tunis, 1984), pp. 163-184.

(٧) لمزيد من التفصيل، انظر: حامد عمار، «حول التعليم العالي العربي والتنمية،» **المستقبل العربي**، السنة ٥، العدد ٤٠ (حزيران/ يونيو ١٩٨٢)، ص ١١٩ ـ ١٣٨. وخاصة للدراسة الاقتصادية المستفيضة لجامعة الجزائر =

النظري من منظار التقسيم الفني للعمل؟ هل ان الاعداد والتأهيل الاكاديمي القائم على الفصل بين النظرية والتطبيق، بين المعرفة والعمل وبين المؤسسة والمجتمع يعد كوادر قادرة على التحكم في الطبيعة وحل المشاكل البشرية والتقنية؟ ام يعد بالاساس كوادر واطارات مقطوعة في وسطها الطبيعي والبشري بحيث يصبح الدبلوم الوسيلة المثلى لاحتلال مواقع محترمة في التوزيع التراتبي للقوى العاملة بقطع النظر عن محتواه ونوعيته ودرجة فاعليته في الواقع الاجتماعي؟

اخطر من ذلك فإن المؤهلين في ميادين واختصاصات معينة سرعان ما يتحول العديد منهم بعد التخرج من تقنيين او مهندسين صناعيين او فلاحين منتجين الى كوادر ادارية لا تشغل وظائف اعدت لها، بل تلتحق هذه الكوادر الى الفئات المهيمنة على مركز السلطة والمواقع الحساسة في الاقتصاد لدرجة انها اصبحت تشكل طبقة او فئة من البيروقراطيين والتكنوقراطيين بدون التحكم في التكنولوجيا، هذه الفئة التي صار العديد منها يلعب دور الوسيط بين الشركات الاجنبية والمجتمع المحلي في نقل الصناعة والتكنولوجيا.

٣ ـ المدرسة العصرية على النمط الغربي ـ حلقة في اعادة هيكلية الخريجين وتوزيعهم بما يضمن استمرار منطق التبعية للغرب

لقد تبين لنا مما سبق ان هذه المؤسسة التربوية صيغت على النمط الغربي وتركزت واستمرت نتيجة لعوامل اجتماعية وثقافية داخلية وخارجية، كما انها، نتيجة لبنيتها الداخلية ولأشكال تمفصلها بالمجتمعات المحلية، اصبحت اداة لاعادة انتاج وتوزيع الفئات والطبقات الاجتماعية بشكل غير متكافىء ولفائدة القوى الاجتماعية المحظوظة؛ كما انها لا تعد بما فيه الكفاية اطراً وقوى اجتماعية منتجة ومندمجة في محيطها الطبيعي والبشري. وكانت النتيجة الحتمية ظهور بعض التشوهات والمظاهر الشاذة داخل القوى المنتجة في صلب المجتمع العربي، وخاصة في عصر الامبريالية والشركات المتعددة الجنسيات. فتحولت الكوادر المختصة الى اداريين وبيروقراطيين وتكنوقراطيين بفعل التبعية الاقتصادية والتكنولوجية للغرب، وذلك بحكم عدم تحكم تلك الكوادر والمجتمعات التي تنتمي اليها في مختلف الحلقات للصناعة العصرية والتكنولوجية الحديثة او في مسالك تسويقها وترويجها. فانتقلت هذه الفئة شيئاً فشيئاً الى قوى مهيمنة تستمد نفوذها وشرعيتها من التكوين العصري الذي تحصلت عليه، ومن الدور الجديد الذي انيط بها كوسيط ليس له مشروع تنموي حضاري، بل من دوره انجاز المشاريع التي تخططها الدول المهيمنة على العالم.

لكن ما يهمنا كشفه هو تعرية الخطاب السياسي المنادي بهذه «الاسطورة الجديدة»

= ودورها في اعداد الكوادر المنتجة الى الحد الذي جعل المؤلفين في شبه عنوان: يطلقون عليها تكنوقراطية بدون تكنولوجيا. انظر:

Dominique Glasman et Jean Kremer, *Essai sur l'université et les cadres en Algérie.* Les cahiers du C.R.E.S.M., no. 8 (Paris: C.R.E.S.M., 1978).

المسماة «تدعيم العلوم العصرية والتكنولوجية والتكوين المهني» في مدارسنا. ففي ضوء اشكالية المعاصرة في عصر الامبريالية والتبعية للغرب تصبح هذه الدعوة مجرد شعارات تبريرية بالمقارنة بما يجري في الواقع العياني، ان كل شيء اسمه تكنولوجيا او نقل تكنولوجيا يتم التخطيط له في مجمل مراحله تقريباً خارج الارادة السياسية او السياسات الانمائية للاقطار العربية، بل في كثير من الاحيان تكيّف هذه السياسات وفق الشروط والظروف التي تراها الشركات والقوى المهيمنة مناسبة لمصالحها. للتدليل على ذلك تكفي الاشارة - في الموضوع الذي يهمنا - الى الآليات المزدوجة في اعداد الكوادر وتأهيل العمال المختصين. فهناك ما يمكن تسميته تجاوزاً «تعريب» التأهيل للقوى العاملة ذات المهارات الدنيا او المتوسطة، و«تغريب» الاعداد والتدريب للاطر او الكوادر الفنية العليا، يعني ذلك اننا ازاء ظاهرة تقاسم الادوار. فالتكوين المهني للعمال المختصين وذوي المهارات المتوسطة يصبح عادة من مشمولات الاقطار العربية. اما الكوادر الفنية العليا والمرتبطة بالقطاعات العصرية التي تسيطر على مصيرها الشركات المتعددة الجنسيات فإن اعدادها للسهر على تسيير المجمعات الصناعية والتكنولوجية يصبح من ضمن البنود الرئيسية في العقود، وربما اهم في بعض الاحيان من التكاليف والاسعار في اختيار الزبائن(٨) وهكذا تفقد الدولة - الامة كثيراً من ارادتها ومشمولاتها بالتدخلات المباشرة في سياستها الانمائية وفي خططها التربوية، ويصبح من مهامها ايجاد الشغل بأي ثمن للخريجين على حساب التحكم في قراراتها ومخططاتها الانمائية. فلا ينبغي اذن الخلط بين التعريب النسبي لتأهيل القوى العاملة ذات المهارات المتوسطة وبين عمليات الانتاج الوطني للكوادر والتي ستشغل خططاً عليا في الاقتصاد او التي ستوكل اليها مهام التحكم في العلم والتكنولوجيا. واذا لم يقع هذا التمييز، فإننا لا نبقي فقط على التبعية، بل وكذلك سندعم الفوارق الاجتماعية والاقتصادية بين تلك الكوادر وبقية الشرائح الاجتماعية الاخرى، وسنعمل على خلق فجوة بين اقلية «معاصرة» في نمط عيشها وتطلعاتها نحو الغرب، وفي شبه قطيعة مع مجتمعاتها، وبين اغلبية «متأصلة» في خصاصتها وحرمانها، وربما منطوية على بعض قيمها وتقاليدها «المنغلقة». هذا بعض ما يحدث داخل مجمل الاقطار العربية، اما في الخارج فهناك على الاقل ثلاث ظواهر تعد امتداد للمضاعفات السلبية للمدرسة العصرية كما ورثناها:

أ - البعثات، خاصة نحو الغرب

ألا يدل استمرار المدارس العليا والجامعات الغربية كمركز جذب للطلاب وخاصة في بعض الاختصاصات الموجودة في المؤسسات التربوية والجامعات العربية عن تركيز التبعية من

---

(٨) هناك دراسات وتقارير عديدة عن تدخلات الدول الغربية من خلال الشركات المتعددة الجنسيات والمؤسسات الخاصة التابعة لها في النظم التربوية ببلدان العالم الثالث وخاصة افريقيا السوداء والبلاد العربية. انظر البيليوغرافيا النقدية لليونسكو: *Sociétés transnationales et systèmes éducatifs: une bibliographie annotée et critique élaborée par A. Cartapanis, W. Experton et J. L. Fuguet*, Rapports (Paris: UNESCO, 1977), pp. 34-35.

جهة، ثم عن احدى الوسائل التي تعتمدها الفئات السائدة لتدعيم مراكزها؟ فمن يستفيد من تلك البعثات والدراسات؟ وفي اي الاختصاصات؟ مع حرصنا الشديد على التثبت، فإنه يمكن تقديم الفرضية التي ترى ان مواصلة الدراسة في الخارج هو في نهاية التحليل تعبير عن استراتيجيات التكيف الجديدة التي تتبعها الطبقات المحظوظة للانتفاع بالاختصاصات الحديثة ومواصلة غزو المراكز الحساسة في الاقتصاد الوطني.

ب ـ امتناع المتخرجين عن العودة

لماذا يستمر هذا النزيف للقوى الشابة التي بذل من اجل تكوينها الجهد والمال ليجني غيرنا ثمارها؟ فظاهرة الامتناع عن العودة الى الوطن من طرف الطلاب العرب جديرة بالدراسة وايجاد الحلول العملية العاجلة؛ فمن المفجع حقاً ان تفقد بلداننا النامية هذه الثروة البشرية، وان تعيش بعض الاقطار العربية التي تسلك سياسة اعارة للمدرسين كمصر اهداراً قدّر بالفي خريج يعملون في الغرب، اي ما يعادل ١٠ بالمائة من هيئة التدريس!

النتيجة اذن، ليس هناك اي شيء حيادي، وان المعاصرة لها تبعاتها وضريبتها، فحتى المنح العلمية على ذمة الجامعيين العرب (طلبة، هيئة تدريس، باحثين) في ميادين مضبوطة مسبقاً، جديرة بالدراسة والتفاوض والتدقيق.

ج ـ ظاهرة هجرة الادمغة

يُعاني مختلف الاقطار العربية من هذه الظاهرة لأنه لم يجد السبل الكفيلة باستبقاء الكفاءات العربية وتوظيفها في التنمية والبناء الجديد للمجتمع. ما هي العوامل والدوافع التي تجعل اكثر من ٩٠ بالمائة من المهاجرين هم من اصحاب الكفاءات العالية(٩)؟ وما هو نصيب المدرسة العصرية في تكوين عقلية تربوية متطلعة نحو الغرب وغير متأصلة في فكرها وارتباطها بالمجتمع العربي وثقافته؟ ثم اخيراً، الى اي حد يمكن اعتبار المدرسة العصرية في الداخل وفي الخارج اداة لغرس قيم واخلاق رجال الاعمال على حساب الهوية الثقافية، وكذلك لإعداد رصيد من الطاقات البشرية تغذّيه في الحقل الثقافي المرتبط بقيم الاستهلاك الغربية، وتستورد منه المجتمعات الغربية ـ كلما دعت الحاجة ـ ارفع الخبرات بأيسر السبل واخف التكاليف، وذلك في رأينا قمة ما سميناه باعادة هيكلة الخريجين والكفاءات العليا بما يضمن استمرار منطق التبعية اعتماداً على آليات تمس مختلف الابعاد وتطال اعمق ما في الكيان والتفكير والهوية الثقافية.

خلاصة وامتداد

ايجازاً، يتراءى لنا من كل ما سبق ضرورة اعادة النظر في المؤسسة التربوية العصرية سواء في هيكلتها او في مضامينها وطرقها ووسائلها في ضوء اشكالية الاصالة والمعاصرة خاصة في

---

(٩) معهد الانماء العربي، **الانماء التربوي**، الدراسات التربوية، ١ (بيروت: المعهد، ١٩٧٨)، ص ٢٢٥.

مستوى تأهيل واعداد الكوادر المتوسطة والعليا بما يضمن للوطن العربي التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الشاملة.

وقد ركّزنا في هذا التعقيب على المشاكل والمعضلات والتحديات التي تواجه المدرسة العصرية تاركين عمداً الجوانب الايجابية والمنجزات المضيئة. كما اننا حصرنا الموضوع، لضيق المجال، في الوظيفة التقنية والمهنية للمؤسسة التربوية بحيث لم نتعمق في الوظيفة الثقافية.

فالازدواجية الثقافية ومشاكل الاستلاب الثقافي وتذبذب الهوية وقضية اللغة القومية جديرة هي ايضاً بالاهتمام والمتابعة. كما ان التبعية العلمية والانتاج العلمي والاستهلاك الثقافي ومشكل التفاعل مع الجامعات الغربية بحاجة الى التحليل ورسم آفاق التطور لإنجاز الانماء والتحرر الثقافي[(١٠)].

لكن ما يثير اهتمامنا، بعد هذا العرض، من الناحية العلمية والمعرفية هو المشكل المنهجي التالي: اذا اعتبرنا النظام (او النظم) التربوي العربي كنسق فرعي من بقية الانساق الاجتماعية الاخرى (الاقتصادية، السياسية، الثقافية... الخ) في تفاعل معها، ما هي اشكال التفاعل تلك وانماط التمفصل بينها جميعاً؟

هل ان انماط التفاعل والتمفصل تختلف بحسب مراحل التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في كل قطر عربي؟ ام ان الاتجاهات الكبرى لنظم التعليم العربية، وان اختلفت من حيث الدرجة ومرحلة التطور، تصب عموماً في اتجاه واحد يشكل على المستوى النظري نسقاً متكاملاً تتحكم فيه قوانين وآليات تحدد سيره وصيرورته التاريخية؟

تطبيقياً واجرائياً يمكن التساؤل: هل ان ظروف نشأة المدرسة العصرية في الاقطار العربية كامتداد وتحت تأثير المدرسة الغربية[(١١)]، قد أثرت على سيرها وتوجهاتها الكبرى رغم محاولات التكيف والتوطين الداخلي؟ أليس اندراج الوطن العربي في الاقتصاد العالمي والتقسيم اللامتكافىء للعمل والعلم والتكنولوجيا هو من جملة العوامل المسؤولة على تأرجح الفكر النهضوي والفكر التربوي بين الاصالة والمعاصرة، بحيث بقيت المؤسسة التربوية بين الاستقلالية والتبعية دون اقتراح انماط تربوية متحررة ومستجيبة للحاجيات الاجتماعية الخصوصية؟ وبصفة اشمل واعم، هل ان التبعية الاقتصادية التي تعاني منها البلدان العربية كبقية العالم الثالث، والتي افرزت في مستوى البنى الاجتماعية تشكيلة محلية تسمى بالبرجوازية التابعة، اي من وظيفتها انجاز مشاريع النظام الرأسمالي العالمي، قد شملت اشكالاً اخرى من

---

(١٠) نحيل هنا على تحليلنا الموجز لهذه الجوانب في دراستنا عن الجامعة التونسية: محمد بشوش، **محاولة سوسيو - تربوية وثقافية لدراسة الظاهرة الجامعية بالوطن العربي: دراسة حالة: وظائف الجامعة التونسية** (تونس: مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٣)، ص ٣٢.

(١١) نحن نعلم ان المدرسة العصرية الغربية اللائيكية (خاصة مدرسة جول فيري Jule Ferry بفرنسا) اتخذتها البرجوازية الصاعدة بأوروبا كأداة لفرض هيمنتها اقتصاديا وثقافيا على بقية الطبقات الاجتماعية، واحد الركائز الاساسية في اعادة انتاج وتدعيم قاعدتها الاجتماعية.

التبعية داخـل الحقل الثقافي (خصوصاً معاهد التعليم والجامعات)؟ وبالتالي هل تلعب تلك المؤسسات دور المحطات المحلية لإبقاء التبعية واعادة انتاج قوانينها في ضوء السياسات الحالية للاقـطار العـربية، سواء في مستوى تكوين الاطارات وتأهيل الكفاءات او على صعيد الانتاج والاستهلاك العلمي والثقافي؟

رغم يقيننـا بأن الجزم والتعميم في مثل هذه المسألة يتطلبان دراسات وبحوثاً اساسية ـ تعوزنا حالياً ـ فإنه يمكن الانطلاق، كما فعلنا في هذه الورقة، من بعض الملاحظات والحالات المـدروسة كفرضية عمل، في ضوئها يقع التحليل والاستنتاج للتعميم الذي يبقى دائماً غير مكتمل وغير نهائي.

تعقيب ٣

د. عبد القادر الزغل(*)

أعددت هذا التعقيب في اطار النقاش المطروح على المشاركين في ندوة «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي» والتي صيغ محورها هذا في مخطط ابحاث الندوة ضمن اشكالية الاصالة والمعاصرة فاعتبرت من «بين القضايا المحورية التي شغلت وما زالت تشغل الفكر العربي الحديث».

وانطلاقاً من هذه الاشكالية وقع التساؤل حول الحلول الممكنة لتجاوز التخلّف في الوطن العربي.

- باحتذاء النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة وغيرها احتذاءً كاملاً.
- احياء التراث العربي باعتباره يصلح كنموذج حضاري للتنمية والتحديث.
- محاولة التوفيق بين النموذج الغربي والتراث.

وأود ان اوضح بادىء ذي بدء ان موضوع الندوة «التراث وتحديات العصر» قابل للمعالجة لأنه يضع في معادلة واحدة مفهومين يمكن تحديدهما، خاصة اذا قصدنا بعبارة «التراث» التراث الثقافي. في حين ان اشكالية الاصالة والمعاصرة تقوم على مفهومين غامضين وفي الآن ذاته يقيدان الباحث في الايديولوجيا التي تبدو اليوم مهيمنة على الفكر العربي المعاصر. وهذه الايديولوجيا التي تقودنا الى الاعتقاد بوجود اختيارات ثلاثة واضحة كما ذكر سابقاً، تحجب عنّا الواقع وتمنعنا من فهم المسار التاريخي المعقد، كما انها توجهنا الى مضمون خاطىء لمفهوم التراث.

توحي كلمة الاصالة بأن التراث لا يعدو ان يكون رصيداً معرفياً وقيمياً قارّاً ومتناسقاً ومستقلاً بذاته، وايجابياً بالضرورة.

(*) استاذ باحث في مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية في تونس ـ تونس.

يؤدي استعمال الاصالة الى حصر التراث فيما يعتبره بعض المثقفين ايجابياً داخل الثقافة الكبرى او الرسمية وبالتالي طرح كل ما يناقض هذا الاختيار من اتجاهات فكرية وقيمية رسمية وغير رسمية. وهذا موقف ايديولوجي وانتقائي للتراث يعبر عن تصور المثقفين العرب حالياً لدورهم في التغيّر الاجتماعي. اما المعاصرة فهي مفهوم مرتبط بايديولوجيا التحديث ومن العسير الفصل بينها وبين مفهوم التغريب اي اقتباس النموذج الغربي المعاصر. والمعاصرة في دلالتها الموضوعية البعيدة عن كل تقويم ايديولوجي، تشمل كل الظواهر الثقافية الحديثة بما فيها الحركات الماركسية اليسارية، والحركات الاوروبية المحافظة الجديدة، والحركات الاسلامية باختلاف اتجاهاتها.

وقبل ان نعرض تحليلنا لمسألة «التراث وتحديات العصر» نرى من المفيد تعريف التراث الثقافي وظروف العناية به. فالاهتمام بموضوع التراث ـ كما هو الحال في الوطن العربي ـ يظهر عندما يشعر افراد المجتمع بتهديد يمس المقومات والاسس الثقافية المميزة لهذا المجتمع. ويصبح تعريف التراث موضع صراعات سياسية مهمة.

اما التراث من الوجهة العلمية فهو ليس واقعاً قابلاً للملاحظة بل هو بناء ذهني وتجريد، انطلاقاً من مكونات الواقع التاريخي. وهو عبارة عن صوغ تساؤلات حول القضايا الجوهرية لوجود الانسان في المجتمع، وتصور اجابات عن هذه الاسئلة مجردة وعامة. والملاحظ ان اختيار نوع من الاسئلة ومجموعة من الاجوبة عنها يعني التخلي عن صنف آخر من الاسئلة ومن الاجوبة. فكل اختيار هو تقويم يمكن من رؤية جوانب من الواقع الانساني ويخفي جوانب اخرى.

ومن الناحية التحليلية يجدر الفصل في ما يسمى بالتراث الثقافي بين البنى الذهنية والوجدانية التي توجه الممارسات الاجتماعية تلقائياً، وبين الخطاب الفلسفي والعلمي الذي ينظّر لهذه الممارسات ويقوّمها. وترتكز كل الممارسات المذكورة على مبادىء عامة قد لا يخلو وجودها من تناقض. والانتقال من المبادىء الى التأسيس والتطبيق يولّد حتماً توترات وتقليصاً لدلالات المبادىء وظهور حركات عقائدية وسياسية معارضة باسم الاصول. فايديولوجيا دولة القانون التي هي افراز حديث نسبياً في التراث الاوروبي تؤكد عبر الممارسة التاريخية ما ذهبنا اليه من ظهور الصراعات بين الاصول المبدئية من ناحية كالعدالة واحترام الملكية الفردية وبين تطبيق المبادىء في مؤسسات سياسية واجتماعية.

فالتراث إذن، تعامل مع الذاكرة الجماعية التي تنتقي من الماضي وتنظم العناصر المرتبطة وتعيد بناءها اكثر مما تعيد الماضي كما هو، ونجاح هذه العملية مرتبط بقاعدة اجتماعية قوية تفرض رؤيتها التراثية عندما تكون قد وجدت مصلحتها في ذلك. والعمل التنظيري للمثقفين والسياسيين لا يكتب له التأثير الفعلي في المجتمع الا متى وجد فئات اجتماعية تتبنى آراءهم وقيمهم وتدافع عنها. وكل خطاب حول الهوية والذاتية هو تأويل جديد للماضي ويمكّن هذه الهوية من البروز في الواقع الحالي اذا صادف هذا الخطاب مجموعات اجتماعية متفاعلة معه.

١ ـ دولة السلطان ودولة القانون

قبل ان نتعرض الى التجربة التونسية في تطوير نظام الحكم بالأخذ عن مؤسسات الدولة في بلاد الغرب يمكن ان نقارن بين صنفين من الدول: دولة السلطان ودولة القانون. ان دولة السلطان هي ـ بعد دولة الخليفة ـ آخر ما انتجه التطور التاريخي لنظام الحكم في المجتمعات العربية الاسلامية وتعتبر الخلافة العثمانية تجسيماً لنمط هذه الدولة وخاصة في ولاياتها المختلفة.

اما خصائص هذه الدولة فهي عديدة منها:

ـ انها اسلامية، تتمثل شرعيتها في حماية الدين ورفع لواء الاسلام.

ـ يتولى السلطة الجيش، وهو متكوّن في الولايات العثمانية من غير الاهالي، وله ثقافته الخاصة المتجسمة في لغة متميزة ومذهب خاص به.

ـ اصبح الخليفة رمزاً في مركز الخلافة ويتولى الحكم الفعلي السلطان في الولايات.

ـ صارت القبائل عاجزة عن افتكاك الحكم رغم ما تقوم به من ثورات وانتفاضات لأنها لم تعد تملك السلاح النارّي الضروري، وهذا يعتبر تغيراً مهماً بالنسبة للنموذج الخلدوني في ظهور الدولة وسقوطها.

ـ يعيش سكان المدن في ظل السلطان وهم غير قادرين على تولي شؤونهم بأنفسهم وبالتالي استحالة تكوين برجوازية كالتي ظهرت في الغرب.

ـ لا يتدخل السلطان في شؤون الاهالي الا لأخذ الضرائب ويتولّى في بعض الاحيان التجارة الخارجية.

واذا نزّلنا دولة السلطان في المسار التاريخي لنظام الحكم الاسلامي لاحظنا انها تمثل نوعاً من استمرارية التراث والانفصال عنه.

تتجسم الاستمرارية في اشكالية الدين والسلطة بحيث تستخدم السلطة الدين لابراز شرعيتها، وتتحكم في الوقت نفسه في رجال الدين والعلماء الذين لا يستطيعون العيش الا في ظل السلطان. اما التجار والحرفيون فليسوا مستقلين وغير منضوين ضمن جماعات مهنية تجعل منهم قوة مؤثرة في السلطة. وهكذا لا نجد مجتمعاً مدنياً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل نلاحظ وجود تنظيم قبلي مستقل نسبياً، وتنظيم مدني خاضع للسلطان.

وعندما نحلل مظهر الانفصال عن التراث يسترعي انتباهنا ما آلت اليه دولة السلطان هذه من اختلاف عن نموذج حكم الخلافة وما اصبح عليه المجتمع الاسلامي من انحطاط سياسي واقتصادي وثقافي.

لماذا نقول دولة السلطان للدولة الاسلامية؟

لم يقدم الاسلام نظرية عامة للدولة، فالقرآن والسنة لم يحددا تنظيم السلطة السياسية في المجتمعات الاسلامية مما دفع الفقهاء الى الدخول في جدال طويل حول مبدأ اختيار المسؤول الاول عن الحكم، اي خليفة رسول الله. وقد ظهرت اشكال عديدة من صيغ الحكم تركّز جميعها شرعيتها على تفسير خاص للنظام السياسي في الاسلام، وكانت هذه الانظمة على اختلاف صيغها مدعمة من قبل الفقهاء فبررت جميع انواع الحكم التي لا تتعارض مع الشريعة. لذا لا نعثر في تاريخ الاسلام السياسي على نموذج موحد لنظام الحكم متفق عليه من قبل جميع الفقهاء.

٢ ـ دولة القانون

هي نمط من الحكم وليد التطور التاريخي للمجتمع والثقافة الاوروبيين ومتصل اتصالاً عضوياً بظهور الطبقة البرجوازية والتغيرات الاقتصادية التي صاحبتها اثر ازمة نمط الانتاج الاقطاعي. الا ان البرجوازية ليست امتداداً طبيعياً للاقطاع، والدليل على ذلك ان نمط الانتاج الاقطاعي في اليابان لم يفرز نمطاً رأسمالياً. فرغم التشابه البنيوي بين الاقطاعين الاوروبي والياباني فإن هذا الاخير لم يوجد نظاماً رأسمالياً مستقلاً. وكان لا بد من تأثير الامبريالية الاورو ـ امريكية لتحطيم النظام السياسي القديم لليابان وجعل التصنيع المتأخر ممكناً بالاعتماد على خصائص التراث الاجتماعي والثقافي.

اما في اوروبا فقد وقع الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية بصفة مستقلة، وتم هذا الانتقال ابتداء من عصر النهضة بالرجوع الى التراث اليوناني والروماني القديم اكتشافاً واحياءً لتشريعاته الملائمة للاقتصاد المدني (تجارة وصناعة). وهذا التغيّر المادي مرتبط وثيق الارتباط بالتغير الثقافي بتركيز مبدأ الفصل بين منطق الدين ومنطق العقل اعتماداً على فلسفة اليونان التي وصلت الى اوروبا عن طريق اعمال ابن رشد. والملاحظ ان هذا الاتجاه الفلسفي لم يجد في التاريخ الاسلامي فئة اجتماعية قوية تتبناه وتدافع عنه كما فعلت ذلك البرجوازية الاوروبية في عصرها.

وانطلاقاً من مبدأ الفصل المذكور، قامت البرجوازية بحملات دفاع ومطالبة بجملة من الحقوق كالحرية والمساواة والملكية والامن. ويترجم هذا في المجال السياسي بظهور ايديولوجيا دولة القانون التي تقوم اساساً على ان الانسان هو صانع القانون وان السلطة السياسية تتقيد بهذا القانون الذي يصوغه بصفة عملية ممثلو الشعب.

ويمكن اعتبار الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية وسيلة ضرورية لتطبيق مبدأ القانون فوق الاشخاص. فهذه الايديولوجيا تجعل القانون مقدماً، وان كان من صنع البشر، وقابلاً للتغير الذي لا يتولاه الا ممثلو الشعب. وككل ايديولوجيا فهي لا تخلو من توترات، اذ يلاحظ ان مبدأي الحرية والمساواة قد يتناقضان مع مبدأ احترام الملكية الفردية. ونعتقد ان انكلترا والدول البروتستانتية هي اقرب الى تجسيم ايديولوجيا دولة القانون.

٣ ـ فشل التجربة الاولى في تطعيم نظام الحكم العثماني بأيديولوجيا دولة القانون

ان تقدم الغرب ابتداء من عصر النهضة الاوروبية وخاصة بعد اندلاع الثورة الصناعية جعل عدداً كبيراً من مثقفي المجتمعات غير الاوروبية ينبهرون بتنظيمه الاجتماعي ومؤسساته السياسية ويعتبرون ان كل ذلك ساهم في تحقيق التطور الكبير الذي عرفته المجتمعات الغربية.

ومما تجدر ملاحظته هو ان الحضارة العربية الاسلامية اقرب جغرافياً الى اوروبا من الحضارات الكبرى الاخرى كحضارة الصين وحضارة اليابان. اضف الى ذلك ان الحضارتين العربية ـ الاسلامية والاوروبية تنبثقان من منبع ثقافي واحد مركزه البحر الابيض المتوسط. اما من الناحية الثقافية والدينية فقد جاء الاسلام تتمة وتجاوزاً لدين موسى ودين عيسى اللذين ظهرا في المنطقة الجغرافية نفسها. وكان لهذا التقارب الجغرافي والثقافي تأثيره العميق في تكثيف العلاقات واستمرارها بين الدول والمجموعات البشرية مع ما يتولد عن ذلك من تفاعل ومبادلات وصراعات وحروب.

هذه الظروف مجتمعة ساعدت النخبة الاسلامية التابعة للامبراطورية العثمانية في بداية القرن التاسع عشر على التفاعل مع الحياة الاوروبية والتأثر بها.

وتنتمي هذه النخبة الى مركز الخلافة ومصر وتونس وهي اقطار احتفظت بتنظيم سياسي قارّ، وبحياة عمرانية مزدهرة نسبياً، وسنقتصر في هذه المداخلة على تجربة تونس في محاولة استيعاب ايديولوجيا دولة القانون. ان الوعي بالخطر الذي يهدد الدولة والمجتمع اذا ما تواصل نظام الحكم على ما هو عليه والرغبة في التغيير ظهرا لدى افراد من النخبة الحاكمة داخل السلطة. فخير الدين باشا، الشركسي الاصل، وابن ابي الضياف التونسي الاصل يمثلان رجلي السياسة اللذين نظّرا ودافعا عن عملية استيعاب النموذج الغربي لتقوية اسس الدولة. وقد شعر كل من الرجلين ان الحكم في تونس اقرب الى ما يسمى بالحكم المطلق وهذا الحكم يؤدي ضرورة الى النقص في العمران واختلال حال الدولة.

ويصف ابن ابي الضياف نتائج الحكم الاستبدادي بقوله: «ومن المعلوم ان شدة الملك القهري تفضي الى نقص في بعض الكمالات الانسانية، من الشجاعة واباء الضيم والمدافعة عن المروءة وحب الوطن والغيرة عليه»(١).

ويعتقد ابن ابي الضياف ان الحل الذي يمكن ان يخرج البلاد مما هي عليه من انحطاط هو اتباع نموذج الملك المقيّد بقانون، مستلهماً ذلك مما شاهده في فرنسا عند زيارته لها مع المستنير احمد باي سنة ١٨٤٨ وهو يقول في هذا الصدد: «انظر حال الافرنج الذين بلغ العمران في

---

(١) احمد ابن ابي الضياف، **اتحاف اهل الزمان بأخبار الملوك وعهد الامان: الفتح الاسلامي، الدولة الحفصية**، تحقيق لجنة من كتاب الدولة للشؤون الثقافية والاخبار (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٢٦.

بلدانهم الى غاية يكاد السامع الاّ يصدق بها الا بعد المشاهدة، كيف تدرّجوا في اسبابه تدرجاً معقولاً، فإنهم اسسوا قوانين عدل، حتى استقر الامن وذاقوا لذته وتفيأوا ظلاله. فأقبلوا على شؤونهم واشتغلوا بما يوسع دائرة عيشهم وثروتهم فقوي الامل واستقام العمل..».

فقد عاين الوزير التونسي بنفسه «المعامل لآلات الغزل والنسيج ولين الحديد» واعجب بما رآه من تطوير لوسائل النقل المتجددة براً وبحراً ومن اختراعات في مجال المواصلات التي يقول عنها: «واقتضت نهاية الحضارة نقل الاخبار بجذب المغناطيس المسمّى بالتلغراف، وهو من اعاجيب الدنيا، ومظهر العقول الصافية، الناشئة في مهد الامن، المغذاة بلبان الحرية»[٢].

فالمشروع السياسي الذي يدعو اليه خير الدين وابن ابي الضياف وكذلك رجال الاصلاح في مركز السلطة بالدولة العثمانية، انطلاقاً من معاينة التجربة الاوروبية وخاصة في فرنسا، هو تجسيم مبدأ سيادة القانون في «تنظيمات» اي مؤسسات خاضعة للقانون تحدُّ من سلطة الباي ومن احتمال استبداده، حتى يشعر الاهالي بالامن على النفس والمال وينصرفوا الى العمل وتطوير العمران.

وكان هؤلاء المصلحون مدركين ان هذا المشروع لا يمكن ان يدخل حيّز التنفيذ الا متى حظي بموافقة العلماء والفقهاء الذين يناط بعهدتهم ابداء الرأي وتحديد مدى موافقة الاصلاحات المقترحة مع مبادىء الشريعة الاسلامية. فكتاب خير الدين **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك** موجه خاصة للعلماء. وقد اكد مؤلفه على ضرورة مناسبة «التنظيمات» الجديدة للدين الاسلامي حيث يقول: «والغرض من ذكر الوسائل التي اوصلت الممالك الاوروبية الى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنياوية ان نتخيّر منها ما يكون بحالنا لائقاً ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً»[٣].

فهذه التنظيمات «مستوردة» من مجتمع اجنبي مسيحي، والسؤال المطروح هو مدى تماشي مبادىء هذه التنظيمات الاساسية مع اصول الشريعة الاسلامية وهل هي منبثقة عن قواعد الدين المسيحي ام هي قوانين سياسية عقلانية اوجبتها المصلحة؟

وقد تفطن كل من خير الدين وابن ابي الضياف الى واقع العلاقة بين الدين والسياسة في اوروبا والقائمة على الفصل بينهما وبالتالي استقلال نظام الحكم وهياكله عن العقيدة المسيحية، واعتمد كلاهما على هذه الظاهرة المميّزة للمجتمع الاوروبي لابراز الصبغة العقلانية للاصلاحات المقترحة. يذكر ابن ابي الضياف «ان اول ظهور هذا الترتيب (اي الملك المقيد بقانون) بعد الفرس، في بعض اهل الملة المسيحية، لأن شريعة المسيح عيسى بن مريم ـ صلوات الله عليه وسلامه ـ مقصورة على العبادة والتقرّب الى الله، بالزهد في الدنيا والاقبال على الدار الآخرة، فسلطانها انما هو على الارواح لا على الاشباح، وتركت سلوك الدنيا وشأنها من مصالح دنياهم»[٤].

---

(٢) ابي الضياف، **الاتحاف**، ج ١، ص ٧٣.

(٣) خير الدين التونسي، **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**، ط ٢ (تونس: مطبعة الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ٨٥.

(٤) ابي الضياف، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣.

كما بيّن خير الدين ان ما بلغته الممالك الاوروبية من تقدم في العلوم والصناعات هو بفضل «التنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الارض بعلم الزراعة والتجارة، وملاك ذلك كله الامن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم».

فذلك كله اذن ليس «من آثار ديانتهم، ان الديانة النصرانية، ولو كانت تحث على اجراء العدل والمساواة لدى الحكم، لكنها لا تتداخل في التصرفات السياسية لأنها تأسست على التبتُّل والزهد في الدنيا»(٥).

ويواصل خير الدين استدلاله على ان القوانين السياسية ليست من الدين المسيحي قائلاً:
«والخلل الواقع في ممالك البابا، كبير الديانة الصرانية، لامتناعه من الاقتداء بالتراتيب السياسية المعتبرة في بقية الممالك الاوروباوية دليل واضح على ما ذكرناه»(٦).

وعندما نحلّل عملية تبرير ادخال القوانين المستوردة من اوروبا المسيحية الى تونس المسلمة يمكن ان نلاحظ ارتكازها على اربعة مقومات:

- تجريد القوانين المنقولة من علاقتها بالدين المسيحي.
- ابراز ما تتسم به هذه القوانين من عقلانية وقيامها على المصلحة.
- اظهار عدم تضاربها مع مبادىء الشريعة الاسلامية.
- استخدام مفاهيم من التراث العربي الاسلامي كالأمان والشورى والعدل، وهي رموز معهودة وضعت لمضامين جديدة مستوردة لتسهيل عملية الاستيعاب.

٤ ـ ادخال التنظيمات

بدأت عملية نقل مبادىء ايديولوجيا دولة القانون باصدار قانون عهد الامان (٢٠ محرّم ١٢٧٤ هـ ـ ٩ ايلول/ سبتمبر ١٨٥٧م). وتلخص القاعدة الاولى منه الاسس التي يرتكز عليها:
«تأكيد الامان، لسائر رعيتنا وسكان ايالتنا على اختلاف الاديان، والالسنة والالوان، في ابدانهم المكرّمة، واموالهم المحرّمة، واعراضهم المحترمة...»(٧).

وتكوّن مجلس لصياغة قوانين تطبيقية مستمدة من المبادىء الواردة في عهد الامان. وبعد الاجتماع الاول لهذا المجلس انسحب رجال الدين «وتعللوا بأن منصبهم الشرعي لا يناسبه مباشرة الامور السياسية»(٨).

ويعتبر هذا الانسحاب موقف رفض سلبي يترجم عن موقع الضعف النسبي الذي يوجد فيه اعيان المدينة وعلماؤها. وبموقفهم هذا فإنهم رفضوا اضفاء الشرعية على محتوى ما في قانون

---

(٥) التونسي، المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٦) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٧) ابي الضياف، **الاتحاف**، ج ٤، ص ٢٤٢.
(٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

عهد الامان، ولكن دون ان يهاجموا بصراحة هذا القانون، خوفاً من السلطة. وهذا السلوك السياسي لرجال الدين غير جديد اذ نجد له امثلة عديدة في التاريخ الاسلامي. ويجسم مظهراً من مظاهر علاقة الدين بالسلطة. غير ان هذا لم يمنع المجلس من متابعة اعماله، ولم يمنع الباي من الاعلان عن الدستور في كانون الثاني / يناير ١٨٦١ وتكوين مؤسسات قضائية جديدة. وتتمثل هذه المؤسسات في:

- مجلس الجنايات والاحكام العرفية.
- مجلس التحقيق.
- المجلس الاكبر او مجلس الشورى.

يتكون اعضاء هذا المجلس من ٦٠ عضواً، ثلثهم من الوزراء ورجال الدين والثلثان من اعيان المملكة. «وهؤلاء الاعيان من البلدية لا تكون خدمتهم مسترسلة، بل يتبدل القدر المعيّن منهم بعد مدة معينة من القانون، ويخلفهم غيرهم من اهل المملكة، وهكذا».

ان تركيبة المجلس والتنصيص على مبدأ التداول يبيّنان تصور المشاركة في الحكم وتجنّب حصرها في عدد قارّ من الاعيان. ويوضح ابن ابي الضياف وظيفة المجلس الاكبر فيقول: «ونظر هذا المجلس يتعلق بحفظ الامان والقوانين وحماية حقوق سكان المملكة فيما يقتضي التساوي بين يدي الحكم»(٩).

واما مجلس الجنايات والاحكام العرفية فقد اوكلت اليه مهمة القضاء فيما يقع بين افراد الناس من الجنايات البدنية والمالية. فهو بمثابة ما يسمى اليوم بالمحاكم الابتدائية. ويقوم المجلس الثاني وهو مجلس التحقيق بدور محاكم الاستئناف اليوم، في حين ان المجلس الاكبر يؤدي وظيفة محاكم التعقيب عندنا. واوجدت هذه المؤسسات القضائية الجديدة تغيرات في العلاقة المعهودة بين افراد الشعب والقضاء. فبينما كانت الاحكام سريعة ومرتجلة تخضع لاجتهاد الحاكم ـ وكان الباي يتولى بنفسه القضاء في مجلس الشريعة ـ اصبحت بتنظيم القضاء تنظيماً «بيروقراطياً» تستوجب وقتاً طويلاً ومعاناة.

واغتنم سكان العاصمة فرصة غلاء اسعار القمح، نتيجة تصديره، لربط مطلب اقتصادي عادي في تاريخ البلاد بمطلب سياسي يدخل عادة في دائرة اهتمام رجال الدولة لا الرعية، فتوجهوا الى الباي في مسيرة واعلموه عن طريق الوزير الاول قائلين: «اننا لم نقدم لهذا الامر (غلاء اسعار القمح) وانما قدمنا للشكاية من احكام المجالس، لأنهم ينفذون الحكم على من يثبت عليه حق مالي من غير توسعة ولا إنظار ويعطلون الاحكام بكثرة التثبت، نطلب حكم الباي في المحكمة على العادة»(١٠).

وترتب على بعث هذه المجالس القضائية الجديدة وجود نوعين من القضاء: المحاكم

---

(٩) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٣.
(١٠) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٨٩.

الشرعية التي يسيّرها رجال الدين، والمحاكم الجديدة الخاضعة للقانون الوضعي ولادارة السلطة السياسية، الامر الذي تولّد عنه توتر، واحياناً صراع، بين صنفي القضاء في الدوائر المحلية. وقد عارض هذه الاصلاحات، وخاصة منها مؤسسات القضاء، ولاة الجهات الذين كانوا يحكمون بصفة مطلقة ورأوا في هذه المؤسسات حداً من نفوذهم وتقييداً لسلطتهم. اما الضربة القاضية التي اتت على هذا المشروع السياسي الاصلاحي فكانت انتفاضة القبائل البدوية سنة ١٨٦٤ واتساعها الى القرى والمداشر إثر مضاعفة المجبى المفروضة على الاشخاص من ٣٦ الى ٧٢ ريالاً لتسديد فائض الديون. وسميت هذه الانتفاضة بثورة علي بن غذاهم.

وكما كان الشأن بالنسبة الى انتفاضة سكان العاصمة في ربطهم بين المطلب الاقتصادي التقليدي والمطلب السياسي قامت ثورة القبائل ضد تضعيف المجبى، وفي الآن نفسه، ضد جميع المؤسسات المستحدثة والدخيلة. الا ان انتفاضة سكان العاصمة لم تؤثر على سير مشروع الاصلاح، لأنهم كانوا في موقف ضعف وتعوّدوا على العيش في ظل السلطة، في حين ان انتفاضة القبائل كانت مسلحة وتهدد اسس الحكم. فاضطر الباي الى ايقاف الثورة بإبطال الدستور والمجالس وانتهت تجربة تطعيم النظام السياسي العثماني، بتونس، بايديولوجيا دولة القانون.

فهذا المشروع السياسي الاصلاحي لم يجد من مؤيدين ـ عدا من دعوا اليه ـ الا فئة قليلة من العدول الذين رأوا في هذه المؤسسات البيروقراطية الجديدة فرص العمل القارّ والارتقاء الاجتماعي. واخيراً، يمكن تقديم عدة تفسيرات حول رفض عملية تطعيم مؤسسات الحكم العثماني في تونس في منتصف القرن التاسع عشر.

ـ مع اعتقادنا في حسن نية المصلحين اصحاب هذا المشروع السياسي فإنه من الضروري الاشارة الى ان احدى نتائج تطبيق المشروع المنتظرة، على المدى القريب، هي تركيز نفوذهم داخل السلطة المركزية بعقلنة مؤسسات الحكم والحد من النفوذ المطلق للباي الذي لم يكن مستعداً لذلك.

ـ لم تكن هذه الاصلاحات ـ على اهميتها الرمزية ـ تستجيب لمتطلبات اي فئة اجتماعية عريضة بل أدى تطبيقها الى احراج عدة فئات في حياتها اليومية وفي علاقاتها بالسلطة.

ـ فالمعارضة السلبية من قبل العلماء والمقاومة الشعبية السلمية لسكان العاصمة والانتفاضة المسلحة للقبائل ليست نتيجة حتمية لموقف رجعي او تشبث لا مشروط بالعادات المكوّنة للتراث بالاساس، وانما تعبر عن تخوّف كل هذه الفئات من الثمن الباهظ الذي قد تدفعه مقابل هذه التغييرات المرتجلة.

ـ واهم من كل هذا، احساس جميع الفئات بأن هذا المشروع يندرج في اطار مشروع سياسي اكبر هدفه اخضاع المجتمع التونسي واقتصاده لحاجيات المجتمع المصنع الاوروبي.

لا ننسى تدخل القوى الاوروبية بصفة مباشرة للضغط على الباي حتى يعلن عن دستور

عهد الامان ويصدر القوانين المنظمة للمجالس.

وكانت عملية عقلنة المؤسسات مرتبطة بقوانين تمكِّن اصحاب رؤوس الاموال الاوروبيين من دخول البلاد واستغلال امكانياتها الاقتصادية، لفائدتهم، مع حمايتهم قانونياً من سلطة الباي. وهكذا يقودنا تحليل التجربة التونسية الاولى للتغير المؤسسي في ضوء التنسيق الغربي من مختلف جوانبها الى الاستنتاج التالي:

ان تصوّر التنظيمات وبداية تطبيقها كانا محاولة لتدعيم اسس الدولة وافساح المجال لتكوين مجتمع مدني قادر على الانتاج والابداع والدفاع عن ذاته امام الخطر الخارجي. ولكن المشروع المقترح كان يتضمن في الآن ذاته، عناصر تساعد على دخول الاجنبي للبلاد وفقدان الاستقلال الذاتي.

وكذلك الرفض شبه الجماعي للاصلاحات كان يمثل دفاع جل الفئات المجتمعية عن مصالحها المشروعة وفي الوقت نفسه ساهم ـ بعد فشل التجربة ـ في التمهيد لسيطرة فرنسا عسكرياً واقتصادياً وسياسياً على البلاد التونسية.

٥ ـ التجربة الثانية في تطعيم نظام الحكم بايديولوجيا دولة القانون

سنتحدث عن هذه التجربة بإيجاز، فهي ما زالت قائمة ولا يمكن التنبؤ بمصيرها بصفة قطعية. فلقد كان فشل التجربة الاولى ممهداً لدخول الاستعمار الذي تولى إنجاز بعض جوانب مشروع المصلحين كعقلنة بعض المؤسسات والتعليم وتطوير الفلاحة والصناعة مع توجيهها لفائدة المعمّرين اساساً. وشارك عدد مهم من التونسيين في هذه المؤسسات، كما كوّنوا مؤسسات خاصة بهم كانت بداية تشكُّل المجتمع المدني في مفهومه الاوروبي، اي وجود هياكل معقلنة ومستقلة عن الدولة يسيِّرها افراد المجتمع لمصالحهم الخاصة كنقابات الاعراف والعمال والنوادي الثقافية والصحافة والاحزاب السياسية.

وفي هذه الظروف اخذت ايديولوجيا دولة القانون في الانتشار عند المثقفين خاصة وتكونت الاحزاب السياسية مستعملة مبادىء دولة القانون ومتخذة لغة التراث الفرنسي لمواجهة سياسة المستعمر والمطالبة بالاستقلال.

وسنحاول إبراز التعامل الفعلي للسياسيين داخل الحزب الحر الدستوري الذي قاد الحركة الوطنية منذ بداية العشرينات مع التراث العربي الاسلامي في تونس من جهة، وايديولوجيا دولة القانون من جهة اخرى.

فاسم الحزب يحمل بصفة صريحة الشعارات الاساسية لايديولوجيا دولة القانون بالتركيز على مبدأ الحرية ومبدأ الدستور مع الاشارة الواضحة الى ان لهذه المبادىء ارتباطاً بالتراث المتمثل في دستور عهد الامان في تونس. وهكذا ركّز المسؤولون الاولون في هذا الحزب فكرة

التواصل بين مطالبهم وبين التجربة الاولى لمشروع الاصلاح المتمثل في دستور عهد الامان، وقد بعث هذا الحزب قبل تكوينه رسمياً وفدين الى فرنسا يحملان عريضة تحمل مئات الآلاف من امضـاءات التونسيين، وهذه عادة قديمة دخلت في تقاليد سكان مدينة تونس، وقد تكون ساهمت بقسط كبير في تأسيس هذا الحزب.

وكما رأينا في تفصيلنا لايديولوجيا دولة القانون تأكيداً على اهمية الفرد كمواطن، فإن زعماء الحزب تبنّوا هذا المبدأ ودعوا الى المواطنة التونسية بدون تفريق بين المسلم واليهودي. ومما يدل على ذلك ان الاجتماع التحضيري للحزب ضم ثلاثين من الاعيان المسلمين وثلاثين من اعيان اليهود. غير اننا نلاحظ في طريقة اختيار ثلاثين يهودياً وثلاثين مسلماً وجود فكرة المواطنة وفكرة الملّة المتميزة مع ما بينهما من تناقض. وقد رفض اليهود متابعة المشاركة في اجتماعات تأسيس الحزب، الا ان ذلك لم يمنع المسؤولين من اسناد مناصب في الهيئة التنفيذية لهذا الحزب.

ونتيجة لكلّ ذلك فإن الحزب الحر الدستوري هو حزب المسلمين التونسيين اساساً، رغم تعاطف بعض اليهود معه. ولكن وجدت دعوة الحزب صدى لدى عدة فئات من المجتمع التونسي فإنه لم يتمكن من تعبئة الفئات الشعبية العريضة داخل الايالة. واصبحت هذه التعبئة ممكنة في الثلاثينات، عندما ظهر انشقاق داخل الحزب ورفضت اللجنة التنفيذية الاولى في مؤتمر قصر هلال عام ١٩٣٤. وقد وقع هذا الانشقـاق على ايدي مجموعة من المثقفين كانت اصغر سناً، واكثر تأثراً بالغرب، ولها اطلاع مباشر على سير الاحزاب السياسية في اوروبا.

والسؤال الاساسي هنا: كيف استطاع هؤلاء المثقفون الشبان المتشبعون بثقافة الغرب ان يستجلبوا الفئات الشعبية داخل تنظيم سياسي جديد غير متعارف في التراث، ويحمل شعارات ايديولوجية مستوردة؟

يمكن اثارة جملة من العوامل تفسر هذا النجاح دون ان ندّعي اعادة تأريخ الحدث.

ـ لقد تغيرت الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتدعمت مكونات المجتمع المدني.

ـ تنتمي المجموعة التي قامت بالانشقاق داخل الحزب الى اوساط شعبية بالمقارنة مع القادة الاولين وجاءت من منطقة قروية.

ـ ركزت هذه المجموعة على مبدأ التواصل والاستمرارية فلم تكوّن حزباً جديداً واحتفظت باسم الحزب وغيرت تنظيمه.

ـ طالبت بالـديمقراطية ودافعت عن مبدأ مراقبة القاعدة للمسؤولين بصفة منظمة داخل هياكل منتخبة.

ـ ورغم تكوينها الاوروبي فإنها اظهرت اثناء المؤتمر التأسيسي كل الدلائل المشيرة الى انتمائها للاسلام.

فكان هذا الاجتماع يوم الجمعة، وتوقف للصلاة، وقرر ان تكون مؤتمرات الحزب المقبلة في شهر محرم، وقد قبلت اقتراح احد الحاضرين لاداء يمين الاخلاص على المصحف.

وبعد الاستقلال، وظف الحزب لتدعيم الدولة. ولم تحترم بعض مبادىء ايديولوجيا دولة القانون، كما وقع في اغلب بلدان العالم الثالث.

وعندما ضعفت الديمقراطية داخل الحزب ضعفت الدولة رغم قوة السلطة التنفيذية ونتج عن ذلك هزات سياسية خطيرة.

وظهرت اخيراً مبادرات تنبىء بالرجوع الى مبادىء دولة القوانين، لكن تطبيقها في المؤسسات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية يثير تساؤلات، فإما نجاح التجربة وتدعيم دولة القانون، او فشلها، والرجوع الى الحكم المطلق. وهذا مرتبط لا بارادة السياسيين فقط، بل بالظروف الاقتصادية الداخلية والظروف السياسية العالمية.

المناقشات

١ ـ محمد عابد الجابري

اريد ان ألفت النظر بصدد الطهطاوي الى جانب لم يحظ بعد بما يستحقه من الاهتمام. هذا الجانب يتعلق بلغته ومصطلحه، وبعبارة اخرى يتعلق بـ «التغيير المؤسسي» على مستوى المفاهيم.

الطهطاوي فقيه ازهري يفكر من داخل منظومة من المفاهيم تهيمن فيها مفاهيم الفقه الاسلامي هيمنة تكاد تكون شاملة. والسؤال الذي اريد طرحه هو: كيف فهم ثم عبر فِكْر هذا الفقيه عن المفاهيم الاوروبية الحديثة؟ كيف كان يجتهد لتمرير المفاهيم الغربية الحديثة الى منظومته المرجعية، منظومة المفاهيم الفقهية؟

لنأخذ مثلاً «الحرية» نحن نعرف الآن مضمونه الاوروبي او نفترض اننا نعرفه. فكيف حاول الطهطاوي ان ينقل الى منظومته الفقهية مضمون مفهوم «الحرية» في الفكر الاوروبي؟

عندما يتحدث الطهطاوي عن «الحرية» يحيل قارئه ليقرب المعنى اليه، الى مفهوم «الحر» في الفقه الذي يقابل «العبد» ويحيله ايضاً الى مفهوم «العتق» والى مفهوم «الرخصة» كرخصة الافطار في رمضان بالنسبة للمسافر والمريض... الخ.

وعندما يتحدث عن معنى «الديمقراطية» في اوروبا يضع كمرادف له في منظومة المفاهيم الاسلامية مفهوم «الشورى» ولكن الطهطاوي يبقى مع ذلك سجين منظومته المفهومية. ذلك ان «الشورى» عنده تحيلنا في كل حين، داخل نصوصه، الى مفهوم «ولي الامر». «وليّ الامر» في المنظومة المفهومية نفسها عنصر في بنية اساسية تتكون من ثلاثة عناصر: الله والرسول وولي الامر: ﴿**وأطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم**﴾. والواو هنا للعطف والترتيب ايضاً. ومعنى الترتيب هذا هو الذي يجعل مفهوم «ولي الامر» عنصراً في بنية تضع نفسها كحاضر دائم، او

كحضور دائم امام مفهوم الديمقراطية. من هنا شعار «المستبد العادل» الذي يلخص ويكشف الدلالة التي اكتساها مفهوم «الديمقراطية» عندما نقل الى الحقل المعرفي العربي الاسلامي. لقد صدر الطهطاوي اذن ليس فقط من المنظومة المفهومية الفقهية بل من الفهم الرسمي السلطاني لهذه المنظومة.

٢ ـ محمد مواعدة

من المعلوم ان التغيير المؤسسي في الوطن العربي لا يتعلق بالمؤسسات السياسية فقط، بل يتعلق في نظرنا بمختلف المؤسسات وبالنسبة الى جميع الميادين والمجالات..، المؤسسات التعليمية والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والمؤسسات السياسية.

لذلك فقد كان من اللازم ان لا يهتم البحث اساساً بالمؤسسات السياسية، بل كان من المفيد جداً ان يتناول الموضوع في ميادين اخرى ولو بايجاز. على ان الذي ينبغي التأكيد عليه في هذه المناسبة هو ان المؤسسات السياسية التي برزت في الوطن العربي ـ ونعني بها التي كانت على صورة المؤسسات الغربية ـ ان هذه المؤسسات لم يقع بعثها ولم تبرز الدعوة اليها من الاستعمار الاجنبي الغازي في اغلب الاحوال، بل ان الذي دعا الى ذلك وعمل على ايجاد هذه المؤسسات ـ وهذا في الغالب ـ هم رجال الاصلاح العرب والمسلمين منذ النصف الاول من القرن التاسع عشر.

وكانت نتيجة جهودهم في هذا التغيير المؤسسي نتيجة سلبية لمجموعة من الاسباب منها:

ـ ان محاولاتهم الاصلاحية كانت في عهد استفحل فيه مرض المجتمع العربي والاسلامي وهذا يعني ان الاصلاح جاء متأخراً.

ـ ان هذا التغيير المؤسسي كان منبتاً ومضطرباً مما احدث خللاً خطيراً في هيكلية المجتمع نفسه. وهذا ما ادى الى القول ان النتيجة التي انتهى اليها هذا التغيير المؤسسي في القرن الماضي ساعدت على الاسراع بدخول الاستعمار وساعدت الغزو الغربي على التوغل والهيمنة.

٣ ـ الحبيب الجنحاني

اشار الباحث الى المحاولات الاصلاحية التي تزعمها الشيخ رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي وغيرهما من رجال الاصلاح الذين عرفهم القرن التاسع عشر.

ان هذه المحاولات الاصلاحية في ميادين شتى قد هدفت الى ايجاد المعادلة الصعبة بين «الاصالة والمعاصرة»، وبعد فشلها سياسياً، وقيام النظم الاستعمارية، برزت الازدواجية في البناء الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع العربي الاسلامي، هذه الازدواجية المستمرة الى اليوم. ان محاولات المعاصرة بقيت فوقية، منعزلة، وهشة، بل هي مهددة، كما برهنت على ذلك امثلة متعددة عرفناها خلال السنوات الاخيرة.

ان عدم مراعاة الرصيد التراثي، وما يرتبط به من ثقافة شعبية تعود جذورها الى قرون

طويلة، حرم محاولات الحداثة من فرص ثمينة كان من الممكن ان تتحول معها الحداثة الى حركة شعبية شاملة لا يمكن التراجع فيها. وهل يمكن لنظام سياسي سلطوي قروسطي ان يقود حركة حداثة حقيقية، عميقة؟ اشك في ذلك كثيراً.

ثم ان الباحث قد اشار الى تجاوز الواقع عن طريق مشروع وطني وقومي. ولكن على اي اساس سيقام هذا المشروع الوطني او القومي؟ اذا لم يقم على اساس التعددية السياسية والفكرية، وبالتالي على قاعدة المجتمع الديمقراطي فلا خير فيه، ولا امل منه، واقول هذا انطلاقاً من تجارب العقود الثلاثة الاخيرة التي مر بها المجتمع العربي الاسلامي.

٤ ـ صبحي الصالح

تفضل د. وليم قلادة مشكوراً باطلاعنا على الخطوط الاساسية العامة للتراث السياسي بدلاً من التنظيمات المؤسسية في الاسلام بوجه خاص. ولم يكن هذا ضرورياً في نظري، اذ يمكن الرجوع الى تفصيلاته الفقهية في البحوث المخصصة لهذه القضية، وهي طبعاً خارجة عن الموضوعات الاساسية لندوتنا هذه. المطلوب اذاً هو القاء الاضواء على اهمية المشروع الحضاري الذي يعمق روح الانتماء للوطن من جهة، وللامة العربية من جهة اخرى، على النحو الذي فصّله وشرحه وعلّله صديقنا د. سعد الدين ابراهيم منذ عام في صحيفة الاهرام، وكذلك الاستاذ السيد ياسين في الاهرام منذ نحو عام ايضاً عند تصويره الحي لموقف المواطن المصري بين الانتماء والاغتراب.

القضية اذاً ليست منصبّة على قضايا ذات طابع تاريخي محض، ولا نظمي قديم ايضاً، وانما هي منصبّة ايضاً، مباشرة على رصد الاشكال والاطوار الحديثة ادارياً مع الاشارة الى بعض المظاهر التي ربما كانت مبكرة ولكنها لم تكن مركزة تركيزاً تاماً في التنظيم المؤسسي لانظمتنا الادارية التي رسم ابعادها على طريقة فقيه شافعي كالماوردي، وآخر حنبلي كأبي يعلى الفرّاء، لادراك العوامل الاساسية التي دفعت رجال النهضة في مصر على الخصوص الى انشاء المؤسسات، حفاظاً على الوحدة الوطنية وتعبيراً عن ارادة المحكومين الاحرار من جهة اخرى.

أخلص من ذلك كله الى ان ما كان ينبغي الاستشهاد به من تراثنا الاسلامي في هذا الصدد، هو على سبيل الحصر الجانب المتعلق باشراك الرعية في تنظيم المؤسسات، ورعاية الارادة الشعبية بدلاً من الخضوع المطلق لارادة الحكام. ولا ريب في اننا بحاجة شديدة الى مزيد من الثورة الفكرية التي بدأناها في هذا السبيل.

٥ ـ محمد صبري مبدي

اود ابتداء ان احيي البحث الذي اتسم بسلاسة ملحوظة، وبعدها استأذن في ان ابدي ملاحظتين:

اولاهما: ان الباحث في مقام حديثه عن ثورتي ١٩١٩، ١٩٥٢ قال «... كانت كلتاهما تعمل لمصلحة شعب مصر...» وهو بهذا قد بخس ثورة يوليو اعز اشيائها اذ ان التوجه القومي كان

سمتها الاولى وكان هذا التوجه، في ملتي واعتقادي، قبل غيره هو الذي اغرى اوروبا وامريكا واسرائيل بالتآمر على مصر العربية في العام ١٩٥٦ وفي العام ١٩٦٧ وفي العام ١٩٧٩ «كامب ديفيد». وانني في هذا لأعيذ الباحث ان يكون قد قصد الى موقف اقليمي . . .

اما **الملاحظة الثانية**: فهي عما تناوله الباحث عن نظرة ناداف صفران الى اسباب انهيار نظام محمد علي واسماعيل، وقد كنت اتمنى لو ان الباحث قد اسهب وفصل في هذه القضية. ذلك ان نظرة صفران تعكس صورة من صور التآمر على الحقيقة التي تكمن في ان الغرب قد ازعجه حتى العظم المشروع الحضاري الذي انبعث في مصر ومن ثم كان تصميمه على الاحاطة بمصر والقضاء على نزوعها الحاد الى الحداثة.

ولم تكن مقولة صفران هي المقولة الوحيدة في هذا الشأن فقد ردد آخرون مثيلاً لها كالقول بأن انهيار نظام محمد علي كان مرده الى انه قد اتجه ببصره الى خارج حدود ولايته، فكانت حملاته وغزواته العسكرية هي المسامير التي دقت في نعش نظامه . . . وكالقول بأن ذلك الانهيار يرد الى الامية التي كانت متفشية على نحو واسع. وقد غفل اصحاب هذه المقولة او تغافلوا عن حقيقة هي ان الامية كانت متفشية في اوروبا ابان قيام ثورتها الصناعية.

وليس ادل على ذلك الذي تقدم من ان اوروبا قد تابعت بكل ما فيها من يقظة وانتباه ارهاصات النهوض في المنطقة العربية طلباً لاجهاض كل محاولات الانبعاث في تلك المنطقة فكان تشكيلها للجنة كامبل بنرمان في العام ١٩٠٧ والتي انتهت من بحوثها الى ان زرع جسم غريب يفصل بين مشرق الامة وبين مغربها يحقق هدف اوروبا في منع توحد الامة العربية وبالتالي يصفي كل امكانات النهوض والانبعاث لديها كما انه يخلق في الوقت نفسه لحساب اوروبا حارساً اميناً لقناة السويس، ومن هنا كان البزوغ الاول لمشروع الكيان الصهيوني . . . وتداعيات بزوغه وقيامه ليست بحاجة الى قول . . .

وقد تابعت اوروبا ومعها امريكا مسيرتها في موقفها المناهض لأي مشروع حضاري يقوم على اية رقعة من الامة العربية فكان تآمرها المشهور والمشهود على المشروع الحضاري القومي الذي قدمته مصر الناصرية.

٦ ـ علي نصار

ان مفهوم الاطار المؤسسي والتغيير المؤسسي مفهوم قاصر في الدراسة، فهو يتذبذب بين ادوات الحكم، والاطار المؤسسي بمعناه الشامل والاوسع. ودائرة المعلومات ومصادرها، والتي يرجع اليها الباحث في التقويم والمتابعة، لا بد من ان تتسع كذلك، وتزداد درجة تصنيفها، حتى يمكن الوصول لتقويم دقيق.

وكذلك فالاشارة الى استجابة الجماهير او رفضها غير واضحة. وهنا يجب الاشارة بدقة الى المقصود بالجماهير الشعبية. وتحديد الظروف التي تشارك فيها الجماهير بشكل ايجابي في نظرة تشمل الابعاد السياسية والديمقراطية والاقتصادية.

٧ ـ عبد الله عبد الدائم

ما دام الموضوع الاساسي للندوة هو الصلة بين التراث والمعاصرة يحسن ان نفيد من البحث القيم الذي قدمه د. قلادة في القاء ضوء جديد حول ذلك الموضوع الاساسي. فلقد بيّن بحث د. قلادة كيف ان النصوص التراثية فيما يتصل بمسائل كالخلافة والحكم والشورى والدين والدولة، لقيت تفسيرات متباينة على مر العصور، وكثيراً ما فسرها الفقهاء على غرار ما يهوى ذوو السلطان ويريدون. وقد اشار فيما اشار الى ما ذكره بعض الفقهاء ومنهم ابن حنبل من وجوب الطاعة للحاكم ولو كان فاسداً او فاسقاً.

هذه الملاحظة تهدينا الى المعنى السليم لدراسة التراث، فهذه الدراسة لا يجوز ان تقتصر على دراسة النصوص وتأويلها، والنصوص التي تحتمل التأويل والتفسير ويفسرها الديانون على هواهم احياناً. ولا بد بالتالي من ان تشمل بوجه خاص الممارسات التي عمت عبر التاريخ والحركة التاريخية التي اخذت مجراها عبر العصور من اجل تحليلها ونقدها واستخراج المدروس منها في ضوء تجارب العصر الحاضر.

التراث اذن ليس نصوصا فحسب، بل هو ايضا مواقف واحداث عبر التاريخ ونقد مستمر من خلال الاحداث ومن خلال مستلزمات الظروف الجديدة.

٨ ـ وليام سليمان قلادة يرد

ـ رأى د. علي الدين هلال ان الورقة المقدمة تعكس نظرة شاملة لتطور المؤسسات من ناحية، ولتغير الافكار من ناحية ثانية ولحركة المجتمع المصري من ناحية ثالثة. ولست اشارك الاستاذ المعقب في ان البحث المقدم هو استمرار لاهتمامات المؤلف بموضوع الوحدة الوطنية وليس مواجهة مباشرة لموضوع الدراسة الرئيسي ذلك انه من ناحية ـ وقد تكون هذه الناحية عرضية ـ فإن اهتمامات مقدم الورقة تشمل دراسة حركة المجتمع في مجموعها، وعلى سبيل المثال، نشر الكاتب في مجلة الطليعة القاهرية وثائق مجالس محمد علي مع دراسة شاملة لها وظهر ذلك كله في عدة اعداد من المجلة عام **١٩٦٩** وقد اشير الى هذه الدراسة وتلك الوثائق في هوامش الورقة المقدمة .كما ان للكاتب دراسة عن مجلس الدولة : تاريخه ودوره في المجتمع المصري نشرت في مجلة مجلس الدولة المصري السنة السابعة والعشرون من صفحة **١١٩** الى صفحة **٢٣٠** . ويجيء هذا البحث استمراراً لهذه الاهتمامات الشاملة. ومن ناحية البحث في ذاته، فإنه في رأي صاحبه مواجهة مباشرة لاصول هذا التغير ومساره.

ولقد ابدى الاستاذ المعقب عديداً من الآراء الجادة في الموضوع، وهي آراء ناقش الكثير منها البحث المقدم. وحدد موقفه بشأنها ولكن التعقيب لم يناقش ما جاء في البحث في هذا الخصوص. وعلى سبيل المثال فالاستاذ المعقب يقول ان التجديد المؤسسي تم بقرار من اعلى بواسطة المستعمر تنفيذاً لمشروع استعماري. وهو الرأي الذي تضمنه البحث. الا ان البحث اضاف الى ذلك ان الحركة الوطنية استخدمت هذه المؤسسات نفسها في مرحلة لاحقة وذلك للكفاح من اجل تحقيق مشروعها في مواجهة المشروع الغربي الوافد.

ولقد لخّص الاستاذ المعقب رأيه في ان الاشكالية المؤسسية تتمثل في ابعاد ثلاثة: بُعد مؤسسي يتمثل في انفصال المؤسسات الجديدة عن التاريخ المؤسسي للمجتمع، وبُعد ثقافي قيمي يتحدد في انفصال هذه المؤسسة او على الاقل عدم تعبيرها عن القيم الثقافية السائدة، وبُعد يتعلق بالاداء وبالفاعلية وقصور هذه المؤسسة في تحقيق ما حققته في مجتمعاتها الاصلية. وفي خصوص البعد الثقافي القيمي، اوضح المعقب ان المؤسسات الجديدة لم تطرح على المواطنين كجزء من الاطار الفكري والقيمي للمجتمع، الا انه يعود بعد ذلك مباشرة فيقول «انه من غير المجدي ان نبحث عن اصول لمفاهيم الحرية او الديمقراطية في التراث، فالامر المؤكد ان هذه المفاهيم ذات طابع انساني عالمي وان كل الثقافات والحضارات قد عرفتها على نحو او آخر». وهكذا يظل هذا البعد في التعقيب بحاجة الى مزيد من الايضاح.

- ولقد قدم التعقيبان اللذان ابداهما د. عبد القادر الزغل ود. محمد بشوش اضافة الى البحث بتناولهما للتجربة التونسية بشأن ادخال مؤسسات الحكم في ذلك البلد، وبالنسبة للمؤسسات التعليمية في الجزائر.

- ويشير د. محمد عابد الجابري الى الطهطاوي، والى اهمية المصطلحات التي استخدمها للتعبير عن المفاهيم الاوروبية وانني اعتقد ان هذا الرائد العظيم جدير بأن يدرس ما خلفه باعتباره مواصلة لعطاء الامة العربية، وكجزء مهم من تراثها. ولقد تردد في هذه القاعة ان الاهتمام بالطهطاوي يمتد من مشرق الامة في لبنان الى مغربها في المغرب حيث ذكر د. الجابري انه موضوع اطروحات تقدم للجامعات. وهذا تعبير عن وحدة الامة العربية.

ولقد اشار د. الجابري الى فهم الطهطاوي لعبارة اولي الامر وان هذا الفهم كان في اطار الايديولوجيا الرسمية القائمة في عصره والموروثة من عهد الانحطاط. وانني لا اشارك د. الجابري هذا الرأي - جزئياً على الاقل - ذلك ان النظرة الشاملة لعمل الطهطاوي تكشف عن انه لم يكن يقوم بدور فقهي محقق، بل كان يؤدي مع شيخه حسن العطار، عملاً سياسياً الى جوار الحاكم المطلق يحاولان ان يوصلا اليه وان يقنعاه بضرورة اشراك المحكومين في مجال الحكم. ولقد اوضح البحث كيف كان الطهطاوي يجهد في اداء هذا العمل صراحة او تلميحاً بقدر ما تتيح الظروف له ذلك، ولقد تعرض الطهطاوي في سبيل القيام بهذا الدور الى كثير من العنت، ألم يبعد من مصر سنوات طويلة بعد موت محمد علي وابراهيم وفي عهد الخديوي عباس؟

- ويقدم د. محمد مواعدة نظرة للتغير المؤسسي قد يكون من المفيد قراءتها مع تعقيب د. علي الدين هلال. فلدى د. مواعدة كان هدف المصلحين الداعين الى ادخال المؤسسات السياسية على التنسيق الغربي هو مقاومة حضارة الغرب بسلاحها. وان هؤلاء المصلحين لم يكونوا عملاء للحركة الاستعمارية.

ومهما يكن من امر - فقد اوضحت الورقة ان المعول عليه في النظرة الى المؤسسات هو المشروع الذي تخدمه، هل هو استعماري وافد كما كان الحال ايام الحملة الفرنسية او محلي كما هو الشأن بالنسبة لمحمد علي، ام خاضع لهيمنة القوى الاجنبية كما في ايام اسماعيل.

كما اظهرت الورقة ان المؤسسات نفسها تستخدم مع المد الوطني لخدمة المشروع الوطني المرجو تحقيقه.

ـ وقد لاحظ د. صبحي الصالح ان الخطوط الاساسية العامة للتراث السياسي اخذت جزءاً ليس بقليل من الورقة. ويرى ان ذلك لم يكن ضرورياً. ولكنني قصدت من هذا العرض الذي استهدف، في ايجاز شديد، ان يضع الفقهاء في اطار الظروف السياسية التي كان يعيش فيها كل منهم ـ اقول انني قصدت من ذلك امرين اولهما ان الفكرة الرئيسية التي يقوم عليها البحث هي ان مضمون التغير المؤسسي كان الانتقال من محور الحاكم الى المحكومين. فكان لا بد من عرض الآراء التي تمثل المرحلة الاولى. والامر الثاني هو انني طرحت مسألة ما اذا كان من الممكن اعتبار الطهطاوي من فقهاء المذهب السني بحيث يأتي في سلسلة حلقات هذا المذهب، يقدم اجتهاداً ترجع الجدة فيه الى تغير الظروف لا الى الخروج عن هذا المذهب او مذهب آخر مثل المعتزلة مثلاً.... كان هذا التساؤل ماثلاً في الدراسة. ومن هنا كانت ضرورة بيان مضمون الحلقات الاولى من الاجتهاد السني قبل عرض التجديد الذي اتى به الطهطاوي. وما زال السؤال مطروحاً.

ـ وليس من شك في ان توجه ثورة **١٩٥٢** كان وطنياً وقومياً كما يذكر الاستاذ محمد صبري مبدى ولم يدر بخلد الباحث ان يبخس هذه الثورة صفتها القومية. ولكن مدار البحث كان حالة مصر والفقرة التي وردت فيها العبارة التي يشير اليها كانت بصدد حالة بالغة التحديد وهي ان المؤسسات انما يحكم عليها من خلال المصالح التي تهدف الى تحقيقها، وواضح ان الحديث لم يكن يدور حول مؤسسات قومية وانما عن مؤسسات داخلية محلية. اما التفصيل في شأن الكتّاب الذين اشار اليهم فقد اوضحت في الهوامش ان ذلك تم في دراسات اخرى سابقة.

ـ وأشارك د. علي نصار رأيه في ان الورقة المتواضعة التي قدمتها تحتاج الى التطوير في عدة ابعاد. فقد جاءت، كما يقول، في موضوع طموح غاية الطموح. ولكن ما دفعني الى تقديمها هو انها تضع نقطة البداية ـ وحسب ـ لفهم التغير المؤسسي من الحاكم الى المحكومين، وفي اطار مشروع معين، ومن الممكن استخدام المؤسسات نفسها لخدمة مشروع وطني قومي اذا تصاعدت الحركة الوطنية القومية. واعتقد ان الورقة حققت هدفها في ان تكون مدخلاً لفهم التغيير على هذا النحو. وأعد بأنني سأبذل جهدي لتحقيق ما يحفزني اليه د. نصار.

ـ وانني لأشارك د. عبدالله عبد الدائم رأيه الصائب في ان دراسة التراث لا تقتصر على النصوص بل لا بد من ان تشمل الممارسات التي تمت عبر الحركة التاريخية ولعل هذا ما دفعني الى ان اضع آراء الفقهاء في القسم الاول من البحث في اطار الواقع التاريخي المعاصر لكل منهم. قمت بذلك في ايجاز شديد، وبقدر ما وسعني الجهد، والحدود الموضوعة للبحث.

وانني لأشكر السادة الاساتذة الاجلاء الذين عقبوا على البحث وعلقوا عليه وأؤكد لحضراتهم انني استفدت منهم فائدة حقيقية ستكون بلا شك موضع عناية جادة وكبيرة مني حين اعيد كتابة البحث في صورة اوسع مدى واشمل موضوعاً.

القسم الثالث

موقف الاتجاهات المختلفة من الاصالة والمعاصرة ومن التحدّيات الرئيسيّة التي تجابه الوطن العربيُ مع تصوّر مسْتقبلي

الفصل العاشر

المسألة الاجتماعية بين التراث وتحدّيات العصر

د. سعدالدين ابراهيم (*)

اولاً: مقدمات

تراث اي امة يمكن ان يكون قيداً على حركتها، وحملاً تنوء به كواهل اجيالها، ويقعدها عن مواجهة تحديات عصرها. ولكن هذا التراث ذاته يمكن ان يكون قاعدة انطلاقها، ومصدراً متجدداً لإلهام ابنائها، وحافزاً على الاستجابة الخلاقة لتحديات عصرها. ولدينا في تاريخ الامم من حولنا نماذج للدورين المتناقضين اللذين ادّاهما التراث. كما ان لدينا نماذج اكثر للدور المختلط الذي ادّاه التراث في حالة مجتمعات اخرى. ودراسات المحور الاول في هذه الندوة (إشكالية الاصالة والمعاصرة في اطار مقارن) تعرض لبعض هذه النماذج؛ وبالتالي فلا داعي للخوض فيها في هذه الدراسة. المهم ان نؤكد ان «التراث» يمكن ان يكون قيداً كما يمكن ان يكون انطلاقة؛ يمكن ان يكون مثبطاً كما يمكن ان يكون محفزاً. الامر يتوقف في البداية وفي النهاية على القوى الاجتماعية التي تحتضن «التراث»، وموقعها في مصفوفة القوى السياسية الفاعلة، وكيف تفهم به المستقبل.

١ ـ ما الذي تحاوله هذه الدراسة اذن؟

سيقتصر علاجنا للمسألة الاجتماعية على مفهوم وآليات العدالة الاجتماعية كما ورد في التراث العربي الاسلامي، وكما تعرضه الايديولوجيات الوضعية المعاصرة في وطننا العربي، لتبيان نقاط الالتقاء والاختلاف في الفكر والممارسة، بهدف الوصول الى (التأليف) المطلوب اذا كان ذلك ممكناً.

وحيث ان المهم ـ في نظرنا ـ هو الحاضر والمستقبل، فإن معالجتنا للموضوع ستتركز حول

(*) استاذ علم الاجتماع في الجامعة الامريكية ـ القاهرة.

الكيفية التي فهم او روّج بها المعاصرون لموقف التراث من المسألة الاجتماعية. والشيء نفسه بالنسبة لمن صاغوا او روّجوا لايديولوجيات وضعيّة منافسة خلال هذا القرن؛ وذلك بهدف رصد مسارات اولئك وهؤلاء، وما اذا كانت هذه المسارات تمضي نحو التوازي او التقاطع او الالتقاء او التنافر.

وبما ان من يدعون للتراث كثيرون، ومن صاغوا او يصوغون ايديولوجيات وضعية ويروّجون لها لا يقلون عدداً؛ فلا بد من ان نمارس بعض الانتقائية. ومعيار هذه الانتقائية هو **الحركات الاجتماعية - السياسية التي ظهرت في الوطن العربي خلال هذا القرن، ونجحت في الوصول الى مقاليد السلطة، او اقتربت منها او اثّرت فيها، او مثلت تحدياً جدياً لسلطة قائمة**. فمن بين فصائل الفكر الاصولي التراثي سنختار فكر الاخوان المسلمين وسنجعله محور هذه الدراسة، ثم نرى كيف تلتقي او تختلف معه الحركات السياسية ذات الايديولوجيات الوضعية المعاصرة - سواء أكانت قومية يسارية (مثل البعث والناصرية) او يسارية ماركسية (مثل التجمع الوطني التقدمي الوحدوي في مصر او الاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية في المغرب) او ليبرالية (مثل حزبي الوفد في مصر والاستقلال في المغرب). هذه النماذج نعتبرها الاهم وليس بالضرورة الاشد وضوحاً او اتساقاً. انها الاهم من حيث انها حوّلت الفكر الى حركة سياسية جماهيرية؛ ومن حيث انها - رغم لحظات المدّ والانحسار - قد صمدت وحققت استمرارية نسبية على المسرح السياسي العربي (القومي او القطري). ولا يعني انتقاؤنا لهذه الحالات انها منقطعة الصلة بفصائل اخرى في معسكرها او بما سبقها او لحقها من فكر وحركة. وغنّي عن التنويه ان هذه النماذج لم تولد او تعمل في فراغ مجتمعي؛ بل ان العكس هو الصحيح تماماً. فكل اتجاه من الاتجاهات الاربعة الرئيسية قد عايش وتحالف او تنافس وتصادم مع الاتجاهات الثلاثة الاخرى وغيرها بدرجات متفاوتة وفي اوقات مختلفة في الداخل؛ كما تعرض لاغراءات او ضغوط متفاوتة من الخارج. وهذا التفاعل المستمر كان له بالطبع اثر على تطوير الصياغات الايديولوجية لكل معسكر ولكل فصيل داخل المعسكر نفسه. وحيث اننا هنا **لا نؤرخ** بقدر ما نحلل، فإن اهتمامنا سينصب على المشهد او المشاهد الاخيرة لهذه النماذج بصدد (**المسألة الاجتماعية**)، او بالمعنى الاضيق لمسألة (**العدالة الاجتماعية**). وسيكون التركيز اكبر على الفكر التراثي - الاصولي الذي اخترنا الاخوان المسلمين نموذجاً له. اي انه سيكون نقطة البداية والمحور والارضية، التي في مقابلها **نعرض** للتيارات الوضعية الاخرى.

٢ - في مفهوم العدالة الاجتماعية

هناك تعريفات عديدة في الادبيات المعاصرة لمفهوم العدالة الاجتماعية[1] ولكن يجمع بين هذه التعريفات عناصر مشتركة هي بمثابة جوهر المفهوم ونوجزها فيما يلي:

---

(١) انظر عرضاً عاماً للأدبيات المختلفة في العلوم الاجتماعية حول مسألة العدالة بالنسبة للمفاهيم العامة، في: John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972), pp. 54-183,
وبالنسبة للمساواة التوزيعية، ص ٢٥٨ - ٣٣٠.

أ ـ **المساواة بين ابناء المجتمع الواحد في تكافؤ فرص الحياة** ـ بمعنى ان لا يترتب على صدفة المولد في فئة معينة، او طبقة معينة، او جنس معين، او سُلالة معينة، اي تفاوت في المعاملة داخل المجتمع نفسه بما في ذلك فرص الرعاية الصحية والمسكن والتعليم، والعمل، وتقليد الوظائف العامة، وممارسة الحقوق المدنية والسياسية.

ب ـ **العدالة التوزيعية** ـ بمعنى ان من يقومون بالجهد ويظهرون الاداء نفسه يحصلون على نصيبٍ متساوٍ من التقدير المادي والمعنوي. فالمساواة هنا نسبية وليست ميكانيكية، فلكل حسب مجهوده.

ج ـ **التضامن الاجتماعي** ـ بمعنى ان بعض افراد المجتمع رغم الاستعداد لبذل المجهود، قد لا تتوفر لهم الفرصة للأداء؛ وان البعض الآخر لظروف ليست من صنع ايديهم (مثل الشيخوخة، او المرض، او الاصابة، او لعاهات خلقية، او بسبب كوارث بشرية او طبيعية) لا يستطيعون الاستفادة من الفرص المتاحة او لا يستطيعون الأداء الذي يكفل لهم عائداً مادياً او معنوياً يمكنهم من «الحياة الكريمة»؛ ولكن المجتمع مع ذلك يتضامن لكي يكفل لهم ما لم يستطيعوا ان يكفلوه لأنفسهم، ولو في حدوده الدنيا.

العدالة الاجتماعية بهذا المعنى تهدف الى منع الظلم والاستغلال، والى تقليص البؤس الانساني، والى حفظ الكرامة البشرية.

هذه العناصر الثلاثة المشتركة بين معظم مفاهيم العدالة، تترك مع ذلك مجالات للاختلاف في درجات الالزام، وللتفاوت في آليات التطبيق. كما ان هذه العناصر المشتركة لا تتحدث بالضرورة عن (تعظيم فرص الحياة) وليس مجرد المساواة امام هذه الفرص. فتعظيم فرص الحياة ينقلنا الى مفاهيم اخرى مثل «التنمية» او «التقدم» او «التطور». ورغم اهمية هذه المفاهيم الا اننا لن نخوض فيها او نتعرض لها في هذه الدراسة. ولكن جدير بالذكر ان نؤكد على شيئين: الاول هو ان العناصر الثلاثة المشتركة لمفهوم العدالة في معظم الادبيات تنسحب على الاقليات وعلى النساء، لذلك سنشير اليهما كلما سنحت الفرصة كعناصر في التعامل مع المسألة الاجتماعية بصفة عامة والعدالة الاجتماعية بصفة خاصة. والشيء الثاني، هو ان العدالة الاجتماعية كمفهوم وممارسة تستند لا على قيم التراحم والشفقة والاحسان كقيم اخلاقية فقط، وانما تستند ايضاً على اعتبارات عملية، اهمها ان العدالة هي ضمان للاستقرار والسلام في المجتمع، وضرورة لزيادة مشاركة افراده في المسائل العامة وممارسة الحقوق السياسية؛ وانها في الامد المتوسط والبعيد توفر للمجتمع فرص الانطلاق والنمو دون هزات او انتكاسات عنيفة.

ثانياً: العدالة الاجتماعية في الاسلام

١ ـ الرؤية الاسلامية المثالية للعدالة عند الاخوان المسلمين

يقول المرحوم **سيد قطب** احد الرواد الاوائل لحركة الاخوان المسلمين: «العدالة في نظر

الاسلام مساواة انسانية ينظر فيها الى تعادل جميع القيم، بما فيها القيمة الاقتصادية البحتة. وهي على وجه الدقة **تكافؤ في الفرص**، وترك المواهب بعد ذلك تعمل في الحدود التي لا تتعارض مع الاهداف العليا للحياة. ولأن القيم في نظر الاسلام كثيرة لذلك لم يضطر الى تحتيم المساواة الاقتصادية بمعناها الحرفي الضيّق، الذي يصطدم بالفطرة، ويتعارض مع طبيعة المواهب المتفاوتة، ويعوق الاستعدادات الفائقة، ويسوّي بينها وبين الاستعدادات الضيقة، ويمنع اصحاب المواهب من انفاق مواهبهم لخير انفسهم، ولخير الامة، ويحرم الانسانية نتاج هذه المواهب»[٢].

وبعد ان يستشهد سيد قطب بالعديد من الآيات القرآنية للتدليل على فحوى هذا التعريف للعدالة، ولتأكيد ان هناك قيماً اخرى غير القيم الاقتصادية يحسب الاسلام حسابها، بل يقدمها على المساواة الاقتصادية كقيمة حقيقية اكثر اهمية مثل التقوى والورع والعلم[٣]. ويخلص الكاتب الى ان الاسلام «لا يفرض.. المساواة الحرفية في المال لأن تحصيل المال تابع لاستعدادات ليست متساوية. فالعدل المطلق يقتضي ان تتفاوت الارزاق، وان يفضّل بعض الناس بعضاً فيها، مع تحقيق العدالة الانسانية: **بإتاحة الفرص المتساوية للجميع؛ فلا يقف امام فرد حَسَب ولا نشأة، ولا اصل ولا جنس، ولا قيد واحد من القيود التي تغل الجهود**»[٤].

ولأن تكافؤ الفرص يمكّن ـ بسبب اختلاف القدرات والمواهب ـ ان يؤدي بالضعفاء الى الفقر والعوز، فإن الاسلام قد استن مبدأً مصاحباً لتكافؤ الفرص وهو (التكافل) بين المسلمين بما يضمن كفاية الحاجات الاساسية لكل فرد من خلال **الزكاة** التي هي فرض على كل مسلم قادر يمتلك ثروة، ومن خلال **الاحسان** الذي يستنفره الايمان الصحيح رغم انه غير ملزم. ولكن تظل قراءة المرحوم سيد قطب للاسلام في هذا الصدد هي ان التكافل مسألة متروكة للافراد اساساً، حيث يقول: «الاسلام.. يحتم الكفاية لكل فرد، واحياناً ما فوق الكفاية، ويفضل ان تكون هذه الكفاية عن طريق **الملكية الفردية**، او العمل المنتج بأنواعه، ليرفع عنه ضغط العوز من ناحية وضغط الجهة التي تملك موارد الرزق من ناحية اخرى»[٥].

هذا المفهوم العام للعدالة الاجتماعية في الاسلام يتفق فيه مع سيد قطب عدد كبير من الفقهاء والدعاة والكتّاب الاسلاميين المعاصرين[٦]. وتركيزنا على سيد قطب دون سواه في هذه

---

(٢) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ط ٨ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩. ويستشهد سيد قطب على هذه القيم الاعلى على القيم المادية في الاسلام بالآيات القرآنية التالية: ﴿... **إن اكرمكم عند الله اتقاكم**...﴾ (**القرآن الكريم**، سورة الحجرات: الآية ١٣)؛ ﴿... **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**...﴾ (سورة المجادلة: الآية ١١)، و﴿**المال والبنون زينة الحياة الدنيا، والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير املاً**﴾ (سورة الكهف: الآية ٤٦).

(٤) قطب، المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦) انظر على سبيل المثال لمحمد الغزالي: **مشكلات في طريق الحياة الاسلامية** (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٢)، ص ٥٩ ـ ٧٥، **ومائة سؤال عن الاسلام**، ٢ ج (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٥٥ ـ ٦٠؛ عبد العزيز الخياط، **المجتمع المتكافل في الاسلام** (عمان: مكتبة الاقصى، =

الدراسة هو مكانته المتميزة في حركة الاخوان المسلمين اثناء حياته وبعد مماته؛ ولأنه أفرد لها مؤلَّفاً خاصاً تناول فيه موضوع العدالة الاجتماعية من كل جوانبها، ووثّق وجهة نظره بعشرات الآيات القرآنية والاحاديث النبوية والأدلة التاريخية من سيرة وممارسات الخلفاء الراشدين وائمة الفقه الاسلامي؛ ولأن هذا المؤلَّف بالذات طبع عشرات المرات، وما زال يلقى رواجاً كبيراً بين شباب الحركات الاسلامية من مشرق الوطن العربي حتى مغربه؛ واخيراً لأن سيد قطب قد عالج مسألة العدالة الاجتماعية في سياق العقيدة الاسلامية الشاملة، وربط بينها وبين الجوانب الاخرى لهذه العقيدة.

والمفهوم الذي أوردناه اعلاه عن العدالة الاجتماعية يستند في الاسلام على ثلاثة اسس، هي: **التحرر الوجداني، والمساواة الانسانية الكاملة والتكافل الاجتماعي الوثيق.**

فيما يتعلق بالاساس الاول، يذهب سيد قطب الى ان **التحرر الوجداني** في الماركسية يستند على التحرر الاقتصادي، حيث ان الضغط الاقتصادي على الافراد يجعلهم يتخلّون عما تكفله لهم القوانين النظرية من مساواة سياسية في المجتمع الرأسمالي. ويسلم سيد قطب بأن هذا حق في الماركسية، ولكنه «ليس الحق كله، فالتحرر الاقتصادي ذاته لا يكفل «للفرد»، البقاء في المجتمع الا بالتحرر الوجداني من داخل الضمير»(٧). ولا يتحقق مثل هذا الاخير الا بالاسلام الذي حرّر الفرد «من عبادة احد غير الله، ومن الخضوع لأحد غير الله، فما لأحد عليه غير الله من سلطان... فإذا تحرر الوجدان من شعور العبادة والخضوع لعبد من عباد الله، وامتلأ بالشعور بأنه على اتصال كامل بالله، لم يتأثر بشعور الخوف على الحياة او الخوف على الرزق او الخوف على المكانة.. وهو شعور خبيث يغض من احساس الفرد بنفسه؛ وقد يدعوه الى قبول الذل، والى التنازل عن كثير من كرامته وكثير من حقوقه..»(٨). ويؤكد سيد قطب ان التحرر الوجداني الذي يكرسه الاسلام ينطوي ايضاً على التحرر من عبودية القيم الاجتماعية ـ مثل قيم المال والجاه والحسب والنسب؛ والتحرر من استعباد شهوات الذات(٩). وفي الوقت نفسه

= ١٩٧٢)، ص ٧٤ ـ ٢٠٦؛ عماد الدين خليل، **العدل الاجتماعي: مقال في العدل الاجتماعي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د.ت.])؛ عبد القادر عودة، **الاسلام واوضاعنا القانونية** (القاهرة: المختار الاسلامي، ١٩٧٧)، ص ١٠٥ ـ ١١١، ومحسن خليل، **في الفكر الاقتصادي العربي الاسلامي** (بغداد: منشورات وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٨٢)، ص ١٠٩ ـ ٢٣٤.

ولا يختلف الفكر الاسلامي الشيعي حول مسألة العدالة الاجتماعية، كما يقدمه منظرو الثورة الاسلامية في ايران عما ورد في المصادر السابقة، انظر على سبيل المثال: روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الاسلامية**، اعداد وتقديم حسن حنفي (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٧٩)، ص ٥٢ ـ ٥٤ و١٤٥ ـ ١٥٠؛ ابو الحسن بني صدر، **ايران، غربة السياسة والثورة: دراسة معمقة للمجتمع الايراني عشية الثورة**، ترجمة «دار الكلمة» (بيروت: دار الكلمة، ١٩٧٩)، ص ٦٣ ـ ١٠٦، وكذلك كتاب سيد محمد طالقاني المترجم من الفارسية الى الانكليزية:

Seyyed M. Taleqani, *Islam and Ownership* (Lexington, Kentucky: Mazada Publishers, 1983), pp. 72-197.

(٧) قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ٣٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٤١.

لا يطالب الاسلام الفرد بالانكار التام لمطالبه المادية وشهواته الغريزية، ولكن فقط التحكّم فيها والاعتدال في السعي لاشباعها[١٠]. فالاسلام لا يغالي في حربه على الماديات والشهوات كما تفعل المسيحية وبعض الديانات الشرقية، كما لا يغالي في اطلاق العنان لها كما تفعل اليهودية والرأسمالية. فكأننا هنا بصدد تحر وجداني عميق يرتبط بالوجدانية في العقيدة وبالاعتدال في السلوك. وبالتالي فهو تحرر ممكن لأنه يحترم طبائع الاشياء ويتسق مع طبائع البشر.

الاساس الثاني للعدالة الاجتماعية في الاسلام هو **المساواة الانسانية الكاملة**. يؤكد سيد قطب بآيات قرآنية واضحة صريحة ان الاسلام جاء ليقرر «وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير، في المحيا والممات، في الحقوق والواجبات، امام القانون وامام الله، في الدنيا وفي الآخرة، لا فضل الا للعمل الصالح، ولا كرامة الا للأتقى»[١١]. وتشمل هذه المساواة الافراد والجماعات، والمساواة بين الرجل والمرأة. وحول هذه الاخيرة يقول سيد قطب إن الاسلام «كفل للمرأة مساواة تامة مع الرجل من حيث الجنس والحقوق الانسانية؛ ولم يقرر التفاضل الا في الملابسات المتعلقة بالاستعداد والدربة والتبعة، مما لا يؤثر على حقيقة الوضع الانساني للجنسين؛ فحيثما تساوى الاستعداد والدربة والتبعة تساويا، وحيثما اختلف شيء من ذلك كان التفاوت بحسبه»[١٢]. ففي الناحية الدينية والروحية يتساويان. وفي ناحية الاهلية للملك والتصرف الاقتصادي يتساويان. هذا هو الاصل. اما في بعض التفريعات العملية مثل (الميراث) و (الشهادة القضائية)، فإن ايثار الرجل مردّه اختلاف التبعات والاستعدادات. فإيثار الرجل بضعف نصيب المرأة يرجع الى التبعة التي يضطلع بها الرجل في الحياة مثل كفالة الانفاق على الزوجة والاطفال ودفع الديات والتعويضات والديون نيابة عن اقاربه. ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى ﴿ **الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم...** ﴾[١٣]. وفي

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٢ - ٤٤. ويستشهد هنا بالآيات القرآنية: ﴿**قل من حرّم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق...**﴾ (القرآن الكريم، سورة الاعراف: الآية ٣٢)، و ﴿... **ولا تنس نصيبك من الدنيا...**﴾ (سورة القصص: الآية ٧٧).

(١١) قطب، المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٦. ويستشهد على تكريس المساواة الانسانية في الاسلام بالآيات القرآنية التالية: ﴿**ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين**﴾ (القرآن الكريم، سورة المؤمنون: الآية ١٢)؛ ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيرا ونساء...**﴾ (سورة النساء: الآية ١)، و﴿**يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن اكرمكم عند الله أتقاكم...**﴾ (سورة الحجرات: الآية ١٣).

(١٢) قطب، المصدر نفسه، ص ٤٧. ويستشهد على المساواة بين الرجل والمرأة من الناحية الدينية والروحية بالآيات القرآنية: ﴿**ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً**﴾ (القرآن الكريم، سورة النساء: الآية ١٢٤)؛ ﴿**من عمل صالحاً من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم بأحسن ما كانوا يعملون**﴾ (سورة النحل: الآية ٩٧)، و﴿**فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض...**﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٩٥). ومن ناحية المساواة في الاهلية للتملك والتصرف الاقتصادي والاجور، يستشهد بالآيات التالية: ﴿**للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون...**﴾ (سورة النساء: الآية ٧) و﴿... **للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن...**﴾ (سورة النساء: الآية ٣٢).

(١٣) سورة النساء: الآية ٣٤.

الشهادة القضائية، فإنّ جعل شهادة امرأتين مساوية لشهادة رجل واحد مرجعها ـ كما يقول سيد قطب ـ «ان المرأة بطبيعة وظائف الامومة ينمو في نفسها جانب العواطف والانفعالات بقدر ما ينمو في نفس الرجل جانب التأمل والتفكير. فإذا نسيتْ او جرفها انفعال، كانت الثانية مذكِّرة لها». ويدلّل على ذلك بالعلة المتضمنة في الآية القرآنية ﴿ . . . واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضلَّ احداهما فتذكِّر احداهما الاخرى. . . ﴾[١٤]. فالمسألة هنا مسألة ملابسة عملية في الحياة، لا مسألة ايثار جنس لذاته على جنس او عدم مساواة. كما تنسحب روح المساواة بين الجنسين الى امور الزواج الذي لا بد من ان يكون بإذن المرأة ورضاها دون إكراه؛ والشيء نفسه تقريباً في امور الطلاق[١٥]. اما عن حق المرأة في العمل والكسب فإن سيد قطب يؤكد ان الاسلام قد قرر «للمرأة هذا الحق عند الحاجة، ولكنه فضّل عليه حق الرعاية في الاسرة، لأن الحياة عنده اكبر من المال والجسد، واهدافها اعلى من مجرد الطعام والشراب، ولأنه ينظر للحياة من جوانبها المتعددة، ويرى لأفرادها وظائف مختلفة، ولكنها متكافلة متناسقة»[١٦].

التكافل الاجتماعي هو الاساس الثالث للعدالة الاجتماعية في الاسلام، يكمل ويتكامل مع الاساسين السابقين. والتكافل يعني المسؤولية: مسؤولية الفرد نحو ذاته، مسؤوليته عن سلوكه وافعاله في الدنيا والآخرة، ومسؤوليته تجاه الآخرين ـ بدءاً بأسرته المباشرة، الوالدين والزوجة والاطفال، والآخرين من ذوي القربى، والجيران، واليتامى والمساكين، وابناء السبيل، وانتهاء بالجماعات الاكبر التي ينتمي اليها وهي مجتمعة وامته الاسلامية والانسانية جمعاء. وتتدرج المسؤولية من حيث هي فرض بالنسبة للاقرب، وواجب كلما ابتعدت المسافة القرابية او الجوارية او المجتمعية. كما تتدرج من حيث درجة حاجة الآخرين الى المعاونة او الاحسان. فمن الزكاة التي هي فرض مقنن وتمثل ركناً اصيلاً من اركان الاسلام الخمسة، الى البر بالوالدين والاحسان الى الفقراء والمساكين واليتامى وابناء السبيل، والى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. في هذا كله الفرد مكلّف بما يستطيع دون إفراط او تفريط ﴿ لا يكلف الله نفساً الا وسعها ﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٨٦)؛ تراقبه الجماعة فيما يتعلق بالفروض ويراقبه ضميره فيما يتعلق بالواجبات، ويسلك في ادائها جميعاً اسلوباً يتسم بالرحمة والقول الطيب والموعظة الحسنة. اما جماعة المسلمين او الامة فأنها مسؤولة مسؤولية تضامنية ـ من خلال اولي الامر فيها ـ عن حماية الضعفاء، وكفالة الفقراء، وصيانة الارواح، والاعراض والاموال، ومن ثمّ كانت الزكاة من ناحية وتطبيق الحدود (العقوبات) الخمسة الصارمة من ناحية اخرى[١٧]. فالامة المسلمة كلها جسد واحد، يحس احساساً واحداً وما يصيب عضواً منه يشتكي له سائر الاعضاء. كما ان هذا التكافل يشمل فيما

---

(١٤) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(١٥) يستشهد سيد قطب على ذلك بالآيات القرآنية التالية: ﴿. . . فآتوهن أجورهن فريضة. . . ﴾ (سورة النساء: الآية ٢٤)؛ ﴿ . . . فأمسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا . . . ﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٣١)، و﴿. . . وعاشروهن بالمعروف. . . ﴾ (سورة النساء: الآية ١٩).

(١٦) قطب، المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

يشمل غير المسلمين ممن يعيشون بينهم، ومن لم يقاتلوهم او يخرجوهم من ديارهم[١٨].

هذا ويذهب عديد من المفكرين الاسلاميين الى ان هذه الاسس والضوابط للعدالة الاجتماعية كما وردت في القرآن والسنّة هي **الحد الادنى**؛ وبالتالي تترك للمجتمع الاسلامي واولي الامر فيه ان يتوسعوا في اجراءات العدالة الاجتماعية ـ مثل فرض الضرائب ومنع الاحتكار وتأميم المنافع العامة التي تؤثر على حياة المجتمع او لمجابهة مخاطر او حاجات ملحة[١٩]. وهذا كله ما دام الامر لا ينطوي على مخالفة لمبادىء الاسلام الصريحة واركانه الاساسية. وتستند هذه المرونة على مبدأين مهمين من مبادىء الفقه. الاول هو مبدأ **المصالح** حيث الضرورات تبيح المحظورات، ودفع الضرر مقدم على جلب المنفعة. والثاني هو مبدأ **الطاقة او القدرة**، حيث الاحكام الدينية ـ دون استثناء ـ مشروطة بطاقة الافراد على ادائها. والمثال الفذ الذي يكثر الاستشهاد به في الادبيات الاسلامية هو قيام الخليفة الراشد عمر بن الخطاب بتعليق حد السرقة في عام المجاعة (او عام الرمادة) حيث ادرك بثاقب فهمه لروح الاسلام ان اسس العدالة الاجتماعية متكاملة، وانه ما دامت الامة لم تستطع ان تكفل للفقراء اشباع حاجاتهم الاساسية فلا معنى للاصرار على قطع يد السارق اذا سرق ليسد أوده[٢٠]. وهذه الروح نفسها هي التي جعلت عمر بن الخطاب يلغي نظام توزيع الغنائم الذي يعطي «للمؤلفة قلوبهم» نصيباً متميزاً لدخولهم المبكر في الاسلام، ورغم نص القرآن على ذلك، والتزام كل من النبي (صلعم) والخليفة الراشد ابو بكر بهذا النص[٢١]. وقد طالب الاخوان المسلمون في الاربعينات، اتساقاً مع هذا الفهم للعدالة الاجتماعية في الاسلام، بتحديد الملكية الزراعية (وليس بإلغائها)، وفرض مزيد من الضرائب على رؤوس الاموال الكبيرة، وخاصة المجمدة منها، وعلى

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٩) يقول سيد قطب نفسه ان الاسلام قد ترك للامام سلطات واسعة تتناول جوانب الحياة كلها. وتحقيق العدالة الاجتماعية بكل ملابساتها داخل في هذه السلطات. فله ان يتجاوز في الناحية المالية مثلاً، فريضة الزكاة الى ضرائب اخرى يتحقق بها التعادل والتوازن، وتزول بها الاحقاد والضغائن، وترتفع بها من الامة مضار الترف، ومضار الشظف، ومضار احتباس الاموال في ايدي قلة من الناس، ولكن دون ان يخل بنص او بقاعدة اساسية من قواعد الحياة الاسلامية... انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥ و١١٨ ـ ١٢٥. كما يعبر الشيخ محمد الغزالي عن المعنى نفسه، حيث يذهب الى ان الاسلام رغم اقراره بحرية التملك الا انه أثقلها بالقيود التي تمنع سطوة الانانية وطغيان الاستغناء.... فالاسلام لا يحترم الا الملكية الصحيحة ويرفض ما عداها من تملك اساسه السحق والاغتصاب وضروب الاستغلال. ويهاجم الشيخ الغزالي من يزعمون الاسلام ـ ويعلم الله ما في قلوبهم ـ ثم يتخوَّضون في مال الله تخوضاً رهيباً فلا يتركون منه الا ما عجزوا عن حمله. ولا يبالون من اين اكتسبوا. ولا يرقون لضعيف داسوه وهم يجمعون، ولا يكترثون لمحتاج يرنو اليهم ابتغاء معونة.... يقول اولئك انهم يحاربون الشيوعية لأنها ضد الدين. وهم الطريق الموصل اليها والمغرى بها، والدين الذي يذكرونه بعيد عن أخلاقهم وأعمالهم، انظر: الغزالي، **مائة سؤال عن الاسلام**، ج ٢، ص ٥٦.

(٢٠) محمد النويهي، «نحو ثورة في الفكر الديني،» **الآداب** (بيروت)، (ايار/ مايو ١٩٧٠)، ص ٢٥ ـ ١٠٧، (وفي طبعة خاصة للمقال في كتيِّب، ص ٣٤).

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

الكماليات[٢٢]. كما شنوا هجوماً شديداً على مظاهر التفاوت في الثروات والاستغلال والفساد الذي صاحب سياسة الانفتاح الاقتصادي في مصر السبعينات[٢٣].

ويمكن تلخيص قراءة الاخوان المسلمين لتراث الاسلام في مسألة توزيع الثروة في المجتمع طبقاً للمبادىء والضوابط التالية[٢٤]:

- ان الاسلام يكره تكدّس الثروة في جانب والحرمان في جانب.

- مبدأ الضريبة المتفاوتة حسب المقدرة والعجز.

- مبدأ عدم الحجز على الضروريات وفاء للضريبة.

- مبدأ «الفرد وحاجته» بجانب مبدأ «الفرد وبلاؤه».

- مبدأ الضمان الاجتماعي العام لكل عاجز وكل محتاج.

- مبدأ «من اين لك هذا؟» لمن يشتبه في ثرائهم من المال العام او استغلال الآخرين[٢٥].

- مبدأ الزكاة على من تحق عليه من القادرين المسلمين كحد ادنى لرعاية الفقراء والمساكين.

- مبدأ التكافل الاجتماعي العام الذي يجعل اهل كل بلد مسؤولين مسؤولية مباشرة عمن يتلفه الجوع مسؤولية جنائية.

- حق الجائع او العطشان ان يقاتل من في يده الطعام والماء حين يخشى على نفسه التلف فإذا قتله فلا دية عليه ولا عقاب.

- واجب الفرد في السعي لايجاد عمل منتج يغنيه مغبة السؤال، وواجب الجماعة في ان تهيء له مثل هذا العمل، قبل ان ترعاه من اموال الزكاة والضرائب.

- الملكية الفردية هي في الاساس وظيفة اجتماعية، يحوزها الفرد نيابة عن الجماعة التي استخلفها الله فيها؛ ويمارسها الفرد طبقاً لضوابط ومعايير جوهرها عدم التفريط او الافراط ـ تقتيراً او تبذيراً.

---

(٢٢) «من المسؤول عن ظهور الشيوعية في مصر؟» **الدعوة**، العدد ٢١ (٢٧ شباط / فبراير ١٩٥١)، ص ١٤.

(٢٣) انظر على سبيل المثال، المقال الذي شن فيه الاستاذ صالح عشماوي، احد قادة الاخوان، حملة شعواء على الفساد في مصر السبعينات بعنوان «ومن يحمي رشاد عثمان؟» **الدعوة**، العدد ٦٤ (١٤ آب/ اغسطس ١٩٨١)، ص ١٥. ورشاد عثمان هو احد النماذج الصارخة للثراء غير المشروع من انشطة طفيلية تمت في ظل سياسة الانفتاح التي بدأها الرئيس الراحل انور السادات في عام ١٩٧٤.

(٢٤) قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ١٧٩ ـ ١٨١.

(٢٥) احمد عبد الرحمن ابراهيم، «حرمة المال العام في الاسلام،» **الوفد** (القاهرة)، (٢١ حزيران/ يونيو ١٩٨٤).

ـ ان العمل هو الوسيلة الوحيدة لنيل حق التملك[٢٦] ما دام هذا العمل ـ سواء أكان يدوياً او عقلياً ـ هو عمل مشروع لا يتعارض مع اركان الاسلام وفروضه ويلتزم باحترام نواهيه واهمها تحريم الربا.

ـ ان هناك نوعاً من الملكية لا يجوز احتجازه للافراد، وانما يظل شائعاً كملكية عامة للجماعة لارتباطه بمصالحها ومنافعها[٢٧].

ويذهب الاخوان المسلمون الى ان الرؤية التي يقدمونها للعدالة الاجتماعية، والتي لخّصنا اهم ملامحها اعلاه، هي الطريق الاوسط، وبالتالي الطريق الامثل، بين الماركسية من ناحية والرأسمالية من ناحية اخرى. ولم يتردد عدد منهم في اطلاق اسم «الاشتراكية الاسلامية» على هذه الرؤية[٢٨].

اما فيما يتعلق **بمسألة الاقليات**، فإن قراءة الاخوان المسلمين للتراث الاسلامي فيها قراءة قلقة وليست بالوضوح والاتساق نفسه الذي لمسناه في الجوانب الاخرى للمسألة الاجتماعية. وبداية لا يعترف الاسلام الا بالاقليات الدينية، لأن الاختلاف العرقي او اللغوي او القومي بين المسلمين لا يرتب تمايزاً في الحقوق والواجبات. فالمسلمون اخوة متساوون، لا فضل لأحدهم على الآخر الا بالتقوى. اما الاختلاف في الدين فهو مسألة أخرى يترتب عليها تفاوت في الحقوق والواجبات، في الدنيا وفي الآخرة، من وجهة النظر الاسلامية. والذي يهمنا في هذه الورقة هو التفاوت في الدنيا ـ اي في المعاملات والسلوك ـ بين المسلمين وغير المسلمين. وسيقتصر الحديث هنا على اهل الكتاب ـ اي المسيحيين واليهود ـ من بين الجماعات الدينية غير المسلمة. فالذين يسالمون المسلمين من هذه الجماعات ويعيشون في ديارهم يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين. فلهم من المسلمين البر والعدل، والقضاء بالحق لصاحبه، واحترام حقه في اختيار ما يشاء من عقائد. ويستشهد الشيخ صلاح ابو اسماعيل احد قادة الاخوان، على هذا التوجه العام في الاسلام بالآية الكريمة ﴿ **لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروا وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين** ﴾ (سورة الممتحنة: الآية

---

(٢٦) قطب، المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٧.

(٢٧) الاستشهاد هنا على سبيل المثال هو بالحديث النبوي الشريف: «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار». ويقول سيد قطب ان الضروريات لحياة الجماعة تختلف من بيئة الى بيئة، ومن عصر الى عصر، القياس ـ وهو احد اصول التشريع في الاسلام ـ ينفسح لسواها عند التطبيق مما هو في حكمها، مثل موارد الطاقة ومياه الري والمرافق العامة، انظر: المصدر نفسه، ص ٩٤. انظر ايضاً تفصيلاً للنقاط نفسها في: عبد القادر عودة، **المال والحكم في الاسلام**، ط ٥ (القاهرة: المختار الاسلامي، ١٩٧٧).

(٢٨) **الدعوة**، العدد ٥ (٢٧ شباط/ فبراير ١٩٥١)، ومصطفى السباعي، **اشتراكية الاسلام** (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٧)، والكاتب هو احد رواد حركة الاخوان المسلمين في سوريا. كما اشار الاستاذ عمر التلمساني ان الاخوان المسلمين (وهو مرشدهم العام) يطلبون في تحالفاتهم السياسية مع اي حزب يصمم على المناداة بالاشتراكية نظاماً فليرجعها الى قواعد الاسلام فهي ادق واشمل، انظر: عمر التلمساني، «ماذا أريد من الوفد؟» **الوفد**، (٢٢ آذار/ مارس ١٩٨٤)، وخليل، **العدل الاجتماعي: مقال في العدل الاجتماعي**، ص ٣٠ ـ ٣٢.

٨). كما يذهب سيد قطب الى ان اساس التكافل الاجتماعي في الاسلام يشمل غير المسلمين، فالتراحم الانساني خالص لوجه الله ولا تقف حدوده عند الاخوة الدينية، وبالتالي فلهم حقوق المسلم في البر والصدقة اذا كانوا من اليتامى والفقراء والمساكين وابناء السبيل[٢٩]. بل ان هذه الكفالة غير مشروطة بأدائهم للزكاة التي هي في الاساس واجب ديني على المسلمين القادرين وحدهم. كما ان الاسلام لا يقسر الآخرين على اعتناقه، حيث (لا اكراه في الدين)، بل ويكفل لغير المسلمين اقصى الحرية والحماية في مزاولة شعائرهم الدينية. والروح المتكافلة نفسها هي التي جعلت الاسلام يعفي اهل الذمة من «الجهاد» الذي هو واجب ديني على المسلمين القادرين لحماية دار الاسلام التي يتمتع فيها اهل الذمة بالأمن. وحين يفرض الاسلام عليهم الجزية في مقابل هذا الاعفاء الذي تنطوي عليه كل من الزكاة والجهاد فإنه يأخذ منهم المال بصفته المالية وحدها دون الشق التعبدي الذي تنطوي عليه كل من الزكاة والجهاد. ويذهب سيد قطب الى ان هذه المعاملة المغايرة لا تنتقص من مبدأ المساواة او العدالة في الاسلام بين المسلمين وغير المسلمين، اذ ان المغايرة مرجعها التوازن بين الحقوق والواجبات. وهذا يعني ان اهل الذمة حين يتطوعون للجهاد مع المسلمين لحماية دار الاسلام، فإن الجزية تسقط عنهم[٣٠].

والتأصيل الديني لهذا التكافل بين المسلمين واهل الكتاب يفصّله الامام حسن البنا، مؤسس جماعة الاخوان المسلمين ومرشدها العام الاول، في كثير من كتاباته. فالاسلام يعترف باليهودية والمسيحية، وجاء مكملاً لهما، وموقفه منهما هو موقف النَّصفَة والتبجيل[٣١]. ويكرر الاستاذ حسن الهضيبي، وهو المرشد الثاني للاخوان، المعنى نفسه، ويذهب الى ان الاسلام قد حسم مسألة الاقليات منذ اربعة عشر قرناً وصارت في خبر النسيان، فإلى جانب الكفالة وحرية العبادة والحماية، فإن لهذه الاقليات ان تطبق قواعد دينها في الاحوال الشخصية، وتحكم في ذلك محاكمهم؛ فالزواج والطلاق والنفقة والعدة والرضاعة والنسب والميراث والوصية والهبة هي امور من شأنهم. وكل ما يفعله المسلمون هو تهيئة المحاكم لهم، وطرق السير في قضاياهم اذا هم طلبوا ذلك. اما في امور المعاملات المالية والاقتصادية الاخرى، مما لا توجد بشأنها قواعد او نصوص في الديانات السماوية الاخرى، مثل البيع والشراء والاقتراض والمشاركة والمضاربة، فيستوي في التعامل بها المسلمون وغير المسلمين. فالشريعة في هذه الامور تعتبر واجباً دينياً

---

(٢٩) صلاح ابو اسماعيل، «روابط... وعلاقات،» **الوفد**، (٥ نيسان/ ابريل ١٩٨٤)؛ (القرآن الكريم، سورة الممتحنة: الآية ٨)، وقطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ٦٦.

(٣٠)انظر: قطب، المصدر نفسه، ص ٧٩، وسعيد حوى، **المدخل الى دعوة الاخوان المسلمين في البناء** (الاسكندرية: دار القادسية، [د. ت.])، ص ٢٨٢.

(٣١) حسن البنا، «الالوهية في الاسلام،» **الاعتصام**، السنة ٤٤، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ٢٧ ـ ٢٨، نقلاً عن: نبيل عبد الفتاح، **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر** (القاهرة: مدبولي، ١٩٨٤)، ص ١٣٠، و**مشكلاتنا في ضوء النظام الاسلامي**، ص ٧٤، نقلاً عن: عبد الفتاح، المصدر نفسه، ص ١٣١.

وقانوناً بالنسبة للمسلمين، بينما هي لغير المسلم تعتبر قانوناً فقط[٣٢].

الى هنا وفي نطاق التعميمات المذكورة اعلاه، يوجد اتفاق بين قيادات ودعاة الاخوان المسلمين. بعد ذلك تفترق السبل بينهم بشأن الاقليات. فمنهم من يأخذ هذه التوجهات العامة في الاسلام، ويبني عليها نتائجها المنطقية في اطلاق المساواة في كل امور الدنيا، وفي مقدمتها حق المواطنة الكاملة وما تنطوي عليه من حقوق وواجبات، من التكافؤ في الفرص، بما في ذلك تقلّد جميع المناصب العامة. ومن هؤلاء احمد كمال ابو المجد، وعبد العزيز كامل، ويوسف القرضاوي، وسعيد حوّا، وفتحي يكن، وفهمي هويدي ـ ممن ارتبطت اسماؤهم في وقت او آخر بجماعة الاخوان[٣٣]. وكذلك يأخذ بهذا المنحى الاستاذ عمر التلمساني، المرشد العام الحالي للجماعة، والذي دأب في كتاباته في السنوات الاخيرة على الّا يترك اي لبس او غموض حول هذه المسألة[٣٤].

وهناك رافد آخر في فكر الاخوان المسلمين لا يسلّم بهذه المساواة الكاملة بين المسلمين واهل الكتاب (المسيحيون واليهود) في امور الدنيا. وبالتالي فإن اصحاب هذا الرافد، يذهبون الى انه حتى في حالة المسالمة، فإن الاسلام لا يُرتِّب لأهل الكتاب غير الحماية وحرية الاعتقاد والممارسة الدينية والرحمة والبر، في مقابل ادائهم للجزية. وينطلق هذا التفسير من ارضية دينية في تعريفه «للمجتمع الجاهلي»، الذي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم، لا يخلص عبوديته لله وحده، وبأن محمداً نبيه وآخر المسلمين، ويعترف بقرآنه وشرائعه، ويدخل ضمن هذا المجتمع الجاهلي «المجتمعات اليهودية والنصرانية في ارجاء الارض جميعاً. بتصورها الاعتقادي المحرَّف، الذي لا يفرد الله سبحانه بالألوهية، بل يجعل له شركاء في صورة من صور الشر، سواء بالنبوة او التثليث، او بتصور

---

(٣٢) حسن الهضيبي، **الاسلام والداعية: مقالات، بيانات، نشرات، رسائل ـ مذاعات**، جمع وتقديم اسعد سيد احمد (القاهرة: دار الانصار، [د. ت.])، ج ١، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٣٣) انظر: احمد كمال ابو المجد، «السلطة السياسية في الاسلام بين «الحكم الديني» و«العلمانية»،» **العربي**، العدد ٣٠٩ (آب / اغسطس ١٩٨٤)، ص ٢٢ ـ ٢٧، وحيث يتحدث عن المساواة بين المسلمين وغير المسلمين وحقوق الاقليات في ص ٢٧؛ عبد العزيز كامل، **الاسلام والمستقبل**، سلسلة اقرأ، ٤٠١ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٥)، ص ١٧٤؛ يوسف القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الاسلامي** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧)، ص ٣٢ ـ ٣٦؛ حوى، **المدخل الى دعوة الاخوان المسلمين**، ص ٢٨٢؛ فتحي يكن، **المسألة اللبنانية من منظور اسلامي** (بيروت، ١٩٧٩)، ص ١٣٠ ـ ١٣٥، نقلاً عن: عبد الفتاح، **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر**، ص ١٣٣، وفهمي هويدي، «المسلمون الآخرون: اشواك وعقد على الطريق!» **العربي**: العدد ٢٦٧ (شباط / فبراير ١٩٨١)، ص ٤٩ ـ ٥١.

(٣٤) انظر مقالات عمر التلمساني مثلاً في صحيفة **الوفد**: «وهذه الضجة الكبرى... علام؟» (٢٩ اذار / مارس ١٩٨٤)؛ «تحالف الوفد والاخوان... بلا مساومات ولا شروط،» (١٠ ايار / مايو ١٩٨٤)؛ «ابتغاء وجه الله ومصلحة الوطن،» (٢٧ ايار / مايو ١٩٨٤)؛ «الحكومة الدينية نظام غريب على الاسلام،» (٥ تموز / يوليو ١٩٨٤)؛ «الاسلام والحرية،» (١٩ تموز / يوليو ١٩٨٤)، و«طهارة النية... الضمان الوحيد لاقامة موازين العدل،» (٢٦ تموز / يوليو ١٩٨٤). انظر ايضاً: «عمر التلمساني في حوار هام وخطير مع المصور،» **المصور**، (٢٢ كانون الثاني / يناير ١٩٨٢)، ص ١٤ ـ ١٩ و٧٤ ـ ٧٧.

الله سبحانه على غير حقيقته. وتدخل «المجتمعات اليهودية والنصرانية» في «المجتمع الجاهلي» بشعائرها التعبدية ومراسمها وطقوسها المنبثقة من التصورات الاعتقادية المنحرفة الضالة. كذلك تدخل فيه بأنظمتها وشرائعها وهي كلها لا تقوم على العبودية لله وحده، وبالاقرار له وحده بحق الحاكمية... وقديماً رجمهم الله بالشرك لأنهم جعلوا هذا الحق للاحبار والرهبان، يشرعون لهم من عند انفسهم فيقبلون ما يشرعونه. ومن ثم فإنهم اولى ان يوصموا اليوم بالشرك والكفر»(٣٥). وشأن الاسلام مع هذا المجتمع الجاهلي ـ بما فيه اليهود والنصارى ـ هو الجهاد لإزالة الطواغيت كلها من الارض وتحطيم انظمتها السياسية او قهرها حتى تعلن استسلامها وتدفع الجزية، ثم بعد ذلك يترك الافراد وشأنهم ليعتنقوا ما يعتنقون بكامل حريتهم. صاحب هذه المقولة، وقائد هذا الرافد في الفكر الاخواني، هو سيد قطب. فمن اسس العدالة الاجتماعية الثلاثة في الاسلام ـ التي تحدث هو نفسه عنها ـ وهي التحرر الوجداني، والمساواة الكاملة، والتكافل، لا يقر لغير المسلمين المسالمين (او المستسلمين) في دار الاسلام الا بالاساس الثالث فقط وهو التكافل. والتكافل هنا يعني الحماية والرعاية وحرية الاعتقاد والتسامح والرحمة. ولكنه لا يقرّ لهم بالمساواة الكاملة (وهي الاساس الثاني) ما دام الاساس الاول (وهو التحرر الوجداني) لم يتحقق بالنسبة لهم. والتحرر الوجداني يعني في نظر سيد قطب شيئاً واحداً وهو «الوجدانية» كما يفهمها الاسلام. وفي يقين سيد قطب ان الذي يحول بين غير المسلمين وهذا التحرر الوجداني، وهو وجود انظمة سياسية طاغوتية. وبمجرد تحطم هذه الانظمة او قهرها فإن اصحاب العقائد الجاهلية من افراد سيدركون من تلقاء انفسهم تدريجياً ما كانوا فيه من ضلالة، وسيهتدون بنور الاسلام(٣٦). ولكن الى ان يحدث ذلك فإنهم يدفعون الجزية، ولا يتمتعون بالمساواة الكاملة، وبالتالي لا يتقلدون (مناصب الولاية) في الدولة الاسلامية. فمن غير المعقول او المقبول ان يتولى افراد لم يتحرروا وجدانياً بعد (اهل الذمة) الامر والنهي على من تحرروا وجدانياً (اي المسلمين).

هذا الرافد الفكري الاخواني الرافض للمساواة في امور الدنيا ـ بين المسلمين وغير المسلمين، كان وما يزال احد اسباب الانشقاق في حركة الاخوان(٣٧) وفكر سيد قطب بالذات

---

(٣٥) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٩٩ ـ ١٠١. وبالمناسبة يشتمل المجتمع الجاهلي في تعريف سيد قطب، ايضاً على كل من المجتمعات الشيوعية (مثل الاتحاد السوفياتي والصين)، والمجتمعات الوثنية (مثل الهند واليابان ومعظم البلدان الافريقية)، والمجتمعات التي تسمى بالبلدان الاسلامية ولكنها لا تحكم بما أنزل الله. وهو لا يرى ان احداً من هذه الاخيرة يطبق شرع الله. فهو بداية يعرف المجتمع الجاهلي بأنه كل مجتمع غير المجتمع المسلم.... انه هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده.... متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي؛ وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية..... ويخلص سيد قطب الى انه بهذا التعريف الموضوعي تدخل في اطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الارض فعلاً. انظر: المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٣٦) قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٣٧) يذهب بعض مؤرخي حركة الاخوان الى ان احد هذه الانشقاقات نشأ في اوائل الاربعينات بسبب الموقف من الاقباط، حيث انشقت جماعة شباب سيدنا محمد، التي اختلفت مع النظرة العامة السائدة في الاخوان =

كان احد المحركات الرئيسية للجماعات الدينية الاسلامية المتطرفة في السبعينات، وهي جماعات في معظمها منشقة على حركة الاخوان المسلمين[٣٨].

٢ ـ كيف تتحقق الرؤية المثالية للعدالة الاجتماعية؟

تحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمع المسلم هي جزء من كل. والكل هو اعادة بعث الامة الاسلامية على اسس التصور الشامل المتكامل للاسلام، والذي يحكم المسلمين في ظله بما انزل الله. ويحتاج هذا البعث الجديد الى «انقلاب». ومنهاج الانقلاب الاسلامي ـ كما صاغه ابو الاعلى المودودي[٣٩]، ثم طوّره وفصّله سيد قطب وآخرون[٤٠] ـ يتكوّن من مرحلتين:

المرحلة الاولى، هي مرحلة **تثبيت العقيدة الاسلامية في قلوب وضمائر وعقول الفئة المهيأة من المسلمين**، مهما كانت قليلة العدد. فمن خلال هذه الفئة ـ النواة، يمكن بذر البذور الصحيحة التي لا بد من ان تنمو وتترعرع وتؤتي قطافها إن عاجلاً ام آجلاً. وفي هذا يقتفي المنهج الانقلابي، النموذج النبوي. فقد ظل الرسول يهيء فئة قليلة ممن آمنوا به لمدة ثلاثة عشر عاماً ـ يغرس فيهم الايمان الصحيح، ويثبت قلوبهم، ويعدّهم للاهوال والمحن في سبيل اعلاء كلمة الحق، ويُنشّئهم على اخلاقيات الدين الجديد. وقد فعل النبي كل ذلك في صبر وأناة؛ وقاوم كل الوان التخويف والاغراء، وكل صنوف التعذيب والترغيب، في مواجهة المجتمع الجاهلي. فالمرحلة الاولى ـ اذن ـ كانت مرحلة تعميق الايمان والتربية الاخلاقية، وجهاد النفس.

المرحلة الثانية، هي مرحلة **التنظيم والمواجهة والجهاد ضد طواغيت المجتمع الجاهلي**. انها مرحلة خلق الدولة الاسلامية الناشئة بكل نظمها وطرائق معاملاتها كما نص عليها القرآن. فمن الفئة المؤمنة ـ النواة الى الدولة الاسلامية ـ القاعدة. وهذه الاخيرة ـ مهما صغرت رقعتها ومواردها المادية ـ هي بالضرورة قوية بإيمان اصحابها وبمثالية نظمها. وهذه الدولة الناشئة هي قاعدة الانطلاق في مواجهة طواغيت المجتمع الجاهلي مواجهة مادية مباشرة، بعد ان تكون قد اعدت ما تستطيع («من قوة ومن رباط الخيل»). ومرة اخرى يقتفي هذا المنهج الانقلابي نموذج الرسول في المدينة ـ حيث استطاع في خلال عشر سنوات، ولم يتجاوز عدد المسلمين ثلثمائة رجل في بداية المواجهة المباشرة، ان يقهر طواغيت الجاهلية في قلب مكة، وان ينشر دعوة الحق

= المسلمين والتي كانت اكثر اعتدالاً نحو الاقباط، انظر: زكريا سليمان بيومي، **الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩)، ص ٣١١ ـ ٣١٤.

(٣٨) يتعرض لهذه النقطة بالتوثيق والتحليل، عبد الفتاح في: **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر**، ص ١٢٧ ـ ١٣٥. كما ان عمر التلمساني، وهو المرشد الحالي للاخوان المسلمين قد برأ الجماعة من فكر سيد قطب الذي لا يعتبره ممثلاً الا لنفسه، انظر: «التلمساني في حوار هام وخطير مع المصور،».

(٣٩) ابو الاعلى المودودي، **منهاج الانقلاب الاسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩)، ص ٢٨ ـ ٥١.

(٤٠) قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ١٨٩ ـ ١٩٩، وخليل، **العدل الاجتماعي: مقال في العدل الاجتماعي**، ص ٣٦ ـ ٦٣.

في كل الجزيرة العربية، فأسلمت بلاد العرب كلها ودخلت في طاعة الله.

في هذه المرحلة الثانية ـ مرحلة تأسيس الدولة الاسلامية والمواجهة المباشرة ضد طواغيت الجاهلية ـ يكون إقرار العدل عموماً والعدالة الاجتماعية خصوصاً جزءاً من جهاد النفس والجهاد ضد الظلم والاستغلال. فثمة آيات قرآنية عديدة تحض المسلمين في هذه المرحلة كدولة وجماعة «أن يتحركوا مقاتلين مجاهدين لانقاذ المستضعفين في الارض من ايدي ظالميهم وجلّاديهم؛ وتعطي الاشارة الى ان السيف هو الحكم الاخير عندما تعجز كل الاساليب الاخرى عن وقف الظلم وتخليص البائسين... وان الجهاد ـ تلك الثورة المسلحة ـ هي الحركة التي تنقل المقاتل المسلم الى كل ميدان يمارَس فيه الظلم ضد الانسان، أياً كان شكل هذا الظلم وأياً كانت دوافعه..»[41] والاستشهاد هنا هو الآية الكريمة:

﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون: ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها، واجعل لنا من لدنك ولياً، واجعل لنا من لدنك نصيرا﴾ [42].

٣ ـ جدلية الواقع الاسلامي: نقد الرؤية المثالية

الرؤية الاخوانية للعدالة الاجتماعية هي جزء لا يتجزأ من رؤية عامة متكاملة للاسلام تشمل العقائد والعبادات والاخلاق ونظام الحكم وبقية المعاملات والعلاقات في شؤون الدنيا. وهذه الرؤية العامة الشاملة صالحة لكل زمان ومكان. فالاسلام «وهو من صنع باريء هذا الكون ومنشىء نواميسه، والعالم بما يجدّ فيه وما يتطور، كان في علمه هذا التطور التاريخي، وما يترتب عليه من تطور اجتماعي واقتصادي وفكري عام. وانه لهذا وضع الخطوط الثابتة، والمبادىء العامة، والقواعد الشاملة التي لا تخرج اطوار الانسان في النهاية عن حدودها؛ وترك التطبيقات لتطور الزمان، وبروز الحاجات، في حدود مبادئه العامة، وقواعده الشاملة؛ ولم يدل بتفصيلات جزئيّة مقيدّة الا في المسائل التي لا تتغير حكمتها، والتي تؤدي اغراضها كاملة في كل بيئة، والتي يريد الله تثبيتها في الحياة البشرية، لأنّها ضمان للخصائص التي يرتضيها لهذه الحياة. وانه بهذا الشمول وبهذه المرونة، قد كفل لأحكامه التطبيقية النمو والتجدد على مدى الازمان»[43].

ويعني ذلك من حيث المبدأ ان محاولة التأليف بين هذه الرؤية الشاملة وبين اي رؤية شاملة اخرى امر مستحيل من وجهة النظر الاخوانية، وبالتالي يجعل التأليف والتوفيق بين الرؤية الاسلامية للعدالة الاجتماعية واي رؤى وضعية اخرى في المسألة نفسها امراً مساوياً في استحالته ومرفوضاً من وجهة النظر الاخوانية الاصولية. فهذه الرؤى الاخرى لا بد من ان تنضوي تحت لواء الرؤية الاسلامية وتتسق معها، وتقبل بمسلماتها وتوجهاتها ومبادئها ـ اي لا بد للرؤى الاخرى الوضعية في النهاية من ان تذوب في الرؤية الاسلامية او تلغي نفسها لصالح هذه الاخيرة. هذا من حيث المبدأ، ومن حيث المنطق؛ ومن حيث اصرار الانقياء من اصحاب الرؤيا الاسلامية الشاملة التي لا تتجزأ. الواقع شيء آخر، كما سنرى. فقد أذعن حتى بعض الانقياء لرؤى

---

(٤١) خليل، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٤٢) القرآن الكريم، سورة النساء: الآية ٧٥.

(٤٣) قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ١٧ ـ ١٨.

اخرى، او تعايشوا معها او تحايلوا عليها ماضياً وحاضراً.

اما الرؤى الوضعية الاخرى فباستثناء الماركسية؛ فهي لا تصر على هذا الشمول الذي لا يقبل التجزيئية، ولا تصرّ على ادعاء الكمال او الحقّ الذي لا يأتيه الباطل من خلفه او من بين يديه. وبالتالي فالرؤى الوضعية الاخرى ـ من حيث المبدأ ـ يمكن ان تقبل الرؤية الاسلامية ولكن ليس بالشمول والاكتمال الذي يصر عليه الاصوليون الانقياء من امثال ابو الاعلى المودودي وسيد قطب. معظم الرؤى الوضعية الاخرى ـ وخاصة في الوطن العربي والعالم الاسلامي المعاصرين ـ لم تدخل في استقطاب عدائي مع الاسلام، ولا نعتقد انها راغبة في ذلك. ومعظمها ـ إن لم تكن جميعها ـ تقبل الاسلام كنظام عقيدي وحضاري جدير بالحماية والرعاية والاتّباع؛ ومعظمها يراعي الاّ يستحدث من النظم او يستن من القواعد والقوانين ما يتناقض مع اركان الاسلام. لذلك فمن وجهة نظر الرؤى الوضعية الاخرى يمكن بكل تأكيد التأليف بين كل منها وبين الاسلام وخاصة في المسألة الاجتماعية. ولكن قبل ان نتعرض لإمكانية مثل هذا التأليف لا بد من ان نذكر المؤاخذات المنهجية والمضمونية على تفسير الاخوان المسلمين للرؤية الاسلامية للعدالة الاجتماعية، بل ولطريقة إدارة المجتمع بوجه عام. ولا بد من ان يكون واضحاً ان نقدنا لتفكير ديني اسلامي ليس في حد ذاته نقداً للاسلام وانما هو لطائفة من البشر المعاصرين الذين يجتهدون، كما اجتهد غيرهم من قبلهم وكما سيجتهد غيرهم من بعدهم، في فهم الاسلام. وسنوجز انتقادنا لهذا الفهم في مجموعتين من الملاحظات، اولاهما منهجية؛ والثانية مضمونية.

أ ـ ملاحظات منهجية

تنصب هذه الملاحظات على طريقة اقتراب الفهم الاخواني للاسلام عموماً، ومن ثم للمسألة الاجتماعية على وجه الخصوص. وهي طريقة تبدأ بمسلمات لا تقبل الجدل او النقاش؛ ثم يرتب الفهم الاخواني عليها بناءه المنطقي المتسلسل، وهو منطق صوري ـ كما سنرى ـ حتى على فرض قبول المسلمات. وقواعد الاثبات في هذا البناء المنطقي تعتمد اساساً لا على الملاحظة المباشرة او التجربة، وانما على الدليل الديني. وهذا الاخير يتدرج من حيث القوة والاطلاق بالدليل القرآني، ثم بالسنّة النبوية، ثم بأقوال وممارسات الخلفاء الراشدين والصحابة. فالاستشهاد بالنص القرآني يكفي كدليل لا يأتيه الباطل ولا تكتنفه اية شكوك في اي مسألة تتعلق بالدنيا او بالآخرة. والنسق الفكري الاسلامي بهذا الشكل هو نسق دائري مغلق؛ وعلى من يقبل مسلماته ان يسبح داخل دائرته وان يرى الكون والتاريخ والمجتمع من خلال هذه الدائرة، ومن خلالها وحدها. فالمؤمن الذي يقبل هذه المسلمات لا بد من ان يقبل كل ما يترتب عليها.

فالمسلّمة الاولى، وهي الايمان بالله الواحد الذي لا عبودية الا له، يترتب عليها الاقرار «بالحاكمية»، اي ان الحكم لله ومن خلال ما انزله الله سبحانه على رسوله ـ ﴿. . . **ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون. . .**﴾[44]. والاسلام، مطهِّر العقائد والديانات السماوية الاخرى،

(٤٤) **القرآن الكريم**، سورة المائدة: الآية ٤٤.

وخاتم الرسائل الالهية هو دين لا يتجزأ : عباداته ومعاملاته ، وشرائعه وتوجيهاته . والشعائر التعبدية ليست منفصلة عن النظم والمعاملات(٤٥) .

وبما ان للاسلام هذا التصور الكلي المتكامل عن الالوهية والكون والحياة والانسان ، فإنه من وجهة النظر الاخوانية يتولى تنظيم الحياة الانسانية جميعاً ، ولا يعالج نواحيها المختلفة جزافاً ، ولا يتناولها اجزاء وتفاريق . وترفض هذه الرؤية اي تصور آخر للاسلام يجعل منه ، مثلاً ، اساساً روحياً واخلاقياً عامّاً ، تاركاً للعقل البشري حرية الانطلاق في التعامل مع مسائل الدنيا الطبيعية وما وراء الطبيعة . فيقول سيد قطب ـ مثلاً ـ «ان التصور الاسلامي الصحيح لا يلتمس عند ابن سينا او ابن رشد او الفارابي وامثالهم ممن يطلق عليهم وصف «فلاسفة الاسلام» ؛ ففلسفة هؤلاء انما هي ظلال للفلسفة الاغريقية غريبة في روحها عن روح الاسلام»(٤٦) .

وهكذا يترتب على مسلّمة الايمان ، ومسلمة الحاكمية ، ومسلمة التكامل والشمول ، قبول الاصول ، ثم قبول الفروع المنصوص عليها في القرآن والحديث وفي سيرة الرسول وسنته العملية . ولا يقبل المؤمن بالتالي اي تصور آخر مخالفاً او منافساً او مناقضاً . وأكثر من ذلك لا يقبل للتصور الاسلامي ـ كما يفهمه بالطبع الاخوان ـ حتى ان يتفاعل مع اي تصور آخر ، سابق له او لاحق عليه . فالدائرة كاملة وحدودها سميكة ، غير قابلة ـ ايمانياً وعقلياً ـ للاختراق او للتقاطع مع دوائر اخرى(٤٧) . ومن هنا رفض الاخوان لمفكري او فلاسفة الاسلام الذين حاولوا ان يؤلفوا بالعقل او بالتجربة بين اسس الاسلام كما فهموه وبين انساق الفكر البشري او التجارب الانسانية الاخرى . ومن ثم تضيف هذه الرؤية الاخوانية الى جانب مسلّمة التكامل والشمول ، بعداً قطعياً دوغماتياً ؛ ففكر ابن سينا وابن رشد ـ على ما بينهما من اختلاف ـ مرفوضان من حيث المبدأ لا من حيث المحتوى . . . . مرفوضان لأنهما حاولا إعمال العقل واخصاب التجربة الاسلامية بالتفاعل مع تجارب اخرى .

وهكذا يتدرج هذا المنهج الاخواني في فهم الاسلام من اغلاق الدائرة ، الى التحليق بها خارج اطار التاريخ الاسلامي والانساني . فالاسلام ـ في نظرهم ـ كيان مكتمل منذ ولد ، ومنذ مارسه الرسول والخلفاء الراشدون كمعتقدات وعبادات وأخلاقيات ومعاملات . اما ما حدث بعد

---

(٤٥) قطب ، المصدر نفسه ، ص ١٢ ، والمودودي ، **منهاج الانقلاب الاسلامي** ، ص ٢٠ . ويفصل المودودي مبدأ الحاكمية في كتابه : **نظرية الاسلام السياسية** (بيروت : مؤسسة الرسالة ، [د.ت.]) .

(٤٦) قطب ، المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

(٤٧) قطب ، **معالم في الطريق** ، ص ١١٤ ، حيث يذهب الى ان التصور الاسلامي للوجود كله ، وللوجود الانساني في ظل ذلك الوجود العام ، هو تصور يختلف في طبيعته اختلافاً جوهرياً عن كل تصور آخر عرفته البشرية ومن ثم تقوم عليه التزامات لا تقوم على اي تصور آخر في جميع الانظمة والنظريات . . . وبما ان كل ما هو قائم في العالم الآن يعد مجتمعاً جاهلياً (انظر الهامش (٣٦)) فكل ما يصدر عنه يعتبر ضلالاً ، والمجتمع الاسلامي فقط (الذي وجد في صدر الاسلام) هو المجتمع المتحضر . والمجتمعات الجاهلية بكل صورها المتعددة مجتمعات متخلفة (ص ١١٧) .

الخلفاء الراشدين، او حتى بعد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، فهو بداية انحراف وتحريف، ومن ثم بداية التدهور التدريجي الذي أدى بأمة المسلمين الى ما هم فيه الآن من ضعف وضلال وجاهلية. اي ان نصف قرن فقط من الثلاثة عشر قرناً ونصف الاخرى من تاريخ الاسلام والمسلمين، فتوضع بين قوسين، او في جمل اعتراضية. واذا أُشير اليها او الى اجزاء منها فعلى سبيل الاستشهاد السلبي لما اعتور حال المسلمين نتيجة الانحراف والتحريف عن الصراط المستقيم. هذا المنحى اللاتاريخي الذي يتجاهل حتى تاريخ الاسلام والمسلمين، يتجاهل بالطبع بقية التاريخ الانساني ـ اي تاريخ غير المسلمين.

هذه **اللاتاريخية** التي تجعل من الاسلام لا كياناً شاملاً متكاملاً قطعياً، بل وبجعله ايضاً كياناً معقماً لا تتسرب اليه «جراثيم» الواقع المعاش للمسلمين وغير المسلمين على السواء. اي انها لا تضعه فقط خارج اطار التاريخ الانساني ولكن ايضاً خارج اطار الاجتماع او العمران البشري[٤٨]. فالرؤية الاخوانية للاسلام لا تعترف، مثلاً، بأن معتنقيه الصادقين الاتقياء يمكن ان يختلفوا او يتصارعوا فيما بينهم. . . . واذا فعلوا ذلك ـ كما حدث بالفعل ـ فلضعف ايمانهم، او انحرافهم عن الاسلام او تحريفهم له. وهذا احد مظاهر الدائرية في تفسير شؤون الاجتماع بمنطق صوري: فبما ان الاسلام هو خير نظام للبشر، فإن الامة التي تؤمن به وتتمسك بشريعته لا بد من ان تكون خير امة أُخرجت للناس. وبما إن هذه الامة قد ساء حالها فلا بد من انها انحرفت او تهاونت في عقيدتها وفي التزامها بشريعة الاسلام في تنظيم امورها. وهكذا تفوّت الرؤية الاخوانية للاسلام على نفسها فرصة الفهم الاكثر تعمقاً لعوامل وآليات المد الحضاري والصعود المجتمعي، وعوامل وآليات التفكك والضعف والانحسار. إن العامل الروحي الديني هو بلا شك احد هذه العوامل ولكنه ليس هو العامل الاوحد او الاول في كل الاحوال.

تعقيم الاسلام خارج اطار التاريخ والاجتماع يقدم بلا شك اسلاماً مثالياً خالياً من الشوائب، وقادراً على إلهاب المشاعر والهام الارواح؛ وبالتالي يصلح لتعبئة الناس وجدانياً وسياسياً. ولكنه يقدم في الوقت نفسه فهماً مسطحاً ـ إن لم يكن مغلوطاً ـ للواقع الاسلامي على مدى القرون الاربعة عشر الماضية. ولكي تظل هذه الرؤية مثالية بلا شوائب، لا بد لمن يبشرون بها من ان يكونوا انتقائيين او اعتذاريين. فبداية الانحراف عن التصور المثالي للاسلام ـ كما يفهمه الاخوان وكثيرون غيرهم من الجماعات والحركات الاسلامية المعاصرة ـ بدأت في الشِّق الاخير من خلافة عثمان بن عفّان، ثم زاد الشقاق والصراع والفتنة الكبرى مع خلافة عليّ بن ابي طالب. والرموز البشرية في كل هذه التطورات كانوا من الصحابة وأوائل المسلمين الذين عاصروا النبي (صلعم) وعايشوا سنّته وممارساته، وعرفوا اصول الاسلام على يديه وتشبعوا بروحه

---

(٤٨) يقول سيد قطب صراحة، والحركة التي يتولد عنها هذا المجتمع (الاسلامي) ابتداءً حركة آتية من خارج النطاق الارضي، ومن خارج المحيط البشري. . . ان قاعدة انطلاق المجتمع الاسلامي وطبيعة تكوينه العضوي تجعلان منه مجتمعاً فريداً لا تنطبق عليه اي من النظريات التي تفسر قيام المجتمعات الجاهلية وطبيعة تكوينها العضوي. المصدر نفسه، ص ١٢٨.

من خلال تعاليمه ونفحاته. ومع ذلك حدث بينهم. ما حدث. فأي معلم يمكن ان يكون في عصور لاحقة خير من النبي نفسه، وأي ظروف يمكن ان ينشأ ويتربى فيها جيل جديد خير من الظروف التي سادت في عهد النبوة وصدر الاسلام؟ وتذهب كتابات الاخوان صراحة وضمناً الى ان الممثل الحقيقي لروح الاسلام وتعاليمه اثناء الفتنة الكبرى كان عليّ بن ابي طالب، ومن التفوا حوله وناصروه؛ وكان معاوية ومن معه يمثلون تيار الانحراف في العقيدة والسلوك[49]. اذا كان الامر كذلك؛ واذا كان التمسك بروح الاسلام وتعاليمه هو طريق الفوز في الدنيا والآخرة، فلماذا تغلّب معسكر معاوية على معسكر عليّ؛ ألا يدعونا التحليل المتكامل لما حدث الى اخذ عوامل اخرى في الحسبان الى جانب العامل الروحي ـ مثل العوامل المادية والتنظيمية والتشكيلة الاجتماعية لكلا المعسكرين؟

الانتقائية في الفكر الاخواني لا تقتصر على الاحداث وتفسيرها، وانما ايضاً على الاجتهادات الفكرية وتكييفها. فحين يذهب الخليفة الراشد عمر بن الخطاب الى حد وقف العمل بنصوص قرآنية واضحة، وإلى مخالفة سنّة نبوية ثابتة، لمواجهة ظروف عملية حادة، فهذا منه مقبول؛ بل ودليل عبقرية في فهم روح الاسلام وجوهر تعاليمه. أما حينما يتصدى المعتزلة او فلاسفة الاسلام لأعمال العقل في مواجهة تحديات فكرية وعملية جديدة فإن ذلك يمثل انحرافاً وتشويهاً، رغم انهم لم يصلوا الى ما وصل اليه عمر من جسارة في تعليق أحد الحدود، مثلاً، أو وقف العمل نهائياً بأحد اوامر القرآن والسّنة (فيما يتعلق بالمؤلَّفة قلوبهم). وهناك انتقائية ايضاً فيما ينبغي على العقل البشري للمؤمن ان يجول فيه وما لا ينبغي ان يصول فيه. ففي جوهر الطبيعة الانسانية والنظام الاساسي للحياة الاجتماعية ليس لهذا العقل ان يجول؛ وفي امور الطبيعة المادية له ان يصول؛ اما فيما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) فمحرم عليه ان يصول او يجول[50]. ومرة اخرى تنسى هذه الرؤية ان العقل البشري وحدة لا تتجزأ، وأنه إما ان ينطلق وإما ان يحبس؛ وانه اذا انطلق فإنه يمكن ان يحلّق في شتى المجالات ويبدع فيها؛ واذا انحبس فلن يبدع او يبتكر في اي مجال.

وحينما **تتضافر الشمولية والقطعية واللاتاريخية والانتقائية في الرؤية الاخوانية للاسلام،** فانها تحصر الاجتهاد في دائرة ضيقة، وتنتهي عملياً بجعل هذا الاجتهاد مقبولاً من البعض ومرفوضاً من البعض الآخر؛ مهما قيل عن حكمة المرونة واليسر التي تصبغ الاسلام. كما ان هذا التضافر يضيق عملياً من مساحة التسامح الفكري والاجتماعي، مهما قيل عن تسامح الاسلام من حيث المبدأ، ويضع عملياً قيوداً خانقة على حرية العقل الانساني في الانطلاق لاكتشاف الجديد في امور البشر والطبيعة، مهما قيل عن احترام العقل والحرية في الاسلام من حيث المبدأ.

إن هذه التحفظات المنهجية ليست مقصورة على الاخوان المسلمين كأعظم حركة

---

(٤٩) قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ١٨٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٩٩ ـ ٢٠١.

اسلامية سياسية اجتماعية معاصرة، وانما تنسحب على حركات اسلامية اخرى ماضياً وحاضراً. وما خلصنا اليه في الفقرة الاخيرة ـ وهو تضافر الشمولية والقطعية واللاتاريخية والانتقائية ـ اذا ما اصاحبته حرارة الايمان والاندفاع الحركي لإعلاء كلمة الدين بالافعال الى جانب الأقوال فإنه يحيل الساحة الاسلامية الى صراعات دموية طاحنة. وهذا ما حدث منذ ولاية عليّ بن أبي طالب، حينما انقسم المسلمون وقياداتهم الى ثلاث فرق: سنّة وشيعة وخوارج. ثم انقسمت بعض هذه الفرق الى فروع واحزاب، وحمل كل منها السيف في مواجهة الآخرين (دفاعاً عن رؤيته الشمولية القطعية اللاتاريخية الانتقائية) باسم الاسلام[٥١]. لقد تحول الامر منذ نهاية القرن الاول الهجري الى «قبلية جديدة» تحمل في طياتها كثيراً من ملامح القبلية القديمة التي سادت في جاهلية ما قبل الاسلام. والقبلية الجديدة كانت باسم الاسلام، وتحمل أعلامه وتدّعي الذود عن روحه وجوهره، كما فهمته كل قبيلة. والصراع في حد ذاته ليس بدعاً في اي مجتمع ـ إسلامياً كان او غير إسلامي ـ وانما هو سنّة من سنن الحياة الاجتماعية. ولكن السمة المميزة للصراع في المجتمع الاسلامي منذ القرن الاول الهجري، هو الدائرية التي لا تؤدي الى تراكم في الخبرة المجتمعية فكرياً وسياسياً واقتصادياً وتنظيمياً. فمعظم الحركات السياسية الاسلامية التي نشأت وتصارعت في الساحة على مدى القرون الاثني عشر الماضية، كانت تبدأ لا من حيث انتهت حركات سابقة، ولكن من حيث بدأت. والبداية كانت دائماً تصور كل حركة لما كانت عليه الامة في صدر الاسلام ـ اي عصر النبوة والخلفاء الراشدين. كان ذلك، وما يزال، هو النموذج الذي يلهب الخيال. ولكنه نموذج لا يتقدم بالعقل او المجتمع كثيراً. وقد تعثرت حركات ولم تصل الى السلطة لوضع هذا النموذج موضع التنفيذ، رغم ما سفك من دمائها او ما سفكت هي من دماء الآخرين. ومن وصل من هذه الحركات الى السلطة لكي يحكم بما انزل الله ويستعيد مجد الاسلام وعدالته، تحول بعد لحظة قصيرة الى سلطة بشرية، فيها كل قصور البشر من اطماع وعيوب وتحيزات. وبالتالي تبدأ بذور حركة جديدة وتنمو وتترعرع وتتحدى السلطة القائمة التي حنثت بوعودها، او انحرفت في اسلامها او خذلت اتباعها. وهكذا دواليك.

الدائرية وعدم التراكمية في الصراع ينبعان من الرؤية الشمولية القطعية اللاتاريخية الانتقائية للاسلام. هذه الرؤية لا تعترف بأن الصراع يمكن ان يكون حول مصالح دنيوية مشروعة، وليس لمجرد انحراف او تحريف في العقيدة. هذه الرؤية هي التي تجْعل كل صاحب مصلحة دنيوية حريصاً في الواقع على تغليفها بغلاف ديني يضفي عليها قداسة، ويبرر له ابادة فكر الآخرين، او تكفير اصحابه. وكما رأينا اصحاب الرسول يختلفون ويتصارعون ولم تمض الا سنوات معدودة على رحيله، ونجد اصحاب الثورة الايرانية الاسلامية بعد انتصارهم على الطواغيت الشاهنشاهية يختلفون ويتصارعون فيما بينهم بالحدة والدموية نفسها وهم جميعاً (مسلمون اتقياء)، بالحدة نفسها التي تصارعوا بها متحدين مع الطواغيت[٥٢]. بل، ألم نرَ في

---

(٥١) لتتبع هذه الانقسامات والانشقاقات الفكرية والسياسية في الاسلام على مر العصور، انظر تحليلاً موثقاً في: محمد عمارة، **تيارات الفكر الاسلامي** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣).

(٥٢) حول الانقسامات داخل الثورة الايرانية، انظر: «Iran: Two Years After,» *Middle East Re-* =

حركة الاخوان المسلمين نفسها، وهي التي لم تصل الى السلطة بعد، صراعاً داخلياً على النفوذ حتى في حياة الامام الشهيد حسن البنا؟[٥٣].

ما نريد ان نخلص اليه هو ان منهج الاخوان، ومعظم الحركات السياسية الاصولية، في طرح رؤيتهم للاسلام عموماً هو منهج طوباوي، مغرق في مثاليته وفي تجريده ويتجاهل وقائع التاريخ، وينكر حقائق الاجتماع، ويرفض الاستفادة من غنى وتنوّع التجارب الانسانية لغير المسلمين. هذه المثالب المنهجية العامة، ليست وقفاً على الفكر الاخواني، وانما تنسحب الى غيرهم من الحركات السياسية الدينية ـ بدءاً من الخوارج، وانتهاءً بأصحاب الثورة الايرانية. ويذهب بعض الباحثين من امثال زكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري الى ان هذه المثالب هي جزء لا يتجزأ من ازمة ابستيمولوجية (معرفية) اعمق، عشعشت في العقل العربي، وأجهضت انطلاقته العقلانية التجريبية التي كانت قد بدأت في منتصف القرن الهجري الثاني، ثم أجهضت في القرنين التاليين[٥٤].

ب ـ ملاحظات مضمونية

تنصبّ هذه الملاحظات على الموضوع المباشر لهذه الدراسة وهو العدالة الاجتماعية في الاسلام، كما تطرحها الرؤية الاخوانية.

اذا عدنا للجزء الاخير من مقدمات هذه الدراسة حول مفهوم العدالة الاجتماعية في الادبيات العالمية الحديثة، فإننا نجد ان قراءة الاخوان للاسلام في هذه المسألة هي حقيقة قراءة متقدمة. فمن حيث اركان هذه العدالة واسسها ومن حيث المبادىء الحاكمة لتوزيع الثروة نجد ان الاسلام يقدم رؤية متوازنة وواقعية للحفاظ على مصالح المجتمع والفرد؛ وللمواءمة بين واجبات وحقوق كل منهما؛ وللاتساق بين معايير العمل والأداء من ناحية ومعايير الثواب والجزاء من ناحية اخرى. كما ان توصيفه لطبيعة الملكية كوظيفة اجتماعية في المقام الاول، وكحيازة فردية في المقام الثاني، وتخضع لمعايير وضوابط تضمن حسن الاستفادة منها وتنميتها لمصالح الفرد والجماعة؛ وتمنع اهدارها او استغلالها ضد المجتمع وافراد آخرين، تجعل من الاسلام حقاً في هذه المسألة طريقاً وسطاً بين غلاة الجماعية وغلاة الفردية.

ومن حيث آليات هذه العدالة، فإنّ الحد الادنى الذي نص عليه الاسلام في مصادره

---

search and Information Project [MERIP], no.98 (July-August 1981); «Khomeini and the Opposition,» *MERIP*, no. 104 (March-April 1982); «Iran since the Revolution,» *MERIP*, no. 113 (March-April 1983), and *Newsweek*, 27/ 8/ 1984, p. 14.

(٥٣) حول الانقسامات داخل الاخوان المسلمين، يعترف عمر التلمساني بهذه الانشقاقات في حواره مع **المصور**. انظر الهامش (٣٥).

(٥٤) انظر: زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ٥١ ـ ٦١، ولمحمد عابد الجابري: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، و**تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ٣٣٢ ـ ٣٥١.

الاساسية (الزكاة والاحسان) لا يصادر على حرية المجتمع ولا واجبه في ان يضيف اليها آليات اخرى، تمنع تكدّس الثروة في يد الافراد على حساب الاغلبية. وان عدم نصه على هذه الآليات الاضافية صراحة، هو لكي يترك ما يراه مناسباً مع تغير الامكنة وتبدل الازمنة.

الرؤية العامة للعدالة واسسها ومبادئها الحاكمة في الاسلام ـ كما يقرأه الاخوان ـ هي في مجملها، من وجهة نظرنا، رؤية واقعية منصفة. **وتحفظاتنا ليست على عموميات هذه الرؤية، وانما على بعض جزئياتها وعلى الآليات المصاحبة لها.**

التحفظ الاول هو على تفسير الاخوان لمبدأ المساواة. انهم يقرّون بأن البشر جميعاً متساوون امام الله في الدنيا والآخرة، ولا فضل لبعضهم على بعض الا بالتقوى، وبأن ما ورد في النصوص من تفاوت في المعاملة الدنيوية بين بعض الفئات هو **مغايرة** وليس تمييزاً، وان هذه المغايرة هي لأسباب موضوعية. من اهم الفئات الاجتماعية التي تتعرض لهذه المغايرة في التعامل الدنيوي فئتا **النساء وغير المسلمين**. فإذا كانت المغايرة هي حقاً للأسباب الموضوعية المذكورة في ادبيأتهم وادبيات غيرهم من الاصوليين، فإن المنطق ـ حتى من ارضية اسلامية ـ يقتضي انه اذا اختفت هذه الاسباب، فينبغي ان تختفي المغايرة. فإذا كان الرجال قوّامون على النساء بما انفقوا من اموالهم، فإن المنطق يقتضي ان تختفي هذه القوامة اذا تغيرت الظروف ولم يصبح الرجال معها مسؤولين عن انفاقات اضافية (مثل ديون الاقارب والديات وما الى ذلك). والشيء نفسه ينطبق على غير المسلمين الذين يسالمونهم ويعيشون معهم ويقاسمونهم الوطن نفسه. فإذا كانت المغايرة في معاملتهم مردها ـ كما يقول بعض الاخوان ـ هو ان هؤلاء لا يؤدون الواجبات نفسها (واهمها واجب الجهاد)، فإن المنطق يقتضي اختفاء هذه المغايرة في حالة تأديتهم لهذه الواجبات (الخدمة العسكرية).. وهكذا. ولكن الاخوان في هذه المسائل يقدمون تكييفات قلقة وغامضة؛ وغالباً ما يتوقّفون عند منتصف الطريق. ان المواطنة الكاملة اصبحت حقاً لا تُقبل دونه مثاليات وقيم المجتمع الدولي في القرن العشرين، ناهيك ان الاخلال به من حيث المبدأ يتنافى مع روح المساواة التي يقرها الاسلام، وان عدم اقراره صراحة وبلا مواربة يثير القلق النفسي والاجتماعي والسياسي في اي مجتمع. واذا كان للايديولوجية الاسلامية عموماً ان تناضل من اجل الوصول الى السلطة وتحكم مسلمين وغير مسلمين، رجالاً ونساء، فلا بد من ان تواجه هذه المسألة وتحسمها بشكل لا رجعة فيه. والمساواة في هذه الحالة تعني كل حقوق وواجبات المواطنة في القانون والاجتماع والاقتصاد والسياسة والاحوال الشخصية.

والتحفظ الثاني هو على **مفهوم المجتمع في الفكر الاخواني**. فالمعنى الضمني المتداول في هذا الفكر **ينظر الى المجتمع الاسلامي كمجموعة من الافراد**. ونحن ندرك من خلال العلم الاجتماعي الحديث ومن خلال الملاحظة المباشرة ان المجتمع الاسلامي ـ كأي مجتمع بشري ـ **هو نتاج مركّب وليس حاصل جمع بسيط لمجمل افراده**. واذا كانت لغة الاصول الاسلامية (القرآن والسنّة) منذ اربعة عشر قرناً لم تتعامل مع هذا المفهوم المركّب للمجتمع صراحة، فإنها تعاملت معه ضمناً، كما يستشف من قوله تعالى عن خلق الناس كأمم وشعوب

وقبائل[٥٥]. والاخوان الذين يقدمون قراءة معاصرة للاسلام (الصالح لكل زمان ومكان بما ينطوي عليه من مرونة في المعاملات)، كان ينبغي ان يدركوا ان المجتمع بطبعه نتاج مركّب حتى في الزمن السابق، وان المجتمع المعاصر خاصة يزداد تركيباً وتعقيداً. مثل هذا التعقيد له مظاهر عديدة، منها اختلاف الفئات الاجتماعية، حتى وان كانت تدين الدين نفسه، في مصالحها وقيمها الفرعية، وحتى في فهمها للاسلام نفسه. فالنص الديني ـ حتى مع التسليم بصحته الموضوعية ـ حين يدخل العقل البشري، فإنه يتفاعل مع الذات الفردية او الجماعية لهذه الفئات المختلفة. وبالتالي حين يخرج منها في صورة فهم وتفسير وسلوك لفظي او حركي، فإنه يكون نتاجاً للموضوعي والذاتي معاً. ان الذات تضفي على كل ما ندركه ـ رؤية او قراءة او سمعاً ـ خبراتها وتجاربها ومصالحها وهمومها. والا بماذا نفسر الفهم المتفاوت للنصوص الدينية بين ائمة الفقه؟ وبماذا نفسر الفهم المتفاوت ـ ان لم يكن المتناقض ـ بين فهم النظامين الاسلاميين في ايران والسعودية ـ مثلاً ـ لقواعد الاسلام وروحه فيما يتعلق بالعديد من شؤون الدنيا، بما في ذلك المسألة الاجتماعية؟ بل وبماذا نفسر التفاوت الكبير في فهم قواعد العدالة الاجتماعية الاسلامية بين مجاهدي خلق والحزب الجمهوري الاسلامي داخل الثورة الايرانية؟[٥٦]، ثم بماذا نفسر الخلاف الحاد الناشب هذه الايام بين فصيلين من فصائل الحزب الجمهوري الاسلامي الحاكم في ايران حول المسألة نفسها ـ حيث يرى احدهما الاخذ بالحد الادنى (الزكاة والاحسان)، والآخر يرى الاخذ بالحد الاعلى (التأميم واعادة توزيع الثروة لخلق التوازن الاجتماعي)؟[٥٧].

ما نريد ان نخلص اليه في هذا التحفظ هو ان **المجتمع ليس جماعاً لأفراد، ولكنه نتاج لجماعات، وان هذه الجماعات ذات مصالح دنيوية متفاوتة، وان هذه الجماعات تحاول حماية هذه المصالح بشتى الطرق، وتفسر النص الديني بما يساعدها على تحقيق ذلك.** الامة الاسلامية ـ اذن سواء بمعناها العام او المجتمعي، هي تفاعل مستمر بين جماعات تتصارع او تتنافس او تتعاون من اجل مصالحها الدنيوية، اي تعظيم نصيب كل منها، ولو على حساب الآخرين، في السلطة والثروة. وهذه احدى الحقائق الثابتة في العمران البشري ـ وقد قرأنا عنها

---

(٥٥) القرآن الكريم، (سورة الحجرات: الآية ١٣) ﴿يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله أتقاكم. . .﴾.

(٥٦) انظر شرحاً لوجهات نظر الفريقين في المؤسسة الحاكمة الاسلامية الايرانية، في:
Fred Halliday, «Year IV of the Islamic Republic,» *MERIP*, no. 113 (March-April 1983), pp. 3-8.
والصراع اساساً بين مجموعة من حجات الاسلام المحافظين، يؤيدهم كبار التجار التقليديين في البازار الايراني، وهي التي تطالب بالحد الادنى للعدالة، وقد رفضت قوانين التأميم والمصادرة التي أصدرها المجلس البرلماني؛ والمجموعة الثانية تلتف حول الامام الخميني نفسه، وتشمل معظم النواب والوزراء وتطالب بتقنين الحد الاقصى للعدالة الاجتماعية في الاسلام، والتي نص عليها دستور الجمهورية الاسلامية في مواده (٤٣ ـ ٤٩)؛ وخاصة المادة (٤٩) التي تعطي الدولة حريات واسعة في التأميم والمصادرة والتخطيط المركزي وانشاء قطاع عام يقود الاقتصاد، ويضمن اشباع الحاجات الاساسية لكل المواطنين.

(٥٧) النويهي، «نحو ثورة في الفكر الديني،».

منذ خلافة عثمان، وما نزال نشهدها في مجتمعاتنا المعاصرة، بما فيها تلك التي تحكم بما أنزل الله. واذا كان الاخوان او غيرهم من الحركات السياسية الاصولية لا يعترفون بأن النظام في ايران او السعودية او باكستان ليس اسلامياً بالمعنى الحقيقي للكلمة، فإن ذلك يرجع الى التفاعل بين ذاتهم وبين الموضوع (النصوص القرآنية والنبوية)، وهو تفاعل ينتج قراءة مختلفة عن تلك انتجتها قراءة الحكام في ايران والسعودية وباكستان والسودان. او بتعبير اكثر وضوحاً وصراحة، فلأن ذاتهم - اي مصالحهم وخبراتهم وتجاربهم - ادت الى قراءة مختلفة للتراث، حتى في انقى منابعه وصوره. ان **ادراك التعددية الاجتماعية، والتعامل الواقعي معها، هو احد المثالب المضمونية في الفكر الاصولي حول المسألة الاجتماعية.**

التحفظ الثالث يتعلق **بالمبالغة في دور التربية والتنشئة الدينية الصحيحة في ضمان اقرار العدالة الاجتماعية**. ان افتراض ان الايمان المتعمق بالالوهية والوحدانية ومبادىء الاسلام الاخرى في المعتقدات والعبادات والمعاملات، جدير في حد ذاته بأن يجعل المجتمع الاسلامي رحيماً عادلاً متكافلاً، هو افتراض تعوزه الحجة العملية والدليل التاريخي. لقد اشرنا عدة مرات الى اضطرار عمر بن الخطاب الى عدم التعويل على ما في قلوب الناس من ايمان، ومن ثم الى التدخل المباشر من خلال السلطة لفرض الحد المعقول من العدالة، حتى اذا اقتضى ذلك مخالفة النصوص القرآنية والممارسات النبوية. واذا كان ذلك قد حدث، والايمان ما يزال قوياً في قلوب من تلقوا تعاليم الاسلام على يدي الرسول، فلنا ان نتصور ما يمكن ان يحدث في المجتمع المعاصر الذي بعدت الشقة بينه وبين عهد النبوة زماناً ومكاناً - **ان عمق الايمان والتربية الدينية الصحيحة يستطيعان في احسن الاحوال ان يخفضا من غلواء الناس في السعي لخدمة مصالحهم الدنيوية (السلطة والثروة)** ولكن **يظل الحافظ الاكبر للتوازن الاجتماعي هو آليات السلطة المباشرة، في صورة قوانين وقواعد واضحة وملزمة. وهذه لا بد من ان يضعها المجتمع التعددي**. وهنا **لا يمكن الارتكان على مبدأ الحاكمية**. والله سبحانه وتعالى لا يحكم مباشرة في شؤون الدنيا، الذين يحكمون هم بشر يصيبون ويخطئون، وهم بشر ينتمون الى فئات اجتماعية مختلفة (شعوب او طبقات او قبائل) ويتأثرون بوعي او بلا وعي بالقيم والمعايير الفرعية لهذه الفئات، وبالتالي فإن قراءتهم - كما قدمنا - لما يريده الله وما تمليه روح الاسلام ونصوصه لا بد من ان تكون متفاوتة او متباينة، إن كثيراً او قليلاً.

ما نريد ان نخلص اليه في هذا التحفظ هو ان **قوة الايمان والمعتقد الديني ليست بديلاً عن التشريع المفصل لأمور الدنيا**. وبما ان القرآن قد اكتفى بمجموعة قليلة من الاوامر والنواهي - لا تتجاوز الخمسمائة[٥٨] - في كل شؤون الدنيا، فإن القسط الاكبر لتعظيم هذه

---

(٥٨) احد تحفظاتنا على مصطلح الشورى، هو تركيز معناه على الحاكم وليس على الشعب او الامة. فالحاكم هو الذي يأخذ المبادأة، ويعطيه الحق في تحديد المسائل التي يستشير فيها الآخرين، ولا يحدد مبدأ الشورى هؤلاء الآخرين تحديداً واضحاً. فالحاكم ايضاً هو الذي يختارهم، ثم لأن الفقهاء يختلفون فيما بينهم عما اذا كان هذا المبدأ ملزم للحاكم او غير ملزم.

الشؤون يقع على كاهل البشر انفسهم، حيث هم اعلم بشؤون دنياهم، وبما ان البشر فئات متعددة، ذات مصالح متباينة فلا بديل من ان تحسم هذه الامور بطريقة تضمن الاغلبية وتحافظ على الحد الادنى الذي نص عليه الاسلام من مصالح الاقلية. وهذه الممارسة في التعامل مع الواقع الاجتماعي التعددي، هي ما يسميه غير الاصوليين **بالديمقراطية** وسواء قبل الاصوليون هذا الاسم، او فضّلوا عليه لفظ الشورى، فإن الاهم هو ان يكون رأي الشعب او اغلبية فئاته ملزماً للحاكم في امور دنياهم. وحيث ان اغلبية الامة لا تجمع على ضلال، فإن لهذه الاغلبية نفسها ان تقرر انسب السبل والوسائل لخدمة مصالحها المرسلة، بل ولهذه الاغلبية ان تقرر (من خلال ممثليها الحقيقيين) انسب توقيت لأعمال الشريعة فيما وردت بشأنه نصوص قاطعة. اي اننا هنا **نعتبر الديمقراطية او الشورى الملزمة شرطاً اساسياً للحفاظ على موازين العدالة الاجتماعية التي اقرها الاسلام، وللتدرج بها اذا رغبت الاغلبية، من حدودها الدنيا الى حدودها القصوى.** فإذا كانت العدالة الاجتماعية تعني تكافؤ الفرص في توزيع الثروة؛ فإن الديمقراطية هي العدالة السياسية التي تعني تكافؤ الفرص في توزيع السلطة. والديمقراطية في هذا السياق تعني ايضاً مقاومة **الكهنوت** في الاسلام[٥٩]، حيث تصبح المعرفة الدينية والاجتهاد في امور الاسلام الدنيوية ساحة مفتوحة لكل راغب وقادر، وليست حكراً على فئة معينة او حركة معينة تُدعى وحدها باسم الاسلام، وتطعن في اسلام ما عداها.

التحفظ المضموني الرابع على القراءة الاخوانية للمسألة الاجتماعية في الاسلام، هو **مرورهم مر الكرام على مبدأ الارث**، واعتبار احكام الشريعة بشأنه احكاماً نهائية لا تقبل المناقشة او المراجعة. ان وراثة الابناء لثروة ذويهم يتناقض منطقياً مع مبدأ تكافؤ الفرص الذي يعتبره الاخوان احد اركان العدالة الاجتماعية في الاسلام. كما انه يتناقض مع ركن آخر، الا وهو اعتبار العمل المشروع اساس التملك. واذا كانت هناك حكمة من الابقاء على مبدأ الارث في صدر الاسلام، عملاً بالتدرجية والمواءمة اللتين رعاهما القرآن وهو يتعامل مع التقاليد والاعراف السائدة في مجتمع الجزيرة العربية منذ اربعة عشر قرناً، الا يدعو الامر الى فتح المسألة للنقاش في ضوء التضخم الهائل للثروات الخاصة في قرون تالية، ومنها زمننا المعاصر؟ اي روح للعدالة هي تلك التي تجيز لبعض الافراد، مهما قلّت كفاءاتهم وقدراتهم وجهودهم ان يرثوا الملايين عن ذويهم، بينما يرث آخرون، مهما ارتفعت كفاءاتهم وعظم جهدهم، الفقر والحرمان؟ كيف يمكن ان نقول ان البداية متساوية، او ان الفرص متكافئة، في الحالتين؟ اننا هنا بصدد واقع شائع ومستمر، وليس بصدد حالات استثنائية نادرة او متقطعة. ان الاخذ بالنص القرآني ميكانيكياً في هذه المسألة يعني نسف روح العدالة الاجتماعية في الاسلام ذاته. والقراءة الاخوانية للاسلام،

---

(٥٩) وهذا ما أخذ به فقهاء المذهب المالكي، ثم سار على دربهم حديثاً الامام محمد عبده في كتاباته، ثم في ممارساته الفقهية كمفتي للديار المصرية والاسلامية. انظر: محمد عبده، **رسالة التوحيد**، ط ٢ (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٩٤٢)، نقلاً عن: البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ١٨٦ - ١٨٧.

تذهب الى انه يكره تكدس الثروة في جانب والحرمان في جانب آخر[٦٠]، فكيف التوفيق اذن بين النص والروح؟ ان التعلل بأن مبدأ الوراثة، ربما تكون من ورائه حكمة ربانية في تحفيز الافراد على العمل لأنهم بالعاطفة والفطرة يريدون ان يُؤمّنوا لابنائهم حياة ميسورة، ويقونهم شر الحاجة والعوز من بعدهم، هو تعليل مشروع انسانياً ونفسياً. ولكن السؤال، هو الى اية حدود ينبغي ان يترك العنان لهذه النزعات البشرية، خاصة وان الاسلام مع اعترافه واحترامه لنزعات البشر في مسائل اخرى قد وضع لها حدوداً دنيا وقصوى، وآثر ان يكون شريعة وسطى، لأمة وسط.

التحفظ المضموني الخامس ينصب على **كفاءة الطرح الاخواني للمسألة الاجتماعية في الاسلام على مجابهة تحديات العصر**. والمقصود بتحديات العصر تعني الحاضر والمستقبل. حاضر الامة العربية والاسلامية هو **التخلف والاستغلال والاستبداد والتبعية**. وهذه المظاهر الاربعة للحاضر هي نفسها مرتبطة ارتباطاً عضوياً وثيقاً؛ فكل منها هو وجه من وجوه مكعب واحد. فإذا كان الاستغلال هو نقيض العدالة الاجتماعية في الداخل، فإنه في الآن نفسه احد اسباب التخلف؛ وكل من الاستغلال والتخلف هما نتاج للاستبداد ـ الاستبداد بالسلطة والرأي والفكر. والاستغلال والتخلف والاستبداد هي عوامل اضعاف الفرد والمجتمع؛ وهي التي تجعل الامة عاجزة عن الدفاع عن نفسها في وجه محاولات السيطرة الاجنبية. وحين تحدث هذه الاخيرة فإنها بدورها تكرِّس التخلف والاستغلال والتبعية.

الرؤية الاخوانية ـ شأنها شأن كل الرؤيات السلفية منذ منتصف القرن الماضي ـ لا تقدم مشروعاً مقنعاً او متكاملاً، حتى على مستوى الفكر، لمجابهة هذه التحديات الاربعة الرئيسية. ان السؤال **لماذا تخلف المسلمون (او العرب) وتقدم غيرهم؟** ما يزال يتردد برتابة والحاح دون اجابة شافية من الاصوليين الاسلاميين. ومرجع عدم الشفاء في اجاباتهم انهم يركزون على الشق الاول من السؤال (اي لماذا تخلّف المسلمون؟) دون الشق الثاني. وحتى في تركيزهم على الشق الاول، فإن الاجابة لا تتجاوز ذكر عامل واحد وهو: انحراف المسلمين، حكاماً ورعية، عن الصراط المستقيم لدينهم الحنيف، وتخاذلهم عن التمسك بشريعته المثلى. وبالتالي فلا خلاص الا بالعودة الى ذلك الصراط. وبصراحة، ان لدينا شكوكاً في ان مثل تلك العودة الى الصراط المستقيم تكفي لمجابهة تحديات الحاضر، ناهيك عن تحديات المستقبل. فبداية، ليس المسلمون وحدهم هم الذين تخلّفوا، فكل ما يسمى بالعالم الثالث متخلف بالمعنى نفسه،

---

(٦٠) الاشارة هنا الى نمو فئة معينة اصبح دورها هو تفسير القرآن والسنة وامور الشريعة، واعطاء نفسها الحق في ان تكون المرجع الاساسي ثم المرجع الاوحد في امور الدين. ورغم ان الاسلام ضد ظاهرة الكهنوت، ويجعل العلاقة مباشرة بينه سبحانه وبين الفرد المؤمن، الّا ان هذه الفئة التي بدأت منذ اواخر الدولة الاموية كفئة من الدارسين، قد تطورت منذ العهد العباسي الى علماء دين، ثم العصر الحديث الى رجال الدين. وقد اصبح لهم تعليم خاص منفصل عن التعليم العام، وزي خاص، ومراتب وظيفية ومهنية هرمية متدرجة. . . باختصار اخذت هذه الفئة كثيراً من ملامح الاكليروس او الكهنوت في المسيحية، رغم تأكيدها اللفظي وتأكيد الآخرين ان لا كهنوت في الاسلام.

والمسلمون فيه اقلية لا تتجاوز الثلث (مليار نسمة من ثلاثة مليارات). وثانياً، فإن المجتمعات الاسلامية التي شهدت عودة الى هذا الصراط من خلال نضال حركات اصولية سلفية، لم تحقق النهضة المبتغاة، ولم تتخلص من التخلف او الاستغلال او الاستبداد او التبعية.

وفي المسألة الاجتماعية بالذات، اي العدالة والمساواة والتوازن الاجتماعي بين الطبقات، لا تقدم النماذج الاسلامية الموجودة في الوطن العربي شيئاً يمكن ان يفتخر به الاسلام كثيراً.

طبعاً سيقال على الفور ان النماذج الاسلامية لا تمثل الرؤية الاسلامية الحقيقية التي ينادي بها الاخوان. فإذا كان الامر كذلك فلماذا لم تتعرض ادبياتهم لنقد هذا النموذج وفضح حقيقته.... او حتى اسداء النصح له بالكلمة والموعظة الحسنة؟ واذا كان النموذج السعودي ليس هو الاسلام كما يراه الاخوان.. فهل النموذج الايراني او الباكستاني او السوداني هو الاقرب الى رؤيتهم؟

قد يكون مع الاخوان كل الحق فى ان اياً من هذه النماذج لا يمثل الاسلام الصحيح. ولكن ليس هذا هو الحق كله. فحتى لو تولى الاخوان السلطة واستقروا فيها واعتمدوا الرؤية نفسها التي عرضنا لها في الجزء السابق من هذه الدراسة، فإنهم لن يستعيدوا الفردوس المفقود، ولن يحققوا الفردوس الموعود. فالمفقود ـ المجتمع الاسلامي حتى نهاية خلافة الراشدين ـ لم يكن فردوساً على الارض. وانما كان مجتمعاً انسانياً، لا يخلو من مشكلات غيره من المجتمعات، ولكنه توحد بفضل العقيدة الواحدة والقيادة الواحدة، وانطلقت قواه المادية والروحية والعقلية لمواجهة تحديات عصره. وليس المجتمع العربي ـ الاسلامي في ذلك استثناءً من قوانين التاريخ والعمران. ربما درامية الفتوحات، والتوهج الحضاري السريع الذي صاحب عملية الصعود التاريخي، هو الذي يجعلنا نحن المسلمين نبالغ في خصوصية التجربة. اما استعادة التجربة نفسها فلن تكون الا مسخاً للتاريخ.

ان تحديات الحاضر ـ كما قلنا ـ تتمثل في الفكاك من رابوع التخلف والاستغلال والاستبداد والتبعية. وتحديات المستقبل تتمثل في انجاز التنمية والعدالة والمشاركة الشعبية في السلطة والاستقلال السياسي والاقتصادي والتكنولوجي. ومجابهة تحديات الحاضر بنجاح هي مقدمة منطقية وعملية لمواجهة تحديات المستقبل. والرؤية الاخوانية في المسألة الاجتماعية وفي مشروعهم العام تركز نظرها على الماضي وتستوحيه لا في روحه فقط، وإنما ايضاً في طريقة تفكيره وفي نظمه وآلياته. مرة اخرى ما لم يكن المسلمون استثناء من كل قواعد التاريخ والاجتماع، فليس هناك من امة اخرى استطاعت ان تشيد مشروعاً للحاضر والمستقبل بنجاح بمثل هذا السبيل. انه سبيل مسدود؛ او في احسن الاحوال هو سبيل دائري، ندور فيه حول الماضي، ويدور فيه الماضي حولنا.

لعل اهم ما يؤاخذ عليه الاصوليون عموماً والاخوان خصوصاً، هو انهم من فرط اهتمامهم بالذات الماضية، لم يحاولوا بجديّة، او نصف جدية، ان يجيبوا عن الشق الثاني من سؤال المائة

سنة الاخيرة ـ اي **لماذا تقدم الآخرون؟** ان التحفظات المنهجية والمضمونية التي اوردناها في هذا القسم من الدراسة ألمحت الى الاجابات الممكنة عن هذا الشق من السؤال. وفي القسم التالي نعرض لأهم الرؤى الوضعية الاخرى البديلة او المنافسة للرؤية الاصولية في المسألة الاجتماعية خصوصاً، وفي اجاباتها عموماً للسؤال لماذا تأخّرنا وتقدم الآخرون.

ثالثاً: الرؤى العربية الوضعية والمسألة الاجتماعية

يمكن القول ان الرؤى الوضعية التي تبلورت على الساحة العربية خلال القرنين الاخيرين، كانت كلها محاولات لتفسير التخلف العربي ـ الاسلامي، الذي اتاح الفرصة للاختراق الاجنبي وهيمنته على مقدرات العرب والمسلمين منذ بدايات القرن التاسع عشر. ومحاولات التفسير هذه كلها تحمل في طياتها مشروعات متفاوتة النضج والعمق من اجل تجاوز هذا التخلف، ومقاومة الهيمنة الاجنبية، والنهضة في كل المجالات. فإذا كانت بدايات الرؤية الاصولية الاسلامية في القرن الماضي ترجع اسباب التخلف، وكل ما ترتب عليه الى الانحراف عن الاسلام الصحيح، فإن معظم الرؤى الوضعية قد ركّزت على عوامل بنائية هيكلية اخرى في تفسير التخلف، وركّزت بالتالي على كيفية تغيير هذه العوامل. واهتمت هذه الرؤى الوضعية ـ اكثر من الرؤية الاصولية الاسلامية ـ بتفسير لماذا تقدم الآخرون ـ اي الغرب؟

١ ـ الرؤية العربية الليبرالية للمسألة الاجتماعية

الرؤية الليبرالية في الاقطار العربية ترتبط تاريخياً بالتأثير الغربي من خلال عدة روافد فكرية بدأت في القرن التاسع عشر. احد هذه الروافد بدأ على استحياء من خلال البعوث التي ارسلت الى اوروبا في اوائل القرن الماضي وكان رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، من نماذجها، وقد ظل هذا الرافد مستمراً، وتمثل بأحمد لطفي السيد وقاسم امين وطه حسين وغيرهم في اوائل هذا القرن. رافد فكري ثانٍ بدأ واستمر من خلال طلاب المدارس والمعاهد الاجنبية والمدارس التبشيرية على الارض العربية نفسها منذ اواخر القرن الماضي واهمها الجامعتان الاميركيتان في بيروت والقاهرة والجامعة اليسوعية في بيروت، ومن نماذجها فارس الشدياق وبطرس البستاني.

وبعد فترة نقاش طويلة، بدأت بعض هذه الروافد الفكرية الليبرالية تثمر حركات سياسية عمادها الطبقة الوسطى الجديدة التي تألفت من المحامين والمعلمين والاطباء والصحفيين والكتّاب. وفي البلدان التي كانت ما تزال تحت السيطرة العثمانية في اوائل هذا القرن، كان الهم الاول لهذه الحركات السياسية هو الحكم الذاتي في اطار الخلافة والاصلاحات النيابية والدستورية؛ ثم تطورت دعواتها في المشرق الى مطالبات قوية مستقلة. اما في البلدان التي وقعت في براثن الاستعمار الاوروبي، فقد كانت اهداف هذه الحركات السياسية هي الاستقلال الوطني والديمقراطية السياسية. حزب الوفد في مصر والحزب الدستوري في تونس (قبل الاستقلال) وحزب الاستقلال في المغرب وحزب الاهالي في العراق وعصبة العمل القومي في

سوريا كانت نماذج ممثلة لهذه الحركات السياسية الليبرالية(٦١).

ولأن المعركة اساساً بالنسبة لهذه الاحزاب كانت مع الاوتوقراطية المحلية ومع الاحتلال الاجنبي، ولأن قياداتها وكوادرها كانت في اغلبيتها من الطبقات الوسطى الميسورة او البرجوازية الجديدة، فإنّ **المسألة الاجتماعية لم تكن شغلها الاساسي، او بتعبير ادق لم تكن العدالة الاجتماعية بمعناها التوزيعي في مقدمة همومها. الحريات المدنية والمساواة امام القانون، والمشاركة السياسية من خلال التمثيل النيابي، والفصل بين السلطات، كان صلب اهتمام هذه التيارات الليبرالية وتجسيماتها الحزبية**. لقد كان الحصول على الاستقلال وادارة شؤون البلاد بواسطة حكومة ديمقراطية منتخبة انتخاباً حراً من المواطنين ـ في نظرها ـ كفيلاً باصلاح المجتمع والنهوض به ضد ثالوث الفقر والجهل والمرض. وكان معظمها علمانياً في موقفه من الدين سواء اعلنت ذلك صراحة، او مارسته ضمناً. وبالتالي كانت نظرتها لمسألة الاقليات الدينية والقومية نظرة لا تخرج عن الاطار الليبرالي الغربي ـ اي اعتبار افرادها مواطنين ذوي اهلية مدنية وسياسية كاملة ومتساوية مع ابناء الاغلبية(٦٢). وقد دعَّم من هذه النظرة حرص الحركات الوطنية العربية التي ناضلت من اجل الاستقلال على الا تترك فرصة للقوى الاجنبية في استغلال الدين لتمزيق بلادهم.

وبالنسبة للمرأة، فقد اتاح هذا المناخ الفكري الليبرالي في النصف الاول من القرن لعدد من الكتّاب والحركات النسائية ان تنمو وتترعرع في اطاره، ومرة اخرى كانت قيادات وكوادر هذا الفكر وهذه الحركات النسائية من عناصر الطبقات العليا في المجتمع، وبالتالي كانت معظم مطالبها تنحصر في المساواة المدنية والتعليم والحقوق السياسية المتساوية مع الرجال(٦٣).

غير انه حينما اتيحت الفرصة لبعض الاحزاب الليبرالية العربية ان تصل الى الحكم صبيحة الاستقلال (في الاربعينات والخمسينات) فإنها تعثرت في ادارة شؤون البلاد اقتصادياً واجتماعياً؛ ولم تستطع حتى ان تحافظ على الاستقلال السياسي وتكرّسه. فهي لم تستطع مثلاً ان تفك قيد التبعية للمستعمر الخارجي الذي ناضلت ضده من اجل الاستقلال. فقد كانت المصالح الاقتصادية للطبقات الميسورة التي اتت منها القيادات الليبرالية العربية قد اندمجت عضوياً مع قوى الهيمنة الخارجية. وفي مواجهة التكوينات الاجتماعية ـ الاقتصادية الجديدة ـ

---

(٦١) من اجل مسح تاريخي لهذه التيارات والحركات والاحزاب، انظر: حوراني، المصدر نفسه

(٦٢) يظهر ذلك بجلاء مثلاً في الاصلاحات الدستورية التي استحدثت في الامبراطورية العثمانية وعرفت بالتنظيمات في منتصف القرن الماضي. وكان اول تجسيم عربي صريح لها قد ظهر في تونس فيما سمي **بعهد الايمان** الذي اصدره الباي محمد، بايحاء من خير الدين عام ١٨٥٧، وينص في احدى فقراته على المساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين امام القانون، لأن هذا الحق انما هو ملك لجميع الناس....، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٦٣) بدأت هذه الدعوة الى المساواة بين الجنسين مع رفاعة الطهطاوي في كتابه: **المرشد الامين للبنات والبنين**، الذي اعده للتدريس في المدارس الحكومية المصرية، والذي ظهر عام ١٨٧٢؛ ثم تطورت على يد قاسم امين في كتابيه: **تحرير المرأة** (القاهرة: مكتبة الترقي، ١٨٩٩)، **والمرأة الجديدة** (١٩٠١).

مثل الطبقة الوسطى الصغيرة، والعمال والفلاحين ـ بدأت الاحزاب الليبرالية تعيد حساباتها. فمنها ما تحالف مع القوى التسليدية القديمة في الريف والمدن للوقوف في وجه المطالبات الاجتماعية للفئات الدنيا في المجتمع. ومنها ما تنكر للتعددية السياسية ـ التي هي احد اركان الليبرالية ـ واستغل فرصته في الحكم ليلغي الاحزاب الاخرى المنافسة ويصبح الحزب الحاكم الوحيد. ومنها ما تواطأ مع رأس السلطة الرسمية الملكية في بعض الاقطار، لتعطيل الحياة النيابية.

في مواجهة هذا التعثر السياسي والاجتماعي في سنوات ما بعد الاستقلال، لجأت القوى الاجتماعية الجديدة ذات الحقوق المهضومة الى التمرد او الثورة. وبدأت الاقطار العربية تشهد ظاهرة الانقلابات العسكرية، على يد ضباط من الطبقات الوسطى الصغيرة، خلال العقدين التاليين للحصول على الاستقلال السياسي. وهذا موضوع يحتاج الى معالجة مستقلة.

غير ان ما يعنينا في المقام الاول هنا هو ان الحركات العربية الليبرالية في طورها الاول ـ قبيل الاستقلال مباشرة وفي سنوات الاستقلال الاولى، اي قبل موجة الانقلابات العسكرية ـ كانت رؤيتها للمسألة الاجتماعية قاصرة ومعطوبة في الفكر والممارسة. ففكرها المثالي كان في معظمه يحصر العدل والعدالة في الاطار السياسي والقانوني ـ اي المواءمة بين سلطة الحاكم وحقوق المواطنين ووضع الضمانات الدستورية والقانونية التي تمنع او تقلِّص من اوتوقراطية الحاكم، وتكرّس حرية المواطن. فخير الدين التونسي يكتب منذ اواخر القرن الماضي في كتابه **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك** (١٨٦٧) متسائلاً: ما الذي يضمن ممارسة السلطة بعدل عندما تكون في يد حاكم مستبد؟ والطهطاوي يؤكد ان الحرية وحدها هي التي من شأنها ان تخلق مجتمعاً حقيقياً وحباً للوطن قوياً(٦٤). وقد بذل الرعيل الاول من مفكري هذا التيار جهداً فائقاً في اثبات وترويج عدد من المقولات. اهمها:

ـ إن اوروبا تقدمت على العرب والمسلمين بفضل هذه الافكار والمبادىء والمؤسسات.

ـ إن هذه المبادىء والافكار لا تتعارض مع الشريعة الاسلامية او الدين الاسلامي.

ـ إن التمسك بالشريعة والدين لا يمنعان المسلمين من الاخذ والاستفادة بما توصل اليه غير المسلمين من علوم حديثة وتقنية، ومن اساليب حديثة في الحكم وادارة المجتمع.

ـ إن التقدم العلمي والتقني والتنظيمي أخذه الاوروبيون عن المسلمين منذ عدة قرون، وطوّروه وتقدموا به وقووا من خلاله، وبالتالي فلا ضرر، ان يأخذ عنهم العرب والمسلمون، دون تفريط في دينهم او شريعتهم، اذا كان للعرب والمسلمين ان ينهضوا من جديد.

ـ إن احد مقومات التقدم والعدل هو احترام كل الديانات ومعاملة اتباعها على قدم المساواة في الحقوق والواجبات داخل الوطن العربي.

---

(٦٤) نقلاً عن: حوراني، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

غير ان اخطر ما في الفكر الليبرالي بالنسبة لمسألة العدالة هي القناعة بأن **سلطة الدولة يجب ان تقتصر على الحد الادنى من الوظائف العامة للمجتمع مثل الدفاع وحفظ الامن الداخلي، وفيما عدا ذلك فإن تدخلها في شؤون الافراد والاقتصاد والمجتمع هو تهديد للحريات الفردية والمدنية، بما في ذلك حرية النشاط الاقتصادي**. فالفكر الليبرالي ـ كما نشأ في الغرب ـ وكما شاع في الوطن العربي هو فكر يكرس الحرية الاقتصادية بالمعنى الرأسمالي ـ الكلاسيكي لاوروبا القرن التاسع عشر[٦٥]. وهو فكر يمجّ تدخل الدولة في عملية التوزيع لتنافيها مع قوانين السوق والمنافسة الحرة والبقاء للأصلح. ان المصلحة العامة في هذا السياق تتحقق تلقائياً من نتاج تحقق المصالح الخاصة للافراد. كانت هذه هي نظرة احمد لطفي السيد للامور، فهو يعتبر تدخل الحكومة في امور الاقتصاد والمجتمع شيئاً ممجوجاً لا ينتج عنه الا السوء، فيقول صراحة ان الحس قد اثبت بالامثلة اليومية، ان الحكومة في كل امة ما وليت عملاً خارجاً عن دائرة الولايات الثلاث التي ذكرناها (البوليس والقضاء والدفاع عن الوطن) الا أساءت منه تصرفاً، وفشلت نتيجته[٦٦]. ثم يهاجم الاشتراكية صراحة كما لو كانت ضد الحرية، فيقول: اتركونا من لألاء المذاهب الاشتراكية، فنحن الى الحرية احوج منا الى اي شيء آخر. . . ان كل ما نحن فيه من سوء الحال، اخلاقية كانت او اقتصادية او سياسية، انما سببه الاصيل[٦٧] نقص الحرية في نفوسنا نقصاً فاحشاً، جرّه علينا الاستعباد القديم او الاشتراكية المعكوسة. . . ويذهب لطفي السيد الى ان تطبيق المذهب الليبرالي تطبيقاً سليماً هو الذي يقي البلاد شر المذاهب الخطرة على الانسانية. . . وشر الحاقدين، ويقصد الشيوعية والشيوعيين[٦٨]. ويأتي دفاعه عن حق الملكية الفردية دفاعاً شرساً، كحق اساسي في المذهب الليبرالي (مذهب الحريين)، فيقول «ليس للشارع (المشرِّع) ان يسلب فرداً او طائفة حق الملكية. كل امرىء له الحق في ان يملك ما استطاع ان يملكه من العروض والنقود والاموال الثابتة والحقوق. ذلك حق اصلي ليس للشارع ان يقربه، وليس له ان يحد التصرّف فيه مع الاهلية، الا في منفعة عامة، وفي حدود الضرورة وتعريض الاضرار. فتقديس حق الملكية، واجتناب مساسه من الشارع ركن مهم من اركان الاجتماع»[٦٩].

وفي الممارسة على يد الحركات والاحزاب الليبرالية العربية فإن اقصى تجاوز لهذه الرؤية في المسألة الاجتماعية لم يتعدّ الدعوة الى **الاصلاح الاجتماعي** بالمعنى العام والفضفاضي لهذه العبارة؛ دون الحديث عن التغيير الهيكلي او الجذري. وقد فهم الاصلاح الاجتماعي بمعنى زيادة التعليم، وتحسين اوضاع المرأة، ومناهضة القيم والعادات البالية والخرافية. هذا، مثلاً،

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٦٦) نقلاً عن: عبد العظيم رمضان، **الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو** (القاهرة، [١٩٧٩])، ص ٢٥، نقلاً عن: أعداد **الجريدة**، التي كان يرأس تحريرها احمد لطفي السيد، وعن: احمد لطفي السيد، **المنتخبات**، ٢ج (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٤٥)، ج ٢.

(٦٧) السيد، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.

ما كان من شأن حزب الوفد بعد ثورة ١٩١٩ في مصر والى قيام ثورة ١٩٥٢ . فقد قاوم هذا الحزب وغيره من احزاب الاقلية الممثلة في البرلمان كل اجراءات من شأنها تحديد الملكية الزراعية لكبار الاقطاعيين(٧٠) . كذلك حزب الاهالي الذي تأسس في العراق عام ١٩٣١، ونادى بالديمقراطية البرلمانية، وبالاصلاح الاجتماعي، ورفض مقولة الصراع الطبقي التي تشتت جهود الامة؛ وحزب الامة؛ وحزب عصبة العمل القومي في سوريا الذي تأسس عام ١٩٣٥، وركّز في برنامجه على الاستقلال الوطني والديمقراطية والعلمانية والاصلاح الاجتماعي(٧١).

اما موقف الليبرالية العربية من التراث عموماً والرؤية الاسلامية للمسألة الاجتماعية، فقد تطور في اتجاه الابتعاد التدريجي بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين. فبداية كان يحرص المنادون والممارسون لأفكار ومشاريع ليبرالية، على ان يُظهروا انّ ما يدعون اليه هو من روح الاسلام الصحيح. نجد ذلك عند الرعيل الاول مثل الطهطاوي وخير الدين التونسي والافغاني ومحمد عبده. ثم تطور الموقف تدريجياً مع قاسم امين ولطفي السيد وشبلي شميل وفرح انطون في بدايات هذا القرن، ليؤكد على العقلانية والعلم والعلمانية، دون محاولة التوفيق بين الليبرالية والدين على اساس ان هذا الاخير هو مجال معتقدات روحية واخلاقية لا تختلف جوهرياً من دين لآخر، وبالتالي؛ لا ينبغي اقحام الدين في مسائل الدنيا او الاعتماد عليه كأساس للرابطة السياسية (سواء أكانت هذه الرابطة وطنية مثلما هي عند لطفي السيد وطه حسين والحبيب بورقيبة، او قومية مثلما هي عند ابراهيم اليازجي ونجيب عازوري وساطع الحصري وقسطنطين زريق). ولكن الليبراليين العرب (سواء أكانوا دعاة وطنية قطرية او قومية عربية) لم يأخذوا موقفاً معادياً او صدامياً مع الاسلام، بل ان معظمهم ركّز على التراث العربي الاسلامي كإحدى الدعائم الرئيسية لنشأة الامة وتطورها. وحتى العلمانيين منهم، وخاصة غير المسلمين، كانوا يتوخّوْن الحرص على الرموز الاسلامية، فنجيب عازوري، مثلاً، حين يتحدث عن الدولة العربية الكبرى، يؤكد على انها سلطنة دستورية ليبرالية يرأسها سلطان مسلم عربي . . . .

ولكنّ الاصوليين الاسلاميين هم الذين تشككوا في الدعوة الليبرالية، ثم ناصبوها العداء فكرياً وحركياً - لا بسبب موقف الليبراليين العرب من مسألة العدالة، ولكن بسبب علمانيتهم واصطفائهم للوطنية او القومية كعماد للرابطة السياسية عوضاً عن الدين، وللقوانين الوضعية عوضاً عن الشريعة، ولمناداتهم بالمساواة الكاملة بين المرأة والرجل؛ وبين المسلمين وغير المسلمين، ولانفتاحهم غير المشروط على الحضارة الاوروبية. وقد حدثت بشأن هذه المسائل مساجلات حادة بين الفريقين في النصف الاول من هذا القرن ليس هنا مجال الخوض فيها(٧٢). اما نقاط

---

(٧٠) انظر نماذج من هذه المطالبات ومشاريع القوانين الخاصة بها في: المصدر نفسه، ص ١٥١ - ١٦٣، «الملاحق،».

(٧١) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩**، ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

(٧٢) المصدر نفسه، الفصل ١٠: «طلائع العلمانية،» ص ٢٩٢ - ٣١٠، والفصل ١١: «القومية العربية،» ص ٣١١ - ٣٨٥.

الالتقاء بين الاصولية التراثية والليبرالية في المسألة الاجتماعية فربما كان اهمها هو الموقف المشترك من الملكية الفردية، ومن معاداة المذاهب الاشتراكية المادية.

ويظل المثلب الرئيسي لليبرالية العربية في طورها الاول (اي الى منتصف هذا القرن) هو اهمالها لقضية العدالة الاجتماعية، ومعاداتها الضمنية او الصريحة لأي تغييرات جذرية فيما يتعلق بإعادة توزيع الثروة، او تدخل الدولة في الاقتصاد واخذ زمام المبادرة في مشاريع تنموية كبرى. وقد لاحظ عدد من الكتّاب العرب مثل عبدالله العروي وعبد العظيم رمضان، ان الليبرالية الغربية لا في مرحلة صعودها (القرن الثامن عشر واوائل التاسع عشر)، وانما في مرحلة انحسارها (اواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين)، بعد ان ظهرت عيوبها في التطبيق، قد نزلت آثارها الفكرية على الليبرالية العربية. هذا فضلاً عن ان الليبراليين العرب لم يعوا العلاقة العضوية بين الليبرالية كمذهب وبين طبيعة التركيبات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي افرزتها في اوروبا[٧٣].

وفي الممارسة أدّى هذا المثلب ـ كما قدمنا ـ الى تمرّد الطبقات الوسطى الصغيرة والعمالية على الاحزاب والحكومات الليبرالية قبيل الاستقلال مباشرة او في اعقابه. وتطور التمرد الى رفض، ثم الى انقلابات عسكرية أطاحت بالتجارب الليبرالية العربية. كما ظهرت حركات او احزاب سياسية تعبر عن هذا التمرد والرفض في عدد من الاقطار العربية منذ ثلاثينات هذا القرن. بعض هذه الحركات الجديدة شاركت الاحزاب الليبرالية مطلبها من اجل الاستقلال الوطني (او الوحدة العربية) ولكنها تجاوزتها ـ كما سنرى ـ في امور جوهرية اخرى، اهمها المسألة الاجتماعية في جانبها العدالي والتوزيعي. فظهور مصر الفتاة في مصر في اواخر الثلاثينات (الحزب الاشتراكي فيما بعد) وحزب البعث العربي الاشتراكي في المشرق (سوريا والعراق والاردن ولبنان) في الاربعينات، وانشقاق حزب الاستقلال في المغرب في الستينات وظهور الاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية ـ هي كلها ردود فعل لأخفاق الاحزاب الليبرالية العربية القديمة.

٢ ـ الرؤية القومية الاشتراكية للمسألة الاجتماعية

اذا كانت الرؤية الاسلامية المعاصرة ترد التخلف والظلم الاجتماعي الى الانحراف عن الدين وتحريفه؛ واذا كانت الرؤية الليبرالية العربية في طورها الاول ترد الظاهرة نفسها الى غياب الحرية والمؤسسات الديمقراطية والعقلانية والعلمانية؛ فإن الرؤية القومية الاشتراكية ـ كما يمثلها حزب البعث والناصرية ـ تردّ **التخلف والظلم الاجتماعي الى واقع التجزئة العربية، والى الهيمنة الاستعمارية من الخارج، والى تسلط الاقطاع والرأسمالية في الداخل**. وكما ان الرؤية الاسلامية والرؤية الليبرالية تقدمان مشروعيهما للتعامل مع الحاضر والمستقبل من واقع هذا التفسير لسبب التخلف، فكذلك تفعل الرؤية القومية الاشتراكية. فهذه الاخيرة لخّصت اهداف

(٧٣) انظر: عبدالله العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني، تقديم مكسيم رودنسون (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠)، ورمضان، **الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو**، ص ٢٥.

نضالها في الوحدة، والحرية والاشتراكية[٧٤].

الجديد في هذه الرؤية القومية الاشتراكية ان **المسألة الاجتماعية بمعناها العدالي التوزيعي قد اصبحت تحتل مكاناً مركزياً**. فالفكر القومي الوحدوي الذي ساد على الساحة العربية منذ اواخر القرن الماضي والى فترة ما بين الحربين، كان فكراً ليبرالياً في السياسة والاجتماع[٧٥]؛ او بتعبير آخر كانت الليبرالية في الاقطار العربية ذات فرعين رئيسيين ـ أحدهما يطرح الليبرالية مقترنة بالوطنية في حدود القطر الواحد؛ والثاني يطرحها في اطار قومي وحدوي. فمعظم الليبراليين في مصر وتونس، مثلاً، كانوا من الفريق الاول، بينما نظراؤهم في المشرق (سوريا والعراق وفلسطين والاردن) كانوا من الفريق الثاني، وكما رأينا كانت مسألة العدالة الاجتماعية عند الفريقين اما غائبة تماماً، او قاصرة على العدل بالمعنى القانوني الحقوقي، او مبهمة تحت مفاهيم الاصلاح الاجتماعي والتقدم بالمعنى الفضفاضي لهذه الكلمات.

وحتى عندما بدأ الفكر القومي الجديد يطرح المسألة الاجتماعية في الاربعينات من خلال حزب البعث، فإنه اكتفى بالعموميات، الى ان قامت ثورة يوليو/ تموز **١٩٥٢** في مصر بزعامة جمال عبدالناصر. فهذه الثورة منذ يومها الاول، وقبل ان يتبلور فكرها تماماً، خصصت للمسألة الاجتماعية مكاناً بارزاً في برنامجها. فمن الاهداف الستة التي اعلنتها، كانت ثلاثة مرتبطة مباشرة بالمسألة الاجتماعية وهي: القضاء على الاقطاع؛ والقضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم؛ واقامة العدالة الاجتماعية. بل إن الاهداف الثلاثة الاخرى ـ وهي القضاء على الاستعمار واعوانه؛ واقامة جيش وطني قوي؛ واقامة حياة ديمقراطية سليمة ـ كانت مرتبطة عضوياً؛ وان بشكل غير مباشر، بالأهداف الاجتماعية للثورة؛ وجعلت منها معاً رؤية جنينية متكاملة لمشروع الثورة الاشمل. فقد أبرزت المبادىء الستة معاً، ان هناك خيطاً واحداً يربط بين الاستغلال في النظام الدولي، كما يمثله الاستعمار؛ والاستغلال الداخلي، كما يمثله الاقطاع ورأس المال المتسلط على الحكم[٧٦]. وشهدت السنوات التالية لعام **١٩٥٢** نمواً سريعاً لهذا المشروع الجنينيّ العامّ، وتفاعلاً فكرياً بين فصائل الفكر القومي الاشتراكي في مصر والمشرق، او بين حزب البعث وحركة القوميين العرب من ناحية وثورة يوليو/ تموز من ناحية اخرى. ومع نهاية الخمسينات وبداية الستينات كانت الرؤية العامة لهذا الفكر القومي قد تبلورت

---

(٧٤) يختلف ترتيب هذه الاهداف الثلاثة من فصيل قومي اشتراكي الى آخر. فبينما ظل حزب البعث يؤمن دائماً بأن الوحدة هي الهدف الاول الذي به يتحقق الهدفان الآخران، فإن عبدالناصر في اوائل الستينات كان يضع هدف البناء الاشتراكي، ولو في الدولة النواة او الدولة القاعدة، أساساً للانطلاق نحو تحقيق أهداف الامة الأخرى. طبعاً لا يعارض اي فصيل في العمل من اجل الاهداف الثلاثة معاً، إن أمكن.

(٧٥) انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص **٣١١ ـ ٣٨٥**، ووليد قزيها، «تطور الفكر القومي العربي،» ورقة قدِّمت الى: ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة، بيروت، **٢٦ ـ ٢٩** تشرين الثاني/ نوفمبر **١٩٧٩**، شارك فيها: وليد قزيها، . . . (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، **١٩٨٠**).

(٧٦) لمعالجة اكثر تفصيلاً، انظر: سعد الدين ابراهيم، «المشروع الاجتماعي لثورة يوليو،» **المستقبل العربي**، السنة **٤**، العدد **٣١** (ايلول/ سبتمبر **١٩٨١**)، ص **١٦ ـ ٣٧**.

في شتى المجالات. وسنتحدث هنا فقط عن المسألة الاجتماعية وكيف عالجها هذا الفكر وهو في قمة اكتماله(٧٧).

يُرجع الفكر القومي الاشتراكي جذور التخلف الاجتماعي في الامة العربية الى فترة الحكم المملوكي ـ العثماني، التي امتدت من القرن الثالث عشر الى القرن التاسع عشر. فخلال تلك القرون الستة عزل الوطن العربي عن المجرى الرئيسي للحضارة العالمية، وتدهورت العلوم والفنون والآداب، واشتدت قبضة الحكام غير العرب واستغلالهم وسوء ادارتهم، وإن حكموا باسم الاسلام والخلافة. وخلال هذه القرون الستة نفسها كانت اوروبا تحقق اعظم قفزاتها الى الامام، وتنجز ثوراتها العلمية والجغرافية والسياسية والصناعية والتكنولوجية، وتحقق مشاريع دولها القومية. حتى اذا ما جاء القرن التاسع عشر، وحدثت المواجهة بين الغرب والوطن العربي، فإن نتيجتها كانت حتمية في صالح الغرب. فطرف المواجهة الاول ـ وهو الغرب ـ كان يتدفق بالحركة ويؤمن بالعلم الحديث ويستخدمه كأساس لتكنولوجيا متطورة في الحرب والانتاج والصناعة والادارة والتنظيم. وطرف المواجهة الثاني ـ وهو الوطن العربي ـ كان مستنقعاً آسناً بطيء الحركة والتحرك، تسيطر عليه الجهالة والامراض، ولا تتجاوز فيه حدود المعرفة ما تركه الاقدمون من كتب صفراء، ويتبارى حكامه في استغلاله أسوأ استغلال. ومنذ نجاح الغرب في اختراق الوطن العربي، والهيمنة على مقدراته، واستغلال موارده، فإن الشعوب العربية تحاول ان تنهض. ولكن رغم محاولات الثورة العديدة كان كفاحها يمنى بالنكسات. وكان القاسم المشترك الاعظم وراء كل نكسة عاملان ـ احدهما خارجي وهو الاستعمار الذي كان يطوّر ويغيّر من اشكال استغلاله وآليات سيطرته باستمرار؛ والثاني طبقة داخلية متسلطة، إما فشلت في التصدي له لغياب الاستراتيجية والآليات المناسبة، او انها وجدت في التهادن مع الاستعمار خدمة لمصالحها، وبالتالي دخلت معه كشريكة صغرى في استغلال ابناء شعوبها.

وفي تقويم عبدالناصر لاخفاقات الانتفاضات العربية السابقة، وخاصة ثورة ١٩١٩ الشعبية في مصر يؤكد على ثلاثة اسباب(٧٨):

(أ) ان القيادات الثورية أغفلت إغفالاً بكاد يكون تاماً مطالب التغيير الاجتماعي.

---

(٧٧) اهم الوثائق التي اعتمدنا عليها في هذا التلخيص هي: جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة**، سلسلة اخترنا لك، ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤)، و**الميثاق: قدمه الرئيس جمال عبدالناصر الى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية يوم ٢١ مايو ١٩٦٢** (القاهرة: الاتحاد الاشتراكي العربي، ١٩٦٢)؛ ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩)؛ **نقطة البداية: احاديث بعد الخامس من حزيران** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١)؛ **البعث والوحدة**، ط ٣ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)؛ **البعث والتراث** (بغداد: دار الحرية، ١٩٧٦)؛ **البعث وتحديات المستقبل** (بغداد: دار الحرية، ١٩٧٧)، وصدام حسين، **نظرة في الدين والتراث: حديث الرفيق صدام حسين في اجتماع مكتب الاعلام بتاريخ ١١/ ٨/ ١٩٧٧** (بغداد: دار الثورة، ١٩٧٨).

(٧٨) عبد الناصر، **الميثاق**، ص ٢١ ـ ٢٣.

(ب) ان هذه القيادات لم تستطع ان تمد بصرها عبر سيناء لتأكيد وحدة النضال العربي ضد الهيمنة الخارجية.

(ج) إن هذه القيادات لم تستطع ان تلائم بين اساليب نضالها وبين الاساليب التي واجه الاستعمار بها ثورات الشعوب في ذلك الوقت.

ويذهب ميشيل عفلق في تحليله لجذور التخلف الاجتماعي الى الاسباب نفسها تقريباً، وإن كان يبدأ بعامل التجزئة. ولكنه لا يكف في الحاحه في تفسير الانتكاسات القومية على عامل غياب مشاركة الطبقات الدنيا من العمال والفلاحين ـ وهم الاغلبية ـ في الثروة والسلطة بشكل عادل، وبالتالي عن حرمان الثورة العربية من طاقاتهم الهائلة(٧٩).

المقولة الرئيسية الثانية في الفكر القومي الجديد حول **المسألة الاجتماعية**، هي **حتمية الحل الاشتراكي**. وفي **ميثاق العمل القومي** الذي قدمه عبد الناصر في **٢١ / ٥ / ١٩٦٢**، يطرح الرؤية العربية للاشتراكية في كلمات مركّزة:

«إن الحرية الاجتماعية طريقها الاشتراكية... والحرية الاجتماعية لا يمكن ان تتحقق الا بفرص متكافئة امام كل مواطن في نصيب عادل من الثروة الوطنية. إن ذلك لا يقتصر على مجرد اعادة توزيع الثروة بين المواطنين، وانما هو يتطلب اولاً وقبل كل شيء توسيع قاعدة هذه الثروة الوطنية بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة لجماهير الشعب العاملة... ان ذلك معناه الاشتراكية بدعامتيها: **الكفاية والعدالة**. إن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي ـ وصولاً ثورياً الى التقدم ـ لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء الاختياري، وإنما كان الحلّ الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع، وفرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين....»(٨٠).

وتربط هذه الرؤية للمسألة الاجتماعية بين العدالة التوزيعية والتنمية الاقتصادية والعلم الحديث. ففي تفصيل آليات الحل الاشتراكي يتحدث الميثاق عن دعائم التطبيق ويوجزها في(٨١):

(أ) تجميع المدخّرات الوطنية.

(ب) وضع كل خبرات العلم الحديث في خدمة استثمارات هذه المدخرات.

(ج) وضع عملية تخطيط شامل لعملية الانتاج.

(د) عدالة التوزيع.

فالحديث عن العدالة الاجتماعية هنا يبتعد عن الطوباوية، حيث يربطها عضوياً بخطط وآليات توسيع القاعدة الانتاجية واستخدام العلم الحديث. ولا تترك هذه الرؤية القومية الجديدة

---

(٧٩) عفلق، **نقطة البداية: احاديث بعد الخامس من حزيران**، ص ١٩ ـ ٣٣ و١٣١ ـ ١٣٥.

(٨٠) عبد الناصر، **الميثاق**، ص ٤٨.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

مسألة العدالة للنيّات الطيبة للافراد، حيث تدرك ان هناك دائماً تناقضاً وصراعاً بين الفئات الاجتماعية حول توزيع عائد العملية الانتاجيْة. ويكرر الميثاق القومي هذا المعنى في اكثر من موضع:

«إن الامر يقتضي وضع برامج شاملة للعمل الاجتماعي تعود بخيرات العمل الاقتصادي ونتائجه على الجموع الشعبية العاملة، وتصنع لها مجتمع الرفاهية الذي تتطلع اليه وتكافح لكي يقترب يومه.... إن إعادة توزيع فائض العمل الوطني على أساس من العدل لا يمكن ان يتم بالتطوع القائم على حسن النية مهما صدقت. إن ذلك يضع نتيجة محققة امام ارادة الثورة الوطنية لا يمكن بغير الوصول اليها ان تحقق اهدافها. وهذه النتيجة هي ضرورة سيطرة الشعب على كل ادوات الانتاج وعلى توجيه فائضها طبقاً لخطة محددة..... إن هذا الحل الاشتراكي هو المخرج الوحيد الى التقدم الاقتصادي والاجتماعي، وهو طريق الديمقراطية بكل اشكالها السياسية والاجتماعية....»[٨٢].

فمع تسليم الرؤية القومية الجديدة بوجود الطبقات، والتناقض بين مصالحها، وبمشروعية الصراع، الا أنها حرصت على إدارة هذا الصراع سلمياً، حتى لا يهدد الوحدة الوطنية والقومية، وفي الصيغة الناصرية للاشتراكية العربية، جرى تقنين الصراع بتذويب الفروق الطبقية الحادة من خلال تدخل الدولة في ادارة عمليتي الانتاج والتوزيع، وبتمكين الطبقات الكادحة من عمال وفلاحين من شغل نصف مقاعد كل المجالس الشعبية المنتخبة، والمشاركة في مجالس ادارات المصانع والشركات. وفي المسألة الزراعية اتخذ ذلك شكل اجراءات متتالية لتحديد ملكية الاراضي الزراعية، وإنشاء الجمعيات التعاونية لصغار الفلاحين.

وقد عالجت الرؤية القومية الجديدة مسألة الاقليات على صعيد الفكر من خلال نوع الرابطة السياسية التي ارتضتها أساساً للمجتمع، وهي الرباط القومي. فالجماعات الدينية غير المسلمة ـ ولكنها عربية اللسان والثقافة والانتماء ـ هي جزء لا يتجزأ من الامة العربية شأنها شأن الاغلبية المسلمة، ولابنائها كل الحقوق وعليهم كل الواجبات، في مساواة تامة امام القانون. اما الاقليات القومية غير العربية التي تعيش في الوطن العربي فإن الحل الاشتراكي ـ كما يقول ميشيل عفلق ـ يضمن تفادي الصدام بينها وبين الاغلبية العربية: «يطرح الموضوع على اساس الاشتراك في المصير الواحد بين مختلف القوميات في ظل الدولة الاشتراكية، وانتفاء الاستغلال الطبقي والتسلط القومي في آن واحد....»[٨٣]، وحيث ان هذه الاقليات القومية هي شريك في الارض والتاريخ والمصير، وحيث يضمن لها الحل الاشتراكي العدالة والمساواة ضمن وحدة التراب الوطني والقومي، فإن ايّ تناقض يحدث بعد ذلك يكون الاستعمار وراءه، «سواء في خلقه لقيادات عميلة (لهذه الاقليات) او بدفعه وتوريطه لحكومات عربية رجعية او انفصالية للتصدي (لحركات الاقليات) بالأساليب التي تساعدها على التفاقم....»[٨٤].

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٠

(٨٣) عفلق، **نقطة البداية: احاديث بعد الخامس من حزيران**، ص ١٠٧.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

وفي **مسألة المرأة** فإن الرؤية القومية الجديدة تعتبرها ركناً أساسياً ومتساوياً في الحقوق مع الرجل، وان تخلّفها الواقع هو نتيجة التخلّف الاجتماعي العام الذي خيم على المجتمع العربي بأسره طيلة قرون العزلة والاستغلال. وان تعويض هذا التخلف لا يتحقق على المستوى السياسي فحسب، بل لا بد من ان تصاحبه عمليات جذرية تعطيها حقها في التعليم والعمل اسوة بالرجل، وامتيازات خاصة للقيام في الوقت نفسه بوظيفتها الاجتماعية في حفظ كيان الاسرة وتنشئة الاجيال الجديدة. لذلك جاءت معظم الدساتير والقوانين التي اصدرتها النخبات القومية الجديدة وهي في السلطة مكرِّسة لهذه المفاهيم. فالدستور المصري الذي صدر بعد الثورة بأربع سنوات (١٩٥٦)، نصّ على مساواة المرأة بالرجل في الحقوق السياسية، ومنها حق التصويت والترشيح للانتخابات العامة، وشغل الوظائف العامة على كل المستويات في جهاز الدولة. ثم صدرت قوانين متتالية لتكريس مبدأ تكافؤ الفرص والمساواة في التعليم والحقوق الاقتصادية(٨٥).

واخيراً ما هو **موقف هذه الرؤية القومية الجديدة من التراث العربي الاسلامي**، ومن رؤية الاصوليين الاسلاميين ممثَّلين في حركة الاخوان المسلمين وغيرها من الحركات الدينية السياسية؟

من الواضح بداية، انّ الرؤية القومية، شأنها شأن الليبرالية العربية، **لا تجعل من الدين أساساً للرابطة السياسية، ولا تلجأ الى الاسلام لتبرير شرعيتها**. فحزب البعث العربي الاشتراكي يعتبر العروبة هي الوعاء القومي للاسلام، وبها انتشر وانتصر، واسس حضارة عالمية زاهرة. فالاسلام هو احد المكونات الرئيسية في تطور الامة العربية، ولكنه لم يخلق هذه الامة، التي كانت موجودة من قبله. ولكن الاسلام وحّدها، وأعطاها رسالة سماوية خالدة، فجّرت طاقات الامة، ودفعت مسيرتها التاريخية الى الامام. لذلك فكما للعروبة مكانة خاصة في تاريخ الاسلام، فإن للاسلام مكاناً خاصاً في تاريخ العرب. ولكن الاسلام رغم مكانته الخاصة هو احد الاديان السماوية ويشترك معها من حيث الايمان بالله ومن حيث جوهر القيم والاخلاق التي تدعو اليها. وبالتالي فحزب البعث ـ كما يقول صدام حسين ـ «ليس حيادياً بين الالحاد والايمان، وانما هو مع الايمان دائماً، ولكنه ليس حزباً دينياً، ولا ينبغي ان يكون كذلك»(٨٦). ومع الاقرار بأن الاسلام هو جزء حيّ ومستمر من التراث الحضاري للامة العربية، الا انه من غير الممكن ان نحشر معالجتنا للشؤون الدنيوية للحياة الراهنة حشراً فقهياً دينياً، لأن مشاكل المجتمع الحديث الذي نعيش فيه والمطلوب منا معالجتها والتعامل معها، مختلفة اساسياً عن المشاكل التي واجهتها العصور الاسلامية الاولى التي وضعت فيها قواعد الفقه... التشريع والفقه الاسلامي احد المصادر المركزية التي نستقي او نستلهم منه التشريعات القانونية، (ولكنه) ليس قانون الحياة

---

(٨٥) انظر مثلا: القانون ٩١ لسنة ١٩٥٩ في مصر، ومناقشة للتغير الذي أحدثته الثورة في اوضاع المرأة، في: سعد الدين ابراهيم، «المشروع الاجتماعي لثورة يوليو».

(٨٦) حسين، **نظرة في الدين والتراث: حديث الرفيق صدام حسين في اجتماع مكتب الاعلام بتاريخ ١١/ ٨/ ١٩٧٧**، ص ٥.

الراهنة . . . . «إن الانسياق وراء الرجعية في اعتبار ان نظرية الحياة العصرية بما فيها من تطور، يجب ان تكون انعكاساً لتعاليم الفقه القديم، يقود المسلمين الى الاختلاف الذي يؤدي الى الفرقة نظراً لاختلاف المذاهب او الاعتبارات الاخرى؛ وبذلك نكون وفّرنا الاجواء اللازمة للاستعمار الجديد ليلعب لعبته الخبيثة في شق الشعب وتسريب المخططات التي تستهدف الثورة والوطن العربي بأسره»(٨٧).

كذلك نأت الناصرية عن التفسير الديني المطلق للتاريخ والمجتمع، ماضياً وحاضراً. فالاسلام دين سماويّ، وجزء رئيسي من تراث الامة. ولكن عبدالناصر لم يتعامل مع الاسلام كنصوص، وإنما كروح عامة ملهمة وموحِّدة للعرب والمسلمين. فالخطاب الناصري ـ كما تقول احدى الباحثات ـ «يفضل العلاقة بالله على العلاقة بدين معين وبتقاليده الخاصة. فإذا كانت الامة العربية طبيعياً تعتز بتراثها الاسلامي، واذا كان الاسلام هو آخر رسالات السماء الالهية في ارض النبوة هذه، واذا كان انتشاره السريع قد كشف الوحدة العميقة للمنطقة العربية، مع ذلك فإن الخطاب الناصري لا يشير الى قيم اسلامية او تعليم اسلامي او انظمة اسلامية اخلاقية واجتماعية صالحة للامة العربية»(٨٨). فعبد الناصر يعتبر كل الاديان، وأخصّها الاسلام، ثورات من اجل العدالة والتقدم؛ ويرفض «منطق هؤلاء الذين يريدون تصوير روح الاسلام على انها قيد يشد الى الماضي. . . . إن (الامة العربية) ترى ان روح الاسلام حافز يدفعها الى اقتحام المستقبل. . . . .»(٨٩). ولا يرى عبد الناصر ضيراً في الانفتاح على الحضارة العصرية في الغرب والشرق، والتعلم من تجاربها، وإحداث التفاعل الخلّاق بينها وبين الحضارة العربية. بل هو يذهب الى اكثر من ذلك، فيعتبر مثل هذا التفاعل شرطاً اساسياً لتقدم الامة العربية؛ ومجابهة تحديات العصر بالعلم الحديث والتخطيط الشامل. فالمشروع الناصري القومي العام ـ والمسألة الاجتماعية فيه ـ هو مشروع مستقبلي في الاساس، تنطلق فيه الامة الى الامام ولا تعود الى الماضي، مهما كان ذلك الماضي، او اجزاء منه، ماضياً ذهبياً، إلا للذكرى والالهام. اما مهامّ الحاضر والمستقبل فهي مهام دنيوية، تجابَه بتفكير دنيوي عصري وبوسائل عقلانية علمية.

ان هذه الرؤية القومية الاشتراكية للمسألة الاجتماعية تتفق مع الرؤية الاخوانية الاصولية في ركن اساسي؛ وهو مفهوم العدالة الاجتماعية ـ كمساواة وتكافؤ للفرص، وتقريب للفوارق بين الطبقات، ومنع تكدس الثروة في جانب والفقر والحرمان في جانب آخر. وهو اتفاق مهم. كما تتفق الرؤيتان في اعتبار العمل حقاً وواجباً، وأساساً اصيلاً للتوزيع، ولتنمية الثروة، والحصول على قسط عادل منها. وكذلك في اعتبار الملكية الفردية وظيفة اجتماعية تخضع لضوابط المصلحة العامة.

اما الاختلافات فهي في وضع المسألة الاجتماعية في سياق المشروع الاكبر لكل من

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٨٨) مارلين نصر، «القومية والدين في فكر عبد الناصر،» في: سعد الدين ابراهيم وآخرون، **مصر والعروبة وثورة يوليو** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٥٣ ـ ٨١، والاقتباس من ص ٧٨.

(٨٩) جمال عبد الناصر، من كلمة في الحفل الذي أقيم تكريماً للرئيس مختار ولد دادة رئيس موريتانيا في ٢٧/ ٣/ ١٩٦٧، نقلاً عن: نصر، المصدر نفسه، ص ٧٨.

الـرؤيتين؛ وفي تفسيـر الـرؤيتين للتاريخ والاجتماع، وفي طبيعة الرابطة السياسية الاساسية للمجتمـع، ومـا يتفـرع عن ذلـك من معـاملة الاقليات، والنسـاء، والتفاعل مع المجتمعات والثقافات الاخرى خارج المنطقة العربية ـ الاسلامية(٩٠).

ولأن الـرؤية القومية الاشتراكية قد اتيح لها فرصة التطبيق في عدد من الاقطار العربية الرئيسية (مصر وسورية والعراق والجزائر) خلال العقود الثلاثة الماضية، فإننا يمكن ان نقومها ولو جزئياً، من حيث **اوجه النجاح والاخفاق**(٩١).

الملاحظة الاولى في هذا الصدد هي: ان المشروع العام لهذه الرؤية قد تعثّر. فهي لم تستطع رغم وجود ممثليها في السلطة لفترات طويلة نسبياً (حوالى عشرين عاماً) من إنجاز الوحدة العربية الشاملة او الجزئية. كما لم تستطع فكّ إسار التبعية السياسية والاقتصادية للخارج، او احتواء المشروع الصهيوني، ناهيك عن تصفيته. ولعل اهم اخفاقات هذه الرؤية على الاطلاق، هو فشلها في الانتقال بشعوبها من الديمقراطية الاجتماعية الى الديمقراطية السياسية.

الملاحظة الثانية هي: ان اصحاب الرؤية القومية الاشتراكية نجحوا في سنواتهم الاولى في الحكم في انجاز تعبئة اجتماعية وسياسية هائلة، وفي تحقيق برامج تنموية لا بأس بها، وفي فتح قنوات الحراك الاجتماعي امام فئات عريضة من مجتمعاتهم، وفي إعادة توزيع الثروة لصالح النصف الادنى من المجتمع.

المـلاحـظة الثـالثة هي: ان النجاح المبدئي في المسألة الاجتماعية تكالبت عليه في السنوات التالية عوامل الاخفاق (المذكورة في الملاحظة الاولى) وعطّلته او أجهضت معظمه. ولـذلـك فقدت الرؤية القومية الاشتراكية معظم وجهها وجاذبيتها بالنسبة لقطاعات عريضة من الجماهير العربية. وفقد اصحاب هذه الرؤية من الحكام القدر الاكبر من شرعيتهم السياسية، واصبحوا معزولين شعبياً. وقد عوضوا ذلك، بدورهم، باللجوء الى اساليب قمعية لم تشهد لها الامة العربية مثيلاً في العصر الحديث(٩٢).

فإذا كانت الليبرالية العربية في طورها الاول قد تعثرت، وفقدت مصداقيتها، ثم سقطت، بسبب إهمالها الجسيم لمسألة العدالة الاجتماعية؛ فإن اصحاب الرؤية القومية الاشتراكية من الحكام قد تعثروا وفقدوا مصداقيتهم، وإن لم يسقطوا بعد، بسبب إهمالهم الجسيم للمسألة الديمقراطية واحترام حقوق الانسان السياسية.

---

(٩٠) من اجل تحليل اكثر تفصيلا للعلاقة بين الرؤيتين القومية والاسلامية، انظر: ندوة القومية العربية والاسلام، بيروت، ٢٠ ـ ٢٣ كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٠، شارك فيها: محمد احمد خلف الله، . . . (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١).

(٩١) لتقديم اكثر تفصيلاً، انظر: ابراهيم، «المشروع الاجتماعي لثورة يوليو،».

(٩٢) حول تآكل شرعية هذه الانظمة، انظر: سعد الدين ابراهيم، «مصادر الشرعية في انظمة الحكم العربية،» ورقة قدِّمت الى: ندوة ازمة الديمقراطية في الوطن العربي، ليماسول، ٢٦ ـ ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣، شارك فيها: سعد الدين ابراهيم، . . . (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

٣ ـ الرؤية الماركسية للمسألة الاجتماعية

اذا كانت المسألة الاجتماعية جزءاً من كل في الرؤية الاصولية الاسلامية وفي الرؤية القومية الاشتراكية، واذا كانت شبه مهملة تماماً في الرؤية الليبرالية؛ فإنها هي صلب الرؤية الماركسية. فالماركسية كنظرية عامة للمجتمع والتاريخ، وكمنهج مادي جدلي في تفسيرهما، وكاستراتيجية في التعامل معهما وتغييرهما، هي في الاساس مهمومة بقضية العدالة الاجتماعية، والقضاء على الاستغلال، وتحقيق المساواة. والتراث الفكري الماركسي من الاتساع والعمق والغنى بحيث لا نستطيع، ولا نرغب هنا ان نقوم بأيّ خوض فيه او تلخيص له. ما يهمّنا في الاساس هو كيف فسرته الحركات والاحزاب السياسية العربية التي تبنّت الماركسية.

الاحزاب الشيوعية العربية ظلت منذ نشأتها في فترة ما بين الحربين[٩٣]، والى مشارف الستينات من هذا القرن امينة في تبنيها النظري الكامل للماركسية وتفسيرها لطبيعة الاستغلال. فهذا الاخير هو وليد تسلط طبقة عليا صغيرة، مالكة لوسائل الانتاج على طبقة كبيرة من الكادحين الذين لا يملكون الا عملهم. الاولى تستغل عمل الثانية، وتصادر كل فائض القيمة الذي تنتجه الطبقة الثانية بكدحها وعرقها، والتي لا تحصل من ثمار عملها إلا على الفتات تبقيها على قيد الحياة، ولكي تستمر في العمل. والطبقة المتسلطة اقتصادياً تستمر في استغلالها المادي للاغلبية الكادحة، بفضل سيطرتها على السلطة السياسية، وتوظيفها لكل اجهزة المجتمع الاخرى ونظمه وقيمه، لتكريس هذه الاوضاع. ولا سبيل لأنهاء هذه الاوضاع الا بثورة الكادحين على مستغليهم، وعلى الانظمة والقيم التي تولدت بفضل هذا الاستغلال وكرّسته؛ وباستخلاص وسائل الانتاج من يد الطبقة المتسلطة، وإحلال علاقات انتاج جديدة تضمن ان يذهب فائض القيمة الى اصحابه الشرعيين الذين انتجوه بعملهم. هذا الصراع الدائب بين الطبقة المتسلطة (سواء أكانت من السادة، او الاقطاعيين، او الرأسماليين البرجوازيين) من ناحية ـ والطبقة الكادحة (من العبيد اقنان الارض والفلاحين او العمال) من ناحية اخرى ـ هو في النهاية صراع على ملكية وسائل الانتاج المادي، وعلى تحديد علاقات الانتاج؛ وهو الصراع الذي يحرك مسيرة التاريخ الانساني. والمجتمعات إن اختلفت او تنوعت في ظل هذا القانون الجدلي العام فإن الاختلاف مرجعه تنوّع نمط وسائل الانتاج نفسها ومستواها التقني، وبالتالي ينعكس على نوعية ودرجة تبلور الطبقتين المتصارعتين. ولكن كل مجتمع يمر في المراحل التاريخية المتعاقبة نفسها (من العبودية الى الاقطاع الى الرأسمالية)؛ وكل مرحلة اكثر تقدماً من المرحلة التي سبقتها، واكثر تخلفاً من المرحلة التي تليها (في هذا التسلسل النظري، تلي المرحلة الرأسمالية كل من المرحلة الاشتراكية، ثم المرحلة الشيوعية، على التوالي).

ولكن لأن نشأة الاحزاب الشيوعية العربية تزامنت مع انتصار الثورة البلشفية، ولأنها ظلت مرتبطة بالحزب الشيوعي السوفياتي فكرياً وتنظيمياً لعدة عقود تالية، فإنها قبلت الاضافات

---

(٩٣) انظر وصفاً تحليلياً وموثقاً لنشأة وتطور هذه الاحزاب، في: الياس مرقص، **تاريخ الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٤).

والتفسيرات النظرية للماركسية التي قدمها ذلك الحزب، وخاصة من خلال لينين وستالين، ولأن الاحزاب الشيوعية العربية نشأت ايضاً في اقطار كانت كلها في ذلك الوقت ترزح تحت نير الاستعمار الغربي؛ ولأن نمط الانتاج السائد في الاقطار العربية كان متخلفاً عن المرحلة الرأسمالية الصناعية، فقد تلونت رؤيتها وتحددت اولوياتها بهذا الواقع العالمي والمحلي؛ وانعكس ذلك على برامجها عموماً وعلى المسألة الاجتماعية خصوصاً.

كانت احدى إضافات لينين المهمة هي ان الامبريالية هي اعلى مراحل الرأسمالية. وبالتالي فإن ضربها يحقق هدفين: الاول هو إضعاف الرأسمالية في داخل مجتمعاتها نفسها (بريطانيا، فرنسا، هولندا، بلجيكا... الخ) وتدعيم مهمة طبقاتها العاملة في صراعها ضد البرجوازية المتسلطة داخل تلك المجتمعات. والثاني، هو فتح الطريق امام المستعمرات لكي تستكمل مسيرتها في تطوير انماط انتاجها والعلاقات الانتاجية فيها، وانجاز التحول الاشتراكي. وبالتالي اعتبر لينين الثورات الوطنية ضد الاستعمار (حتى لو قامت بها او شاركت فيها البرجوازيات المحلية وكبار ملّاك الارض) عملاً تقدمياً؛ بل ومهمة ملحّة لا بد من ان تساندها القوى الاشتراكية في العالم. وبذلك دمج لينين بين الكفاح ضد الامبريالية والنضال من اجل التحول الاشتراكي. ولكنه ترك اولوية احد الجانبين على الآخر للوضع التاريخي والواقع الملموس في كل حالة، ما دام الهدف النهائي هو تحرير الطبقات الكادحة من الظلم والاستغلال (سواء من برجوازية الامبريالية الخارجية او البرجوازية المحلية).

وقد تفاوتت الاحزاب الشيوعية العربية في فهمها لطبيعة مرحلة النمو الاقتصادي ـ الاجتماعي التي تمر بها اقطارها؛ كما تفاوتت في فهمها لأضافات لينين بشأن الربط بين الثورة الوطنية والثورة الاشتراكية. فالاحزاب الشيوعية المشرقية، واهمها الحزب الشيوعي السوري بقيادة خالد بكداش، ظلت تعتبر مهمة التحرر الوطني اهم واسبق من مهمة التحول الاشتراكي. بل وقد اعتبرت استكمال التحول الرأسمالي والديمقراطي مهمة سابقة لمرحلة بناء الاشتراكية. فيقول خالد بكداش، مثلاً، في عام ١٩٤٣(٩٤):

«إن القضية ليست في نظرنا إقامة نظام اشتراكي في لبنان او سوريا... إن كل ما نطلبه هو إدخال بعض الاصلاحات الديمقراطية التي يتحدث عنها الجميع... ونؤكد لأصحاب الاراضي والملاكين اننا لا نطالب ولن نطلب في البرلمان مصادرة املاكهم واراضيهم؛ بل نريد على العكس مساعدتهم بطلب إنشاء مشاريع واسعة للريّ وتسهيل استيراد الاسمدة واستخدام الآلة الحديثة. وكل ما نطلبه مقابل ذلك الرفق بالفلاح، واخراجه من حالة البؤس والجهل، ونشر العلم والثقافة في القرية. ونؤكد للتجار الكبار اننا لن نطلب مصادرة تجارتهم مهما كانت كبيرة؛ بل نطلب تسهيل المبادلات التجارية مع جميع الاقطار العربية المجاورة، وكل ما نطلبه وسنطلبه هو وضع حد للربح غير المشروع الآتي عن طريق الاحتكار... .هذه هي مطالبنا الاقتصادية او الاجتماعية اذا صح التعبير، وهي ديمقراطية معتدلة جداً».

---

(٩٤)صوت الشعب (بيروت)، ٩/ ٥/ ١٩٤٣، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ٢٢٠. ومن محاضرة لخالد بكداش عن «الميثاق الوطني للحزب الشيوعي في سوريا ولبنان،»، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

وهو يفسر هذا الاعتدال ـ الذي تجاوزته حتى في ذلك الوقت احزاب اشتراكية غير ماركسية في المشرق تجاه المسألة الاجتماعية ـ بأن «الاشتراكية العلمية تعلمنا بالوضوح اللازم ان قضية الاشتراكية ليست مطروحة امام الاحزاب الشيوعية في البلدان الخاضعة قومياً، والتي لا يزال اقتصادها الزراعي تسيطر عليه مخلفات الاقطاعية والعصور الوسطى. . . إن المنظم العظيم باني الاشتراكية على سدس الكرة الارضية؛ الرفيق ستالين، قد حذر دائماً من الاتجاه الى تجاهل الشروط الموضوعية التي تحيط بنضال كل من الاحزاب الشيوعية. . . . . .». وبعد الاستقلال السياسي بأكثر من عشر سنوات ظلت نظرة الشيوعيين في المشرق للتحول الاشتراكي محكومة بأن الظروف الموضوعية غير مواتية. ففي عام ١٩٥٦، قال خالد بكداش «ان الاشتراكية في بلادنا لا يمكن تحقيقها بمجرد قرار من الحكمْ القائم، ولا بمجرد رغبات حزب من الاحزاب. . . فلتحقيق الاشتراكية ينبغي ان يكون الانتاج قد بلغ درجة معينة من تطوره. إن العمل لتحقيق الاشتراكية في بلد كسورية او مصر، مثلاً، لا يعني تأميم المعامل (المصانع) والمشروعات الرأسمالية الوطنية القائمة في البلاد. . . إن الرأسمال الحر ما زال يلعب في سوريا دوراً تقدمياً، دوراً ثورياً، في تطوير الاقتصاد الوطني. فلا يجوز والحالة هذه تقييده ووضع العراقيل في طريقه». وتستمر هذه النظرة من الاحزاب الشيوعية المشرقية الى مشارف الستينات، اي بعد الاستقلال السياسي بحوالى عشرين سنة. فهي ضد التأميمات والتضييق على الرأسمالية الوطنية. وقد نشرت الصحف الناطقة باسم هذه الاحزاب هجوماً متصلاً على القوانين الاشتراكية التي اصدرها عبدالناصر عام ١٩٦١ وشملت سوريا ومصر (الجمهورية العربية المتحدة)؛ واعتبرتها تكريساً لرأسمالية الدولة، وإلهاءً للطبقة العاملة، وتضييقاً على الرأسمالية الوطنية في سوريا؛ «فالقوى الاقتصادية السورية التي لعبت دوراً في نهضة سوريا الصناعية لم تستكمل جميع طاقاتها في ميدان التطور الاقتصادي، وفي ميدان النضال المعادي للاستعمار. ومن هذه الزاوية يمكن القول ان بعض التدابير الاخيرة (القوانين الاشتراكية الخاصة بالتأميمات والاصلاح الزراعي) سابق لأوانه ويحمل طابع المغامرة. . .»[٩٥].

اما الجماعات والاحزاب الماركسية في مصر، والتي بدأت في التكوّن في اعقاب الحرب العالمية الاولى، فإنها منذ اوائل العشرينات وهي تدعو الى التحرر من الاستعمار جنباً الى جنب مع «إبطال الملكية الشخصية وتجديد النظام على قاعدة الملكية الجماعية»[٩٦]. وجاء في برنامج الحزب الشيوعي المصري الذي تأسس عام ١٩٢٢، المطالبة بالغاء الامتيازات الاجنبية، وتأميم قناة السويس؛ ومصادرة جميع الاراضي المملوكة للافراد التي تزيد عن مائة فدان من دون تعويض، وتوزيع ما يزيد منها على الفلاحين الذين لا ملك لهم، وتنظيم مجالس سوفياتية لفقراء الفلاحين، وإلغاء نظام ملكية العِزَب، وإلغاء ديون الفلاحين[٩٧].

وبالرغم من المد والجزر في الحركات الماركسية المصرية، وتبدّل قياداتها وكوادرها البشرية، فإنها ظلت تفهم مقولة لينين فهماً يدمج بين التحرر من الاستعمار والتحرر الاجتماعي

(٩٥) جريدة **المساء** (القاهرة)، ١٥/ ١/ ١٩٥٦، ونقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.
(٩٦) **الاخبار** (بيروت)، ٣٠/ ٧/ ١٩٦١، ونقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٨٠.
(٩٧) نقلاً عن: رمضان، **الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو**، ص ٤٧.

او التحول الاشتراكي في الوقت نفسه؛ «فكبار الرأسماليين الانكليز هم اصحاب المصالح في مصر. وكبار الرأسماليين المصريين هم اصحاب المصالح في انكلترا بحكم الترابط بين الرأسمال المصري والانكليزي الكبير. اما مكان مصالح الشعب المصري الكادح من كل هذا، فهو شيء آخر. بل ان هذه المصالح تعارض مصالح الكبار الرأسماليين المصريين وتناقضها على خط مستقيم. فهذا يفهمنا ان الكفاح ضد الاستعمار البريطاني ليس بكافٍ، وانه يجب ان يرتبط اشد الارتباط بالكفاح ضد شريكته الرجعية المصرية، اي في سبيل ديمقراطية حقيقية تسود بلادنا»(٩٨). وهكذا تبلورت نظرة الماركسيين المصريين الى ان المسؤول عن الاستغلال والتخلف هو جبهة واحدة تتكون من الاستعمار والاقطاع والاحتكار؛ فهي جبهة اعداء الشعب؛ وهي معسكر واحد؛ وينبغي اسقاط المعسكر بكل اطرافه.

اما في القضايا الاجتماعية الاخرى فهناك اتفاق عام بين كل الفصائل الماركسية العربية. فهي تؤمن بالمساواة بين المرأة والرجل؛ وتعتبر تخلف المرأة نتاجاً لعلاقات الانتاج المتخلفة، وما يصاحبها من استغلال، وسيطرة للاسرة الابوية. وتدعو بالتالي الى تحرير المرأة كجزء لا يتجزأ من برنامج التحرر الاجتماعي والسياسي، والعناية بتعلمها وتثقيفها «وانتشالها من البؤس والجهل.. واتاحة فرص العمل امامها»(٩٩).

وفي مسألة الاقليات، فإنّ الاحزاب الماركسية العربية قد طرحتها من الزاوية العامة نفسها ـ اي اعتبارها مظهراً من مظاهر الاستغلال العام السائد في المجتمع، اما بفعل الاستعمار الخارجي او الرجعية المحلية المستغلة. وبالتالي فإن القضاء على هذا الاستغلال، هو شرط مصاحب لتحقيق المساواة بين افراد المجتمع «على اختلاف اديانهم وعناصرهم، وتحقيق روابط الاخاء والتضامن بينهم.. وتأمين الحريات الديمقراطية العامة، وفي مقدمتها حرية الضمير والكلام والصحافة والنشر والاجتماع... وحرية العبادة واحترام عقائد الناس الدينية..»(١٠٠).

اما النظرة الى التراث والدين، فإن الاحزاب الماركسية العربية قد راعت عدم الدخول في معارك نظرية علنية بشأنه. إنها طبعاً لا تقر الدين كأساس للرابطة السياسية او التنظيم الاجتماعي. ولكنها إما تجاهلته، سلباً وايجاباً، او تحدثت بشأنه بلغة محايدة؛ وفي احسن الاحوال نظرت الى الدين عموماً والاسلام خصوصاً، كجزء من التراث العربي، ودعت بالتالي الى إحياء التراث الفكري العربي(١٠١).

ان تحليل الماركسيين العرب لجذور التخلف واسس التقدم، وإقرار العدالة الاجتماعية والمساواة، ظلت جزءاً من رؤية نظرية شاملة للتاريخ والاجتماع ـ كما صاغها ماركس، وفصّلها لينين وستالين. ولم يبذل الماركسيون العرب جهداً كبيراً في دراسة الواقع العربي مستخدمين

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٩٩) صادق سعد، في: **الفجر الجديد**، ١٩/ ١/ ١٩٤٦، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٠٠) انظر: **الميثاق الوطني الشيوعي السوري**، الذي اقره المؤتمر الوطني للحزب في اول كانون الثاني/ يناير ١٩٤٤، نقلاً عن: مرقص، **الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي**، ص ٢٢١ ـ ٢٢٣.

(١٠١) **الميثاق الوطني الشيوعي السوري**، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٢١.

المنهـج المـاركسي الجدلي الا في آونة متأخرة نسبياً، وخاصة بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي، ونقد الستالينية على يد خروشوف في منتصف الخمسينات. وقد جاءت مقولة التطور اللارأسمالي في دول العالم الثالث من خلال ثورات وطنية ذات مضمون اجتماعي متقدم، إحياءً للمقـولات اللينينية التي كانت قد تجمدت اثناء الحقبة الستالينية، وتجمدت معها اجتهادات الاحـزاب الشيوعية العـربية وخـاصة في المشرق. لقد كان هذا **الجمود الفكري من ناحية، وإهمال دراسة الواقع العربي من ناحية ثانية، والتبعية الميكانيكية لتفسيرات موسكو ومواقفها السياسية التكتيكية من ناحية ثالثة، هي اهم مشكلات الاحزاب الشيوعية العربية في تعاملها مع الجمـاهيـر العربية**. لم يكن موقفها من الاستغلال والاستعمار، او دعوتها لمحاربة الاحتكار الاجنبي والمحلي واعادة توزيع الثروة هو المشكلة. بالعكس، ربما كانت هذه اهم اسهامات الماركسيين العرب في الفكر التقدمي العربي الخاص بالمسألة الاجتماعية. **كانت مشكلاتهم في الاسـاس، وخـاصـة في المشرق، نابعة عن التذبذب والتضارب، واحياناً التناقض، في مواقفهم حيـال القـومية العربية والامة العربية والوحدة وقضية فلسطين**؛ وكذلك في مواقفهم التكتيكية حيال الاحداث اليومية والقيادات والقوى السياسية الاخرى[١٠٢]. هذه الامور ـ مما لا يدخل في موضوع هذه الدراسة ـ كانت مسؤولة عن تقلص جاذبية هذه الاحزاب لدى الجماهير العريضة، بما فيها الطبقات العاملة في الريف والحضر.

ولكن يظل التنافر الاساسي الاعمق بين الرؤية الماركسية والرؤية الاصولية الاسلامية نابعاً من انهما رؤيتان شموليتان متضادّتان في النظرية وفي المنهج. وكون اي منهما شمولية، يعني بداية استبعاد اي رؤية اخرى حتى لو لم تكن شمولية، وكون كل منهما شمولية، يعني **نفي كل رؤية منهما للرؤية الاخرى**. فبالرغم من ان بعض مقولات العدالة الاجتماعية في كلتا الرؤيتين تتشـابه ـ مثل قيمة العمل الانساني، وتكافؤ الفرص، ومقولة كل حسب مجهوده ولكل حسب حاجته (الفرد وبلاؤه، والفرد وحاجته) ـ الا ان تناقض المنطلقات الاساسية يجعل هذا التشابه في مسـألـة العدالة محدود المعنى والمغزى. بل ان الرؤية الاصولية الاخوانية كانت تلحّ في الاربعينـات على قضية العـدالـة الاجتماعية لا فقط كهدف في حد ذاته، وإنما ايضاً كوسيلة لسحب البساط من تحت ارجل الشيوعيين المحليين. وحتى في الرقعة الاجتماعية العدالية التي تتفق فيها الرؤيتان فإن الحد الاقصى الذي تصل فيه الرؤية الاصولية الى الملكية العامة هو حد جوازيّ (اي لا يحرمه الاسلام) واستثنائي ـ حيث القاعدة هي الملكية الفردية. اما في الرؤية الماركسية فإن العكس هو الصحيح، اي ان القاعدة هي الملكية العامة للثروة، بينما الملكية الفردية جوازية استثنائية. الرؤية الاصولية تعتبر الحكم بما انزل الله، اي تطبيق الشريعة، هو تتويج لبرنامجها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي؛ وان المجتمع في ظل هذا الوضع الجديد جدير بأن يشق طريقـه الى المستقبل بتلقائية افراده المؤمنين، اما الرؤية الماركسية فبرنامجها الحقيقي لتغيير المجتمـع يبـدأ بعـد استيلاء اصحـابهـا على السلطة، وذلـك لانجـاز الثورة

---

(١٠٢) المصدر نفسـه، ص ٢٢٢

الاشتراكية، ثم الثورة الشيوعية، التي تختفي فيها الطبقات تماماً، وتتحقق فيها المساواة الاقتصادية الكاملة، ويُشبع افراد المجتمع كل حاجاتهم المادية والروحية، بصرف النظر عن حجم الجهد الذي يبذلونه. الرؤية الاصولية تجعل الجزاء الاعظم في الآخرة، والرؤية الماركسية تجعله في الارض بتحقيق الشيوعية.

إن الرؤية الماركسية في المسألة الاجتماعية، كما قدمتها الاحزاب الشيوعية العربية، لم يتح لها اي فرصة للتطبيق المباشر في الواقع العربي المعاصر. وهي في هذا الشأن مثل الرؤية الاصولية الاخوانية، فأصحاب كلتا الرؤيتين لم يصلوا الى السلطة في اي من الاقطار العربية الرئيسية. ولكن الماركسيين العرب ـ وخاصة المصريين ـ استطاعوا مع ذلك التأثير غير المباشر في مفاهيم وبرامج القوى والاحزاب السياسية الاخرى، وخاصة القومية منها، فالبعث، وثورة ٢٣ يوليو/ تموز وحركة القوميين العرب، قد تأثروا بالفكر الماركسي وبالكثير مما ورد في برامج الاحزاب الشيوعية العربية ـ مثل التأميم والاصلاح الزراعي والقضاء على الاحتكار واضطلاع الدولة بالعبء الاساسي في برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية. كما ان إسهامات الماركسيين المصريين في الخارج، مثل سمير امين وانور عبدالملك، قد تجاوزت الساحة العربية الى كل انحاء العالم الثالث.

سابعاً: خاتمـــات

هذه الدراسة التي امتدت صفحاتها هي مع ذلك تترك الكثير مما طلبته اللجنة المنظمة لهذه الندوة. ولكن آن لها ان تنتهي بصياغة للكشف عن امكانيات التوفيق والتأليف بين الاصولية الاسلامية في المسألة الاجتماعية من ناحية، والتيارات الفكرية الوضعية الاخرى على الساحة العربية من ناحية ثانية، وتحديات العصر من ناحية ثالثة.

من العرض السابق، يبدو للوهلة الاولى ان مهمة التوفيق هذه غير ممكنة منطقياً ونظرياً فكل تيار من التيارات الاربعة الرئيسية التي تعرضنا لها (الاصولي الاسلامي، والليبرالي، والقومي الاشتراكي، والماركسي) ينطلق من ارضية مختلفة، ويتبنى منهجاً مختلفاً، ويعتمد اساساً مختلفاً للجامعة السياسية والتنظيم الاجتماعي. ومع ذلك فإن محاولات التوفيق والتأليف بين تيارين او اكثر من التيارات الاربعة لم تنقطع او تتوقف منذ عصر النهضة. وسجل الاسماء التي حاولت هذا التأليف او التوفيق هو سجل طويل ـ يبدأ بالطهطاوي وخير الدين التونسي والافغاني ومحمد عبده؛ ولكنه لا ينتهي؛ ويشمل في الآونة الاخيرة امثال زكي نجيب محمود، وقسطنطين زريق، والطيب تيزيني، وحسن حنفي، وعبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، واحمد صدقي الدجاني، وكمال ابو المجد، وخالد محمد خالد، ومحمد النويهي، وحسين امين، ومحمد عمارة، وعادل حسين. فهؤلاء جميعاً وغيرهم كثيرون، حاولوا ويحاولون هذا التأليف بين الاصالة والمعاصرة. ويشعر هذا الكاتب بتواضع شديد حيال هذه الاسماء العملاقة؛ واصحابها قد أوتوا من العلم والمعرفة بالتراث ما لا يتوفر لهذا الكاتب؛ وبذلوا في هذه المهمة من الوقت والطاقة

ما لم يبذله هذا الكاتب. بل إن مؤتمرات، عديدة قد عقدت لانجاز هذه المهمة، وحشد لها واشترك فيها عمالقة الفكر الاسلامي والعربي المعاصرون، وكان من اهمها في العقد الاخير ندوة **ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي** (الكويت ١٩٧٤)؛ وندوة **القومية العربية والاسلام** (بيروت ١٩٨٠).

ولكن هذه المجهودات الفكرية الهائلة لم تؤدِ الى صياغة تأليفية مقبولة تماماً من الاصوليين والمعاصرين، وإن كانت قد أخصبت الفكر العربي، وشيدت مزيداً من جسور الحوار بين اصحاب التيارات المختلفة. إن التأليف لا بد من ان يأتي من داخل كل تيار، وعلى ايدي بعض اصحابه الموثوقين، حتى يكون التأليف نفسه عن قناعة ويتمتع بالمصداقية. فهذه الدراسة لم تتحدث عن تيارات فكرية فقط، ولكن عن تيارات فكرية جسّمت نفسها في حركات سياسية، وتنبع من، وتتوجه الى، قوى اجتماعية بعينها. قد يكون مفيداً ان يُذكِّر المفكرون اصحاب كل تيار بإمكانيات ووسائل الانفتاح على التيارات الاخرى. قد يفيد ان نذكّر الاصوليين بتراث المعتزلة او بأهمية العقلانية في القرن العشرين، او بطبيعة وتعقيد مهمات الحاضر وتحديات المستقبل. وقد نضغط عليهم بالحقائق المقارنة، ونلح في ان يتصدوْا بوضوح لاشكاليات ما تزال غامضة قلقة في فكرهم وسلوكهم. وقد نذكّر الماركسيين بأهمية التراث، وخطل تجاهل الدين، وتأصل الاسلام في اعماق الاغلبية العظمى، وقوته التعبوية... وان المشروع الاصولي قادر دائماً على استنفار المؤمنين للجهاد والاستشهاد بأقوى مما تستطيع اي رؤية وضعية، وان تلك الحقيقة هي التي تفسر اسقاط نظام الشاه واغتيال الرئيس السادات، واخراج القوات الامريكية من لبنان ـ وهي امور تمنّاها الماركسيون العرب وغيرهم من القوى الوطنية العربية، ولكن الاصوليين هم الذين حققوها. وقد نفعل الشيء نفسه مع الليبراليين والقوميين الاشتراكيين. ولكن ستظل مهمة التأليف والتوفيق ـ إن كان لها ان تتحقق على الاطلاق ـ هي مسؤولية اصحاب هذه التيارات ومنظريها ومنظميها. وما على الفكر غير الحركي (اي الذي لا يتجسد في حركة سياسية) الا ان يكون مساعداً ثانوياً في هذا الصدد.

بهذه التحفظات والقناعات، اثير الاسئلة التالية مع ذلك: **هل هذا التأليف او التوفيق مطلوب او ضروري؟ وهل هو ممكن؟ وما السبيل اليه؟ واذا كان غير ضروري او غير ممكن، فما هو البديل لكي نجابه تحديات العصر؟**

إن التأليف بين التيار الاصولي الاسلامي من ناحية والتيار الماركسي الشيوعي من ناحية اخرى هو غير ممكن منطقياً. ما لم يتخل احدهما عن بعض مسلماته ومنطلقاته الاساسية. وهذه الخلاصة السريعة تستند الى ما ذكرناه في متن البحث. وهو ان كلاً منهما ينطوي على نسق فكري شمولي ومتكامل وقطعي، واصحاب التيارين لا ينكرون هذه الخلاصة ـ اي استحالة التوفيق او التأليف.

أما التأليف بين التيارين الليبرالي الديمقراطي والقومي الاشتراكي فهو امر ممكن نظرياً ومنطقياً. وقد تحقق عملياً في بلدان اخرى تحت اسم الاشتراكية الديمقراطية. ويقيننا ان ثورة

يوليو لو كانت قد اتيحت لها فرصة تحقيق هدفها السادس ـ بناء ديمقراطية سليمة ـ لكانت قد اصبحت تجسيماً نظرياً وعملياً لهذا التأليف ـ فالتوفيق ممكن نظرياً لأن النسق الفكري لكل من التيارين ليس نسقاً شمولياً مقفلاً ومكتفياً ذاتياً. ومن هنا إمكانية التلقيح والإخصاب المتبادل.

إن التوفيق النظري ـ اذن ـ ممكن جزئياً بين بعض التيارات الرئيسية على الساحة العربية. وغير ممكن بين بعضها الآخر. هذا بشكل عام. اما في **المسألة الاجتماعية بالذات، فإن التوفيق والتأليف في قضية العدالة الاجتماعية ممكن، حتى بين اكثر هذه التيارات نفياً لبعضها البعض من حيث الاساس النظري والمنهجي** ـ ونقصد التيار الاصولي والتيار الماركسي. فكلاهما ضد تكديس الثروة، ومع اعتبار العمل المعيار الاساسي لتوزيعها، ومع الملكية العامة للمرافق والصناعات الاساسية، وضد احتكارها بواسطة الافراد او الشركات الخاصة، وضد الممارسات المصرفية الرأسمالية، ومع تكافؤ الفرص، ومسؤولية المجتمع في توفير العمل للقادرين عليه، ومع التكافل الاجتماعي لغير القادرين (بسبب الشيخوخة او العجز او المرض او البطالة غير الطوعية). وفي رقعة الاتفاق هذه يتقابل التياران المتناقضان مع التيار القومي الاشتراكي. **ولكن في مسألة الاقليات غير المسلمة ومسألة المرأة، نجد ان رقعة الاتفاق تضيق وتتقلص بين التيار الأسلامي من ناحية والتيارات الثلاثة الاخرى من ناحية ثانية.** فالمسألة في المواطنة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين ركن اساسي واضح في الليبرالية والماركسية والقومية الاشتراكية؛ وكذلك المساواة بين الرجال والنساء. بينما التيار الاصولي ـ كما رأينا ـ يكتنفه القلق والغموض في هاتين المسألتين؛ ويصدر من المتحدثين باسمه تفسيرات متفاوتة، واحياناً متناقضة.

إذن، **التأليف النظري العام بين التيارات الاربعة غير ممكن تماماً، ولكنه في القسط الاعظم من المسألة الاجتماعية ممكن**؛ وبالشكل المبيّن أعلاه. ولدينا شكوك في جدوى الاستمرار في المحاولات النظرية للتأليف بين التيارات الاربعة في كل المسائل. فضلاً عن استحالته، الا اننا نشك ايضاً في فائدته.

الاهم في نظرنا هو قبول مبدأ التعايش السلمي بين هذه التيارات ـ اي ان يقر اصحاب كل تيار، سواء أكانوا في السلطة او خارجها، بمشروعية كل تيار في ان يوجد على الساحة العربية (الوطنية والقومية) تلكم هي المعركة الاهم. وبحسمها في صالح التعايش نكون قد جنّبنا النضال العربي الدوائر المفرغة وضريبة الدم التي يدفعها كل جيل ـ هباء منثوراً ـ في محاولة ابادة التيارات الثلاثة الاخيرة. فكل التصفيات الجسدية في نصف القرن الماضي لأصحاب هذا التيار او ذاك، على يد اصحاب هذا التيار او ذاك، لم تنجح في وأد اي منها. واستمرار التيارات الاربعة على الساحة طيلة قرن كامل، رغم لحظات المد والانحسار، هو دليل واقعي على انها تعبّر عن قوى اجتماعية حقيقية، مهما تفاوتت حجماً واستنارة وفعالية.

إن التعايش السلمي لا ينفي، ولا يمكن ان يمنع، الصراع بين هذه التيارات الرئيسية. فالصراع بينها ليس لمجرد الخلاف الفكري، ولكنه، اهم من ذلك، تعبير عن صراع اجتماعي قائم ومستمر. ولذلك فإن ما نتعلمه من تجربة مجتمعات اخرى، هو ان معيار نضجها الاجتماعي

والسياسي هو قبول مثل هذا التعايش إن لم يكن الاذعان له. والتعايش السلمي يعني فيما يعني وضع قواعد لتقنين الصراع وادارته، قواعد يقبلها اصحاب هذه التيارات مهما كانت درجة تنافرها او تناقضها. وضع هذه القواعد وقبولها يعني ـ صراحة او ضمناً ـ قبول التعددية الفكرية، والتي هي اصلاً تعبير عن تعددية اجتماعية على ارض الواقع المعاش. وضع القواعد لتقنين الصراع وإدارته يعني ـ بتعبير آخر ـ تتويج الاعتراف بالتعددية الفكرية والاجتماعية بتعددية سياسية. مؤشر النضج المجتمعي إذن، هو بالاتفاق ـ لا على مضمون المعادلة ونتاجها ـ وانما على اطرافها وشروطها.

من ناحية اخرى، اصبح هناك تراكم معرفي تقديري، يفيد ان اصحاب اي نسق فكري، حتى لو كان شاملاً متكاملاً وقطعياً، حينما يصلون الى السلطة ويمارسونها، فإن الواقع يفرض عليهم ما لم يكن يعلمونه او يقدّرونه حق قدره، والبعض منهم يحاول بلا جدوى تطويع، وربما مسخ، الواقع ليتفق مع نسقه الفكري المسبق. ولكنه إن آجلاً او عاجلاً، وربما بعد تضحيات هائلة، لا بد من ان يتصالح مع الواقع ويعدل من رؤيته النظرية، كشرط ضروري لتغيير هذا الواقع. فالدستور الاسلامي الايراني الذي صدر بعد سنة في (٢/ ١٢/ ١٩٧٩) من انتصار الثورة الايرانية لا يتفق مع الرؤية التي كان الامام الخميني قد صاغها في محاضرته في مدينة النجف عن الحكومة الاسلامية عام ١٩٦٩، الا في المبادىء العامة جداً، والتي هي في معظمها لفظية ورمزية. اما بقية الدستور، وتقع في حوالى مائة صفحة، فتكاد تتشابه مع ميثاق العمل القومي، الذي قدّمه عبدالناصر عام ١٩٦٢ في معظم مقولاته ومحتوياته الاجتماعية والاقتصادية، فالدستور الايراني ـ كالميثاق ـ يتحدث عن قطاع عام رائد يقود عملية التنمية، يسانده قطاع تعاوني وقطاع خاص، في إطار تخطيط مركزي شامل، بهدف تحقيق الكفاية والعدل (المادة ٤٣). بل إن الدستور في (المادة ٤٤)، يعدد المرافق والصناعات التي يسيطر عليها القطاع العام (وكأنه نسخة من الاجراءات الاشتراكية التي قام بها عبدالناصر عام ١٩٦١)، وتشمل، «الصناعات الرئيسية والكبرى، والتجارة الخارجية، والمصادر المعدنية، والبنوك، وشركات التأمين، والبرق والبريد، والهاتف والطيران والملاحة، والطرق والسكك الحديدية وما في حكمها...». ولا يترك الدستور الاسلامي للقطاع الخاص غير «الزراعة وتربية الحيوان والصناعة الخفيفة والمتوسطة والتجارة الداخلية والخدمات التي لا تقوم بها الدولة او القطاع التعاوني» (المادة ٤٤). بل ويضع الدستور على الملكية الفردية والقطاع الخاص من الضوابط ما يضمن انه «يساهم في تنمية البلاد وتقدمها، ولا يضر بالمجتمع، ولا يتعارض مع الشريعة الاسلامية». كما يؤكد الدستور على ان القطاع العام والتخطيط المركزي لا بد من ان يعملا على تجميع المدخرات، ومنع الاسراف، واستخدام انجح الوسائل العلمية والتكنولوجية لتحقيق النمو الاقتصادي السريع، وإشباع الحاجات الاساسية للاغلبية الكادحة، وتقليص الاعتماد على الخارج. (المادة ٤٣).

إن هذا التشابه، إن لم يكن التطابق، يعني ان منطق الثورة في بلد متخلف ـ سواء أكانت هذه الثورة إسلامية او قومية اشتراكية، وسواء أكان اسمها مصر او ايران ـ يملي في النهاية تشابهاً في الحلول للمشكلات نفسها، وتشابهاً في الاستجابة للتحديات نفسها؛ بصرف النظر عن

المنطق الايديولوجي المبدئي ولغة الخطاب السياسي. اي ان الواقع هنا، والتفاعل الامين معه، يفجر جدليته النوعية والاجرائية.

إن التأليف او التوفيق بين التيارات الاربعة التي تعرضنا لها في هذه الدراسة يتم على ارض الواقع العربي من خلال التعايش والتفاعل اكثر مما يتم على المستوى الفكري المسبق. ولعل مراقبة الساحة المصرية في السنوات الثلاث الاخيرة، يؤيد بوادر هذا التأليف على ارض الواقع. فإذا اخذنا الحركات والاحزاب السياسية التي تجسم كل تيّار، وفحصنا برامجها، وخاصة تلك التي خاضت بها الانتخابات النيابية، فإننا نلاحظ هذا التلاقي، فنحن نلاحظ اولاً ان التيار الاصولي الاسلامي كما يجسّمه الاخوان المسلمون، قد قبل ضمناً بالتعايش مع التيارات الاخرى، بل وقبل مشروعيتها؛ وهذه سابقة مهمة. اكثر من ذلك، تحالف الاخوان مع اكبر حزب ليبرالي عربي عريق في علمانيته، وهو حزب الوفد وهذه ايضاً سابقة مهمة. ولا تقل عن السابقتين اهمية، ان البرنامج الانتخابي المشترك لهذين التيارين قد جاء متقارباً مع مقولات التيار القومي الاشتراكي. فالبرنامج الوفدي ـ الاخواني «يؤمن بأهمية وجود قطاع عام قوي وقادر لتستطيع الدولة الاستعانة به في تأمين وجود نوائض مناسبة تسهم في التمويل الذاتي للتنمية؛ بل إن ظروف الدول النامية جميعاً تقتضي تواجد القطاع العام.... لا سيما في الصناعات الاستراتيجية...»؛ وينتقد «سوء توزيع الدخل والثروة في البلاد، وينذر بأن التفاوت الكبير بين مستوى الدخول يشكل خطراً جسيماً على امن المجتمع»؛ يؤكد انه «لا عدول عن الاشتراكية وقوانين الاصلاح الزراعي وتحديد الملكية»(١٠٣).

جدلية الواقع هذه نفسها جعلت حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي (الذي يجمع فصائل الماركسية والقوميين الاشتراكيين) يقترب من الرؤية الاصولية الاخوانية في مسألة الدين وتطبيق الشريعة، ويقترب من الرؤية الليبرالية في مسألة الديمقراطية السياسية. ففي برنامجه الصادر عن المؤتمر العام الاول للحزب (١٠ ـ ١١/ ٤/ ١٩٨٠) يؤكد «ان التعارض بين الدين والتقدم هو في الحقيقة مشكلة اوروبية بحتة لم تشهد بلادنا مثيلاً لها... وان القيم الدينية الصحيحة التي يستمدها الانسان من الدين ـ وقد صارت جزءاً لا يتجزأ من تراثنا الحضاري ـ لهي قوة كبرى دافعة لجهاد الانسان والجماهير نحو حياة افضل... كما ان التشريع الاسلامي يعتبر صورة من صور العبقرية في اطار التعاليم الكلية والمبادىء العامة للدين... اضافت به امتنا عبر تاريخها المجيد في فترات الزهو الاسلامي صفحات مشرقة ورائدة الى التراث العالمي كله... وان الاسلام بما جاء به من احكام يجب استلهامه كمصدر رئيسي واساسي للتشريع وفي تجليه وابراز جوهره المتألق...»(١٠٤)، وبالنسبة للديمقراطية، يؤكد التجمع على «حق كل القوى السياسية والطبقات في اقامة احزابها المستقلة دون قيود او شروط فيما عدا تلك التي تقوم على التمييز العنصري او الارهاب المسلح...»(١٠٥).

---

(١٠٣) انظر: «برنامج الوفد الانتخابي،» في: ملحق صحيفة **الوفد**، (١٢ نيسان/ ابريل ١٩٨٤).

(١٠٤) حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، المؤتمر العام للحزب، ١، القاهرة، ١٠ ـ ١١ نيسان/ ابريل ١٩٨٠، **البرنامج السياسي العام لحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي** (القاهرة، ١٩٨٠)، ص ١٩٨ ـ ٢٠٠.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

هذه امثلة للتقارب بين تيارات لم تؤمن بعضها بالتعايش السلمي من قبل، وبعضها دخل مع البعض الآخر في حروب إبادة فكرية وتصفيات جسدية. ان كلاً منها، لا يقبل التعايش وحسب، بل يحاول في برامجه وخطابه السياسي ان يتدارك ما اهمله ـ ووأده في الماضي من قضايا ومطالب شعبية. فالذين اهملوا قضيتي العدالة الاجتماعية والقومية العربية في الماضي (الوفد الليبرالي) اصبحوا يقرون بأهمية ومركزية العدالة الاجتماعية، ودور القطاع العام، ومكاسب العمال والفلاحين، والتوجه القومي العربي. والماركسيون وورثة التيار القومي الاشتراكي لثورة يوليو/ تموز، الذين اهملوا قضية الديمقراطية السياسية، وفضلوا عليها الحزب الواحد او التنظيم الواحد في الماضي، اصبحوا يقرون بأهمية ومركزية «الديمقراطية التعددية» وحق كل القوى والطبقات في انشاء احزابها، وبدور القطاع الخاص والرأسمالية المنتجة. واصبح الليبراليون والماركسيون والقوميون الاشتراكيون يقرّون بأهمية ومركزية الاصالة الحضارية وتجسيم ذلك اسلامياً في الاجماع على ان الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للقوانين.

ربما يظل هناك شكوك حول مدى اخلاص كل تيار، او عمق ايمانه بكل قضية من القضايا الكبرى المذكورة (والتي كان له في الماضي موقف مخالف فيها). وربما يعتبر البعض هذه التحولات من قبيل الدعاية او محاولة التقرب للجماهير والحصول على تأييدها. وقد يكون في كل ذلك بعض الصحة. ولكن الاهم ان هذه التيارات الاربعة ادركت ضرورة التحول من اجل استمالة الجماهير الشعبية الى صفها. بتعبير آخر، الجماهير الشعبية اذن هي التي أملت هذا التحول، اي أملت الاتجاه نحو التأليف والتوفيق. فالاحزاب التي تجسم التيارات الاربعة باتت تدرك ان الاصالة الاسلامية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية والوحدة العربية والتنمية الاقتصادية. . . هي كلها مطالب شعبية متزامنة ومترابطة. وان القطاعات الكبرى من هذه الجماهير لا تقبل المفاضلة بين هذه المطالب، ولا مقايضة واحد منها بالآخر. فالرغبة الشعبية الهائلة في انجاز التنمية الاقتصادية السريعة، مثلاً، لا ينبغي ان تكون على حساب العدالة الاجتماعية في التوزيع، ولا على حساب الديمقراطية، ولا على حساب الاستقلال الوطني، او التوجه القومي العربي، اما صياغة هذه المطالب في، او استخراجها من، نسق فكري متسق منطقياً، ومتألق مفهومياً ونظرياً، وليست مهمة الجماهير ولكنها مهمة مفكري هذه التيارات، او غيرها.

التعايش السلمي بين التيارات الاربعة الرئيسية، وتفاعل كل منها مع الواقع (الجماهير ومطالبها)، هو الذي يؤدي في النهاية ـ اذن الى محاولات التقارب الفكري، ومن ثم التأليف والتوفيق. بالطبع سيظل كل تيار يتفاوت في اولوياته وقدراته الفعلية (فكرياً وتنظيمياً) وفي التفاصيل العلمية. ولكن هذا التفاوت سيظل محكوماً في حدود معينة تفرضها الجماهير العريضة، ما دامت قواعد التعايش وتقنين الصراع (ـ الديمقراطية) موجودة ومحترمة ويلتزم بها الجمئع.

الجهاد ـ اذن من أجل التأليف والتوفيق بين التيارات الاربعة لن يتم في بحث او مجلد،

ولن يتم في ندوة او مؤتمر، ولن يتم مسبقاً على مستوى النظرية والمنطق؛ ولكن ساحته الاولى هي الديمقراطية. والعدوّ الاول امام التأليف والتوفيق هو الاستبداد في الحكم والفكر، لأنه هو الذي يمنع التعايش، ويمنع التفاعل ويمنع الاحتكام للجماهير القادرة وحدها على فرض التأليف والتوفيق .

تعقيب ١

د. سعاد اسماعيل (*)

يسعدني ان اشارك بالتعقيب على بحث د. سعد الدين ابراهيم، حيث اني، ومنذ سنوات، وانا اتابع باهتمام ما يكتبه اساتذة علم الاجتماع العرب، واستمتعت بقراءة عدد من الدراسات القيّمة التي قام بها، خصوصاً تلك التي تمت بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية.

١ ـ **بارقة امل**: ابدأ هذا التعقيب حيث انتهى الباحث فأقول ان الصراع الدموي الرهيب الذي قام، ولا يزال قائماً، بين فئات تمثل اتجاهات عقائدية وسياسية مختلفة، على الساحة العربية بين قطرين شقيقين او بين ابناء القطر الواحد او المدينة او القرية الواحدة، بل واحياناً بين افراد الاسرة الواحدة. هذا الصراع الذي ملأ قلوب جميع المخلصين العرب الماً وحزناً، كاد ان يجعل اليأس يطغى الى حد تصورنا معه، ولو للحظات، ان نهاية هذه الامة باتت وشيكة لا سمح الله. ولكن الباحث استطاع بالنتيجة التي توصل اليها في «خاتمات» بحثه الرصين هذا، ان يجدد الثقة بالنفوس ويعيد اليها شيئاً من الطمأنينة والتفاؤل.

٢ ـ **التنوع داخل الوحدة**: ان الباحث وهو يطرح مشكلة التوفيق بين التيارات الفكرية الرئيسية الاربعة على الساحة العربية (التيار الاصولي والتيار الليبرالي الديمقراطي والتيار القومي الاشتراكي والتيار الماركسي)، يؤكد ان «التوفيق والتأليف من منظور العدالة الاجتماعية ممكن حتى بين اكثر هذه التيارات نفياً لبعضها البعض من حيث الاساس النظري والمنهجي». اذا كان موقف التيارات الاربعة يمثل هذه الايجابية من مجال خطير في حياة المجتمع العربي كمجال العدالة الاجتماعية، الا يحتمل ان تكون الاستجابة ايجابية الى حد ما ايضاً عند محاولة التوفيق والتأليف بالنسبة لقضايا خطيرة اخرى: الوحدة العربية، الديمقراطية السياسية، التنمية الاقتصادية، الاصالة العربية

(*) خبيرة في التربية ـ بغداد.

الاسلامية؟ في الابحاث الاخرى المقدمة لهذه الندوة قد نجد ما يلقي بعض الضوء على مثل هذا التساؤل.

ولكن الباحث لا يرى جدوى في محاولة او محاولات تستهدف الوصول الى التطابق الفكري بين كل هذه التيارات المختلفة، بل انه يشك في فائدة مثل هذه المحاولات، لأنه يقرر باطمئنان ان «التعايش السلمي بين التيارات الاربعة الرئيسية، وتفاعل كل منها مع الواقع (الجماهير ومطالبها)، هو الذي يؤدي في النهاية الى محاولات التقارب الفكري، ومن ثم التأليف والتوفيق». المشكلة اذاً ليست بالحدية والقطعية التي كنا دائماً نوجس خيفة منها.

في هذه العبارة المجملة التي يخلص اليها الباحث ارى كلمتين مفتاحين: «التعايش» و«الواقع» اي «الجماهير». وهي تتضمن دعوة صادقة الى احترام التعددية الفكرية يصاحبها نداء مخلص لترسيخ الديمقراطية السياسية.

هذه النتيجة المهمة لم يصلها الباحث اعتباطاً وانما نجده وهو يرصد مسارات هذه المناهج الفكرية الاربعة بعبارات سلسة واسلوب ممتع، وصفي غالباً وتقويمي احياناً. نجده يستشهد بأقوال وكتابات المفكرين والمنظرين الايديولوجيين لكل منها. وكذلك بالبيانات والبرامج والمواثيق والدساتير التي وضعها السياسيون الممثلون لكل من هذه التيارات. فكان بينها امثلة واقعية حية على امكان التعايش السلمي بينها جميعاً. هذا في الحاضر وهو الاهم، اما عن التاريخ فيكفي ان اقول في هذه العجالة ان العرب استطاعوا بفضل المقومات الاساسية لوجودهم الثقافي ان يحققوا الازدهار الحضاري في وحدة فكرية تتنوع من الداخل. فالاختلاف السياسي بين بغداد العباسية والقاهرة الفاطمية وقرطبة الاندلسية، لم يحل دون ان يكون لكل منها دور مشرف في بناء الحضارة العربية الاسلامية.

واضيف هنا، لما كانت خطورة تطوّر الصراع الفكري الايديولوجي الى صراع دموي مسلح، مشكلة تهدد العالم بأجمعه وليس الوطن العربي فقط... ولما كان الباحث يؤكد لنا ان اللقاء بين التيارات الفكرية الرئيسية في وطننا ممكن ولو على حد ادنى من الاتفاق الضروري. لماذا لا تكون هذه الامة قدوة طيبة وتعلم البشرية كيف تنقذ وجودها وتصون انسانيتها.

٣ ـ عصر الجماهير: هذا عن التعايش، اما عن الواقع والتفاعل معه، ففي تقديري ان مثل هذا التفاعل ضروري بصفة خاصة بالنسبة للتيار الاصولي الاسلامي او ما يسمى في هذه الايام «بالصحوة الاسلامية» او «اليقظة الاسلامية». لأن هذا التيار بسبب جذوره الممتدة عبر قرون عديدة في الماضي اكثر التيارات عرضة «للانكفاء عن ذلك الماضي». واعتقد جازمة ان هذه «الصحوة الاسلامية» لن تكون صحوة بالمعنى الحقيقي تحرك الحاضر وترسم المستقبل، الا اذا تفاعلت مع الواقع الحي ـ اي مع الجماهير ومطالبها كما يرى الباحث ـ وعاشت هموم ومشكلات تلك الجماهير وعملت بصورة عقلانية على ايجاد الحلول المناسبة لتلك المشكلات مستهدية بجوهر وروح النصوص الاسلامية.

يضع الكاتب ثقته الكبيرة بالجماهير... فهي التي تقبل او ترفض البرامج التي تقدمها

الاحزاب التي تجسم التيارات العقائدية الاربعة، وهي التي تملي التحولات في مواقف تلك الاحزاب، وهي التي تقرر الاهم فالمهم من مطالبها الحياتية، ثم هي التي تفرض الحدود التي تحكم التفاوت في اولويات ووسائل وقدرات كل حزب من هذه الاحزاب. وانا اشارك الباحث ثقته هذه فأقول ان علة العلل فيما وصلت اليه الشعوب العربية من تشتت وتردٍ، هو ان الفرص لم تتح للجماهير العربية لتعبر عن رأيها، وتتحمل مسؤوليتها في بناء مجتمعاتها وبالتالي لم تشارك مشاركة فعالة في اتخاذ القرارات التي تهمها وتحدد مصيرها.

الاحظ انه عند الاشارة الى الجماهير يستخدم الباحث عبارات «الجماهير الشعبية» و«الجماهير العريضة» و«القطاعات الكبرى من الجماهير» ليؤكد ان المقصود بالجماهير هو المواطنون العاديون... كالفلاحين والعمال والكسبة الصغار وربات البيوت وغيرهم. هذا طبعاً لا يعني ان الفئات الاخرى كفئة المثقفين مثلاً لا تدخل ضمن مفهوم الجماهير.

٤ ـ **التعليم اداة التغيير الرئيسية**: السؤال الكبير الذي اطرحه هنا: كيف تستطيع الجماهير العربية ممارسة حقوقها وواجباتها كاملة و **بأحسن صورة ممكنة**؟ اؤكد على عبارة **احسن صورة ممكنة**. لو افترضنا ان المعجزة قد تحققت واصبحت النظم السياسية في كل الاقطار العربية، بين عشية وضحاها، نظماً ديمقراطية. كم هي نسبة المواطنين العرب القادرين على دراسة وفهم برامج الاحزاب السياسية بفكر علمي ناقد؟ وعلى اتخاذ القرارات السليمة ـ بصورة مستقلة ـ التي تحقق مصلحتهم؟

اطرح هذه الاسئلة وحقيقة مرة تمْثُل امامي: اكثر من نصف ابناء الامة العربية اليوم ـ ونحن على مشارف الربع الاخير من القرن العشرين ـ ما زال يعاني من الامية... الامية الابجدية والامية الحضارية.

اسارع الى القول ان ما قصدته بطرح هذه الاسئلة لا يعني مطلقاً القول «بتأجيل» تطبيق الديمقراطية الى ان نقضي على الامية... ان الذي اريد الوصول اليه إن توفر فرص المشاركة بالقرارات العامة وبالحكم، امام الجماهير، ينبغي ان يصاحبه فوراً **تكافؤ الفرص التعليمية للجميع** ليصبح كل فرد **اقدر** على ممارسة حقوقه وواجباته المدنية والسياسية.

ما زالت الصرخات الصادقة التي اطلقها من القلب اخوان لي في جلسات سابقة من هذه الندوة، ترن في اذني. قالوا «عنوان ندوتنا: «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي» كيف؟ كيف سنواجه هذه التحديات؟ انهم يستنجدون وهم يعاتبون. انهم يريدون جواباً مباشراً شافياً.

الجواب عندي هو: **ان القادر على مجابهة تحديات العصر والتصدي لها بقوة وعزيمة هو «الانسان العربي الجديد» بما يمتاز به من ايمان راسخ، وخلق قويم، وفكر اصيل نير، وتفكير علمي مبدع، وجسم سليم، وروح تعاون وشعور بالمسؤولية وقدرة على الجهاد. هذا الانسان تصنعه ـ بعد خلق الله جل شأنه ـ التربية العربية الاصيلة المعاصرة.**

٥ ـ **اين موقع المسألة التربوية في هذه الندوة؟**: وهنا اقف قليلاً لأوجه عتاباً للباحث لأنه

اسقط التربية من حسابه رغم ان مخطط ابحاث الندوة قد نبّه الى ضرورة التصدي لهذه القضية، عندما حدد الابعاد الرئيسية الثلاثة «للمسألة الاجتماعية» بصورة اسئلة هي :

ـ ما هو مفهوم العدالة الاجتماعية وما يرتبط به من توزيع عادل للثروة، ومن اشكال للملكية؟

ـ ما هو الموقف من قضايا القيم والتربية والاقليات . . . الخ؟

ـ ما نوع الارتباط في كل ذلك بالتراث من جهة، وبحاجات التنمية الاجتماعية المعاصرة من جهة اخرى؟

من حق الباحث وهو يواجه مشكلة واسعة ومتشعبة، ان ينتقي ويحدد العناصر التي يريد التركيز عليها. وقد مارس الباحث هذا الحق فعلاً عندما جعل اهتمامه ينصب لا على المسألة الاجتماعية بمعناها الواسع وانما على المعنى الاضيق لها، على العدالة الاجتماعية. وقد يكون هذا هو السبب الذي يكمن وراء تجاوزه لقضية التربية.

يقول الباحث بتواضع ان «هذه الورقة التي امتدت صفحاتها هي مع ذلك تترك الكثير مما طلبته اللجنة المنظمة لهذه الندوة» والامانة العلمية تدعوني لأن اقدر الاسباب التي اضطرته لأن يترك اموراً مهمة اخرى تتعلق بالمسألة الاجتماعية. ولكني، ومع تقديري هذا، كنت اتمنى لو ان التربية لم تكن بين ما تركه. ويحز في نفسي، بل ولا اكاد افهم كيف يمكن ان نتحدث في هذه الندوة عن كل المجالات الحياتية المهمة، العدالة، والسياسة، والقانون، والثقافة، والقومية، والتنمية، والعلاقات الدولية، ونستثني من ذلك التربية؟ وعلى ذلك فإن عتبي ينجر الى امانة الندوة نفسها اذ كان من الواجب ان يفرد للمسألة التربوية بحث خاص.

ان ما يدعوني الى مثل هذا الاصرار على وجوب التصدي لقضية التربية في ندوتنا هذه هو ايماني بأن اعظم واهم ثروة يملكها العرب حاضراً ومستقبلاً هي الثروة البشرية. وان تنمية القيم والاتجاهات والقدرات البشرية العربية هي المفتاح لحل كل المشكلات ومجابهة كل التحديات. وان هذه التنمية لا تكون الا بالتربية، التربية التي تنبثق من واقع حياتنا، ومن قيمنا الروحية والخلقية. ومن امانينا القومية بالوحدة والحرية والعدل والتقدم. التربية التي تسعى الى تعزيز خصائص الشخصية العربية الاصيلة بايمانها بالله، وبكرامتها وجهادها وبساطتها وديمقراطيتها وبحبها للخير. وليت المجال يتسع هنا لكي اتحدث ولو بصورة مختصرة جداً عن كيف يمكن ان تكون تربيتنا العربية الحالية تربية اصيلة ومعاصرة في آن معاً، خصوصاً ونحن نجد في التراث الفكري العربي الاسلامي ثروة من النظريات التربوية اصّلها الفكر العربي ووضع بذلك اسس الفكر التربوي السليم.

٦ ـ ملاحظات متفرقة

أ ـ في تحليله للتيارات الفكرية الاربعة ركّز الباحث على الفكر التراثي الاصولي وجعله «البداية والمحور والارضية التي في مقابلها نعرض للتيارات الوضعية الاخرى. . .». هذا في تقديري اجراء

سليم، لأن الانفتاح ينبغي ان يبدأ بالانفتاح على النفس اولاً، ثم بالاخذ والعطاء مع الآخرين. فعندما يبدأ العرب، عند دراسة اي ميدان من الميادين، بالمبادىء والمواقف والحلول المميزة المبدعة التي اثمرتها الحضارة العربية الاسلامية لمختلف المشكلات يكونون قد وضعوا الضمانات الكافية التي تحول دون الضياع الفكري والتشتت العقائدي.

ب ـ في المرة الوحيدة التي تحدث فيها الباحث عن التربية كانت بصدد تحفظ يبديه بشأن المبالغة في دور التربية والتنشئة الدينية الصحيحة في تطبيق العدالة الاجتماعية فيقول: «ان افتراض ان الايمان المتعمق بالالوهية والوحدانية ومبادىء الاسلام الاخرى في المعتقدات والعبادات والمعاملات، جدير في حد ذاته بأن يجعل المجتمع الاسلامي رحيماً عادلاً متكاملاً، هو افتراض تعوزه الحجة العملية والدليل التاريخي... (وعليه) يظل الحافظ الاكبر للتوازن الاجتماعي هو آليات السلطة المباشرة، في صورة قوانين وقواعد واضحة وملزمة»... يصعب عليّ الاتفاق مع الباحث في مثل هذا القول لسببين: الاول، ان معنى المفهوم السليم للايمان يتضمن بالضرورة الوجدان والسلوك معاً، وقد عرّف الرسول صلى الله عليه وسلم الايمان بأنه (ما وقر في القلب وصدقه العمل). فالايمان اما ان يكون دافعاً للعمل او لا يكون ايماناً اصلاً. والسبب الثاني هو، ان كنا نعتبر السلطة والقانون هما الاهم في تطبيق العدالة في المجتمع، فأين اذاً دور الوازع الذاتي والضمير وضبط النفس؟ الا يترتب على ايماننا بالانسان كقيمة عليا وبالمسؤولية الفردية ان نجعل الضوابط الذاتية تأخذ الاولوية على آليات السلطة المباشرة؟

ج ـ يقول الباحث «ان تحديات العصر ـ كما قلنا ـ تتمثل في الفكاك من رابوع التخلف والاستغلال والاستبداد والتبعية. وتحديات المستقبل تتمثل في انجاز التنمية والعدالة والمشاركة الشعبية في السلطة والاستقلال السياسي والاقتصادي والتكنولوجي». وهنا اتساءل: لماذا لم يعتبر الباحث «التجزئة» من تحديات الحاضر، وبالتالي لمَ يجعل «الوحدة» بين تحديات المستقبل؟

د ـ لقد عرّف الباحث العدالة الاجتماعية بأنها تشمل ثلاثة عناصر مشتركة هي المساواة والعدالة التوزيعية والتضامن الاجتماعي.. وقد توقعت ان اجد اهتمامه يتوزع بصورة متساوية او شبه متساوية بين هذه العناصر وخصوصاً العنصرين الاول والثاني. ولكني وجدته يؤكد على «العدالة التوزيعية» وما يرتبط بها من تدخل الدولة في الاقتصاد وتوزيع الثروة واعادة توزيعها ربما على حساب «المساواة».

هـ ـ لقد اعجبت بقدرة الباحث على حسن انتقاء المفكرين والكتّاب الذين ينضوون تحت كل واحد من هذه التيارات الاربعة، وكذلك الفقرات التي يقتبسها من ادبياتها. غير اني اختلف معه على حكم عام يطلقه على حزب البعث اذ يقول «وحتى عندما بدأ الفكر القومي الجديد بطرح المسألة الاجتماعية في الاربعينات من خلال حزب البعث، فإنه اكتفى بالعموميات». لقد قرر الباحث في بداية بحثه ان اهتمامه «سينصب على المشهد او المشاهد الاخيرة لهذه النماذج...». وما صدر عن حزب البعث العربي الاشتراكي من كتابات خلال الاربعين سنة الاخيرة لا بد من انه يدخل ضمن هذه المشاهد الاخيرة.. وانا واثقة ان في هذه الكتابات الكثير عن المسألة الاجتماعية بكل ابعادها.

تعقيب ٢

د. الطاهر لبيب (*)

اغلب ما ورد في ورقة د. سعد الدين ابراهيم لا يحتاج الى مناقشة لأن هدفه ـ على ما يبدو ـ الاستخلاص والعرض. يصح هذا على ما قيل في الرؤية الاسلامية وفي الرؤية العربية الوضعية للعدالة الاجتماعية.

اما التقويم النقدي لهذه الرؤى الاربعة (الاسلامية والليبرالية والقومية الاشتراكية والماركسية) فيبدو لنا كذلك مفهوماً الى حد ما، ولا نرى ردود الفعل عليه الا من قبيل حرب المواقع: الرؤية الاخوانية للاسلام هي ـ في رأي الباحث ـ «شمولية قطعية لا تاريخية انتقائية» ترتبط بها ظاهرة «الدائرية وعدم التراكمية» اي «الدائرية التي لا تؤدي الى تراكم في الخبرة المجتمعية فكرياً وسياسياً واقتصادياً وتنظيمياً». لهذا فمنهج الاخوان منهج طوباوي، بما يتضمن ذلك من عدم وعي بالتاريخ. هذه الرؤية لم تحل دون اعتقاد الباحث بأن قراءة الاخوان للاسلام في مسألة العدالة الاجتماعية «هي حقيقة قراءة متقدمة» وبأن «الرؤية العامة للعدالة واسسها ومبادئها الحاكمة في الاسلام ـ كما يقرأه الاخوان ـ هي في مجملها، من وجهة نظرنا رؤية واقعية منصفة وتحفظاتنا ليست على عموميات هذه الرؤية، وانما على بعض جزئياتها وعلى الآليات المصاحبة لها». اما فيما يتصل بتحديات العصر، فالرؤية الاصولية عموماً والاخوانية خصوصاً «لا تقدم مشروعاً مقنعاً او متكاملاً»، ذلك انها تجيب عن سؤال: لماذا تخلف المسلمون؟ بانحراف المسلمين، ولا تجيب عن السؤال: لماذا تقدم الآخرون؟ وهو سؤال اهتمت به اكثر الرؤى الوضعية التي اخفقت كلها ـ حسب الباحث ـ في حل المسألة الاجتماعية، اما لأنها لم تكن شغلها الاساسي كما هو الحال بالنسبة لليبرالية او لأنها لم ترتبط بالمسألة الديمقراطية كما هو الحال في التجارب القومية الاشتراكية او لأنها ـ رغم اهميتها المحورية ـ لم تتح لها فرصة التطبيق كما هو شأنها مع الماركسيين.

هذا التقويم الذي يثير بعض التساؤلات ليس اهم ما في دراسة الباحث. الاهم في رأينا

(*) استاذ في الجامعة التونسية ومدير المعهد العالي لتكوين المنشطين الثقافيين في تونس ـ تونس.

هو «خاتماتها» التي جاءت في شكل بيان او دعوة للتعايش السلمي بين التيارات المختلفة تعايشاً قد يؤدي الى تأليف وتوفيق هما الآن مستحيلان نظرياً. هذه الدعوة مهمة، ولكنها ـ هي الاخرى ـ لا تكاد تحتاج الى نقاش الا من حيث سياقها اي المشروع المجتمعي الحامل احتمالاً لامكانات التعايش السلمي بين هذه التيارات.

ان مناقشة الباحث لن تكون، اذاً، حول «المضمون» المنجز لدراسته، اي حول ما اراد قوله فقاله فيها، ولكن حول ما لم يقل عمداً او سهواً. بهذا المعنى يصبح عمله محفزاً، على وجه الايحاء. ولكن هذا يفترض ان لا نقبل ارجاع الموضوع الى ما اراد ارجاعه اليه بمبرر الحصر او التركيز او الاجراءات، فهذه عملية ذكية ولكنها قد لا تفيد، وهامش الخطأ فيها كبير.

اعتبر اذاً هذه الدراسة سياقاً نظرياً لاثارة بعض التساؤلات حول بعض «الفراغات» او نقاط الاسترسال المعرفية التي اعتقد انها تواجدت في اغلب الاوراق المقدمة لهذه الندوة:

التساؤل الاول: عن **علاقة خطابنا عن التراث بالتراث**. واذا افترضنا ان الاصالة كلمة مفهومة فعن علاقة خطابنا عن الاصالة بالاصالة. نحن نفترض اننا عارفون بالتراث وبالتالي مؤهلون لتحليله وتقويمه وبعثه وتثويره وتجديره. هل هذا من المسلمات؟ ليس من شك في ان هناك متخصصين في التراث العربي والاسلامي. ولكن اغلب الاحتمال ان هناك تناسباً طردياً بين درجة العلم بالتراث ودرجة الانتماءاليه والدفاع عنه. معنى هذا ان اغلب الواقفين موقفاً سلبياً او لا مبالياً منه قليلو المعرفة به. وليس هذا انطباعاً، بل هو من المعاينة والتجربة. وانا من الذين يتحدثون هنا عن التراث حدساً لا معرفة به. وهناك حالات قصوى تتوفر فيها طمأنينة الحديث عن التراث دون توفر اولى الوسائل وهي اللغة ذاتها.

هذا التساؤل المعرفي (الابيستمولوجي) يتضمن عدم التسليم بحصول المعرفة كحد ادنى وكشرط اوّلي قبل اتخاذ المواقف من التراث. ولكنه تساؤل وجودي ايضاً: من انا لأتحدث عن التراث؟ ما درجة انتمائي الى موضوعي؟ اذا اعتبرنا ما قلنا في هذه الندوة، فكيف لمن يعترف بعدم تأصله ان يتحدث عن اصالته؟ وكيف لمن يعترف بعدم حداثته ان يتحدث عن حداثته؟ ثم اي جزء فيمن يعترف بازدواجيته يتحدث عن الجزء الآخر؟

لقد استرعى انتباهي الاطمئنان الميتالغوي (في الخطاب حول الخطاب) في اوراق كثيرة (الاّ من احتار منا على سعة اطلاعه كالدكتور عابد الجابري). هذه الطمأنينة كظاهرة عامة محيرة. وهي واضحة في عمل د. سعد الدين ابراهيم الذي لا يقلقه الا قلق الاخوان.

فهو يقرأ قراءة الاصوليين والاخوان للاسلام ويحكم عليها، ولكننا لا نجد حكماً او حذراً على الاقل في قراءته لقراءتهم. لذلك امكن له دون عسر او تردد ان «يذكرهم بتراث المعتزلة... وان يلح عليهم في ان يتصوروا بوضوح الاشكاليات التي ما زالت غامضة قلقة في فكرهم وسلوكهم». كما يذكر الماركسيين بأهمية التراث. وقد ابرزت قراءته للاصوليين عجزاً فيهم عن الاجابة عن السؤال: لماذا تقدم الآخرون؟ بعد ان اجابوا عن سؤال لماذا تأخر المسلمون؟ ولا ارى ـ نظرياً ـ كيف اجابوا عن شق السؤال دون الثاني. ولنفترض انهم لم يجيبوا، فبأي حق نجبرهم عن سؤال لا

يطرحونه؟ مهما يكن، فالمهم هنا ان التساؤل عن علاقتنا المعرفية بمجال رفضتنا منه عوامل تاريخية، يتضمن بالضرورة تساؤلاً فرعياً عن مدى معرفتنا بمعرفة الآخرين به وبمواقفهم فيه ومنه، سواء أكانوا نخبة متخصصة او من عامة الناس.

التساؤل الثاني يمليه اختزال المسألة الاجتماعية نحو العدالة الاجتماعية ثم اختزال هذه نحو العلاقة بين الفكر والسياسة. طبعاً من حق الباحث ان «يقتصر علاجه للمسألة الاجتماعية على مفهوم وآليات العدالة الاجتماعية كما ورد من التراث العربي الاسلامي وكما تعرضه الوضعية المعاصرة في وطننا العربي»، ولكن هناك غياب عام في اغلب اوراق هذه الندوة لبعد اساسي في علاقتنا بالتراث والابداع (او الاصالة والمعاصرة ان كان لهما معنى محدد). هذا البعد هو **بُعد الممارسة الاجتماعية**.

وليس الحديث هنا عن غياب التفسير الاجتماعي للتيارات الفكرية والسياسية، وقد تمت اثارته بشكل متسرع نسبياً في مناقشة الاستقلالية النسبية للفكر التي ابرزتها ورقة د. عابد الجابري. على ان ما يمكن ان يثار هنا من جديد، هو التساؤل حول الحركات الاجتماعية والسياسية التي لم تفرز نصاً. فالتيارات الفكرية التي تعرض اليها الباحث وغيره تنطلق من النص المكتوب او التدوين. وليس من شك في ان هذا ـ رغم اهميته ـ لا يكفي لفهم المسألة الاجتماعية، كما هي، واقعاً اجتماعياً ببعديه التجريبي والممكن. كذلك الربط الافقي بين التيارات الفكرية والتيارات السياسية لا يكفي لفهم هذه المسألة (ولو حصرت في العدالة الاجتماعية)، ولا يكفي للحكم لها او عليها نجاحاً واخفاقاً. ذلك ان هذه العلاقة قد تمتد اسقاطاتها او انعكاساتها كما يقال في مستوى الممارسة الاجتماعية بصورة مباشرة او غير مباشرة واحياناً بصورة غير متوقعة. لذلك فعندما يصنف الباحث التيارات الفكرية والسياسية الى ما يمكن وما لا يمكن التأليف بينها نظرياً ومنطقياً فهذا لا يعني ان هذا التصنيف موجود بالضرورة في الواقع. وهو عندما يحكم اجمالاً بالاخفاق على هذه التيارات في مستوى المشروع او التجربة السياسية فهذا لا يعني بالضرورة ان هذه التيارات او بعضها ليس لها تأثير قد يكون واسعاً وعميقاً في الواقع. من يستطيع ان ينكر ان الشرائح العريضة من المجتمع العربي تعيش الاسلام بشكل من الاشكال رغم فشل الاخوان في الوصول الى الحكم؟ ومن يستطيع ان ينكر ان الشرائح العريضة في المجتمع العربي تعيش عروبتها بشكل من الاشكال بل وتتوق الى الوحدة رغم فشل الرؤية ألقومية التي اتيح لها التطبيق في انجاز المشاريع التي طرحتها.

ليس الحديث هنا اذاً عما كان بالامكان ان يبرزه التفسير الاجتماعي للخطاب الفكري والسياسي. الاشارة الاساسية تتصل بضرورة الاهتمام بمجال الممارسة الاجتماعية. ان نص الماضي، او ماضي النص، من مشمولات الاختصاص بالتراث. والانتقال من حال المتخصص او التقني او الممتهن للتراث الى حال المثقف المشغول بالتراث، هو انتقال نوعي الى رؤية اشمل تصوراً ومنهجاً وتحليلاً، وبالتالي انتماءً وموقفاً. ان حصر التراث فيما انجز الماضي هو الذي اعطى هذا الانطباع الغريب بالتباعد بيننا وبينه، هذا الانطباع بأنه توقف في محطة تاريخية ما (يجتهد البعض في تحديد تاريخها) ثم مات، ومنا من يعود اليه ليحييه كما يقال.

والواقع ان التراث (لا بمعنى النص الذي يمكن فعلاً ان يموت وان يبعث حياً بقرار وانما) بمعناه العام الشامل لطرق واساليب التفكير والتعبير والاحساس والسلوك، هذا التراث ممتد قائم او نائم في كل منا وفي العلاقات التي تربطنا بالآخرين. ان لم يكن هذا بشكل اثباتي او مباشر فعلى الاقل في صورة حضور الغياب في الاذهان والمشاعر. ثم اليس هذا ما تفطنت اليه اكثر التيارات الفكرية والسياسية ابتعاداً - بالتقليد او الاصطناع - عن التراث والدين؟ وهو مؤشر ايجابي يدل على محاولة الاقتراب من الناس: هؤلاء الذين لم يسألوا يوماً عن موقفهم من تراث الماضي والحاضر.

لا بد اذاً من **توسيع مفهوم التراث**. وهذا معناه اولاً، تخلّي المتخصصين والممتهنين للتراث عن احتكار التراث بالحصر. هذا معناه ايضاً ان يعرف الباحثون والمثقفون والممارسون السياسيون ان المساهمة في حل المعادلة الصعبة بين ما يسمى بالاصالة والمعاصرة تحتاج الى جهد كبير في مستوى الواقع اليومي للناس. هذا يتطلب في مستوى المنهج والتحليل ان نعدد مقارباتنا للتراث مع التركيز، اكثر ممّا فعلنا حتى الآن، على انماط التعبير والقيم والسلوك في المجتمع العربي. وهو يتطلب في مستوى المساهمة الفكرية والسياسية العمل على انجاز مشاريع تأصيلية في الحياة الاجتماعية اليومية. نقول هذا ونحن نعلم ان هذا لا يحل المعادلة العامة المطروحة لارتباطها بأبعاد مجتمعية بنيوية، ولكننا نعتقد ان للرمزي هنا او لسيمائية الحياة اليومية دوراً كبيراً في تأصيل الحداثة وتحديث الاصالة او في تشويه الاثنين معاً. ان ما اثاره ويثيره الحجاب، مثلا، لا بين عامة الناس فحسب، بل في الاوساط السياسية ايضاً هو اعمق واخطر مما اثارته الكتب والخطب والمؤتمرات. لنتصور - على سبيل الهزل او الجد - ان المشاركين في هذه الندوة قرروا ارتداء الزي الوطني اينما ذهبوا: ليس من شك في ان هذه الندوة ستصبح بذلك مرجعاً تاريخياً وقد تتناقل اخبارها صحف العالم! لنتصور ان هذه الشارع العربي الهجين قد عُرّب او انه احتراماً للاغلبية الساحقة قد عرّب التعامل في المؤسسات. التصورات كثيرة ولكننا لسنا متأكدين من ان المثقفين المدافعين - خطاباً - عن الاصالة او التأصيل يدافعون عنها ممارسة. وهم في هذا يلتقون مع الفئات الاجتماعية القائمة مصالحها على سمسرة تجارية او فكرية بين مجتمعاتهم والغرب.

ان هذا التوسيع لمفهوم التراث ومجالاته يرتبط نهاية الامر بتصور ديمقراطي للتراث. وغني عن البيان ان اخطر ما في الامر ان يؤول ذلك الى «شعبوية» تنحط معها المعرفة ويتقلص الوعي. ان الاهتمام بالمعتقدات والتقاليد والتصورات والمواقف الجماعية وبالفنون الشعبية كثقافة حية متطورة لا كفولكلور لا يعني التسليم بما يناقض فيها المعرفة العلمية او تطور الوعي. هو يعني اساساً انها من سبل المعرفة والاتصال بالناس ومن مجالات الابداع والمشاركة. من هذه الوجهة التراث جماهيري، او لا يكون.

تعـقيب ٣

د. محمّد الرميحي (*)

من المهمـات الصعبـة التي ينوء بحملها الرجال الاشداء في العقيدة والعلم والمعرفة، الادلاء برأي في قضـايا فكرية وعملية شائكة ومعقدة ـ لذلك فإنني اعتذر سلفاً للقصور الذي سوف يبـدو من هذا التعقيب ـ فهو محاولة انسـانية لإعمال الفكر، وهو بطبيعته محدود بالخبرة والتجربة والقراءة والبصيرة.

الـورقـة التي بين ايدينا تتناول المسألة الاجتماعية كما عالجها الفكر العربي الممارس والحديث من خلال اربعة مداخل رئيسية ـ عناوين بعضها فضفاضة ـ ولكن الكاتب يحددها بما يأتي:

فكر الاخوان المسلمين (ويضعها الكاتب تحت عنوان اوسع سمّاه العدالة الاجتماعية في الاسلام).

- الرؤية العربية الليبرالية للمسألة الاجتماعية.
- الرؤية القومية الاشتراكية للمسألة الاجتماعية.
- الرؤية الماركسية للمسألة الاجتماعية.

تحت هذه العناوين الاربعة المحددة يعرض ويناقش الباحث الاشكالية المطروحة تحت مظلة التراث والمعاصرة.

بادىء ذي بدء فهم الكاتب ـ وانا اتفق معه في هذا الفهم ـ ان المطروح علينا في مثل هذه الندوة معالجة واقعنا المعاش، لمناقشة قادة الفكر ذوي الامتداد الجماهيري في موضوع المسألة الاجتماعية. والتي حددها ايضاً في مفهوم العدالة الاجتماعية.

(*) رئيس تحرير مجلة **العربي** ـ الكويت.

رغم هذا التحـديد الا ان الكاتب بوعيه القومي والسياسي توسع في اجزائها كي يتناول قضايا لها صلة بالموضوع.

والمحور الاول الاسلام، وفكر الاخوان المسلمين، هذا التطويل في المناقشة للمحور الاول إن عنى شيئاً لي فهو معاناة الباحث واهتمامه بهذا الموضوع الجدير والخطير، والذي هو معاناة كثير منا في هذه القاعة إن كان لهذا التقويم الاخير شيء من العلمية.

هذه المعاناة وهذا المشي على البيض دون ان ينكسر، او رجاء ان لا ينكسر ـ تظهر لنا في بعض ثنايا الورقة ظاهرة جلية ـ وفي بعضها خفية خلف السطور، فهو يقول، وهذا فقط للتدليل لا للحصر، «ولا بد من ان يكون واضحاً ان نقدنا لتفكير ديني اسلامي ليس في حد ذاته نقداً للاسلام وانما هو في طائفة من البشر المعاصرين الذين يجتهدون في فهم الاسلام».

ويظهر كما قلت خفياً في محاولته الصادقة والامينة في آخر الورقة للدعوة الى الحوار بين ممثلي المدارس الاربع.

هذا المحور الاول يقول عنه الباحث يقع في نطاق التساؤل لماذا تقدم غيرهم؟

في تعقيبي هذا قصـور ـ فإنه بوعي مني ـ وعن سابق اصرار لن اناقش المحاور الثلاثة الاخيرة التي صنفهـا الكاتب في اطار التساؤل الثاني. سأناقش المحور الاول ـ نصف الورقة «المحور الشائك» الذي سماه (محور هذه الورقة) مع تسليمي بأن ما سأقوله هو اجتهاد يصح ويخطىء.

في هذا التعقيب سأتناول ابرز ما كتبه الباحث واحاول ان اضيف اليه اجتهادي المتواضع. في رؤية الاخوان المسلمين ـ كتيار جماهيري معبر عن فئة اجتماعية مهمة واساسية في مجتمعاتنا العربية ـ يتناول تفصيل الكاتب للعدالة الاجتماعية باتجاه الركائز الآتية:

ـ الاقليات وحقوقها.

ـ المرأة ووضعها في المجتمع.

ـ الارث ـ وراثة الابناء لذويهم.

ولا يكتفي الباحث بهذه فقط، فهو يخرج عن الدائرة التي حددها لنفسه، والتي هي نتيجة الوعي والمعاناة التي افهمها واحترمها، فيتحدث عن رأيهم ايضاً في:

ـ الديمقراطية.

ـ السلطة والثروة.

وعند التساؤل كيف نظر الاخوان المسلمون فكرياً الى هذه القضايا، يصنفهم صنفين او مجموعتين (الاصوليون الانقياء) هذه واحدة، وعندما ابحث عن الفئة الثانية لا اجد لها تسمية محددة وانما يصفها في بحثه ولا يسميها. يصفها بقوله: «الواقع شيء آخر كما نرى، فقد اذعن حتى

بعض الانقياء لرؤى اخرى او تعايشوا معها او تحايلوا عليها ماضياً وحاضراً». ولكن لتبسيط الفهم تعالوا نقول: ان الباحث يقسم هذا الفكر الى مجموعتين: (١) اصوليين و (٢) متوائمين.

وينطلق الباحث الى البحث في كيف نظر هؤلاء الى القضايا الخمس المطروحة بعضها او كلها، فالاصوليون يرفضون مفهوم التسامح مع الاقليات ويعتبرون الديمقراطية شورى غير ملزمة الى آخر ما تأتي به الورقة.

وعندما ينتقل الى المتوائمين يسير معهم قليلاً، ثم ما يلبث ان يقف معهم في طريق مسدود، لا في الاصول هذه المرة، بل في الفروع، الباحث بتعجب يقول: «في الرؤية الاخوانية للاسلام لا تعترف مثلاً بأن معتنقيه الصادقين يمكن ان يختلفوا او يتصارعوا فيما بينهم».

وعندما يذهب الباحث مع هذا الفكر في مسالك اخرى مع المتوائمين ايضاً ينسد الطريق فيقفل راجعاً معبراً عن قلق شديد يظهر في تناقض مطلق لبعض العبارات كقوله: «ما نريد ان نخلص اليه هو ان منهج الاخوان المسلمين ومعظم الحركات السياسية الاصولية (لاحظ لا يقول الحركات الاسلامية السياسية الاصولية، وربما يعني كل الحركات السياسية الاصولية القطعية)، في طرح رؤيتهم للاسلام عموماً هو منهج طوبائي مغرق في مثاليته وفي تجريده ويتجاهل واقع التاريخ».

هل هذا هو القول الفصل؟ لا. يقول الكاتب بعد ذلك: «الرؤية العامة للعدالة الاجتماعية ومبادئها الحاكمة في الاسلام -كما يقرأها الاخوان- هي في مجملها من وجهة نظرنا رؤية واقعية منصفة. وتحفّظي - ليس على عموميات هذه الرؤية - وانما على بعض اجزائها وعلى الآليات فقط».

هنا يبدو للقارىء ان الباحث قرر ان ينضمّ الى اكثر المتوائمين مواءمة، ولكنه يرجع من جديد في عبارات اخرى يشوبها القلق المشروع يعتري الباحث مع شيء من الاحباط الشديد فيقول: «معظم الحركات السياسية الاسلامية التي نشأت وتصارعت في الساحة على مدى القرون الاثني عشر الماضية (لاحظوا هنا فهو يخرج عن الحديث والمعاصر) كانت لا تبدأ من حيث انتهت حركات سابقة ولكن من حيث بدأت. . . الدائرية وعدم التراكمية في الصراع ينبعان من الرؤية الشمولية القطعية اللاتاريخية الانتقائية للاسلام».

ليس اقوى من هذا التعبير:

استطيع ان استطرد معكم كثيراً لألقي ضوءاً كاشفاً على القلق والاحباط الذي ينتاب الباحث. ولكن الباحث ايضاً يطرق باباً مهماً هو علاقة النص بالواقع، اي واقع؟!

وفي النهاية يحاول الباحث رغم اعتراضاته الكثيرة وسخطه المحبط ان يجد ارضاً مشتركة بين الاصولي الاسلامي والليبرالي، والقومي الاشتراكي والماركسي، على الاقل على ارض المسألة الاجتماعية وبالتخصيص العدالة الاجتماعية فهل تلك دعوة واقعية؟

من اهم ما ينقده الباحث في الاصولية الاسلامية - كما قرأها في فكر الاخوان المسلمين - ما سماه باللاتاريخية ولكنه ايضاً في حكمه على ذاك الفكر باللاتاريخية يبدو لي انه وقع فيها،

اي وقع في اللاتاريخية. فهو يقول: «فالاستشهاد، بالنص القرآني يكفي كدليل لا يأتيه الباطل ولا تكتنفه اي شكوك في اية مسألة تتعلق بالدنيا او بالآخرة، فالنسق الاسلامي بهذا الشكل هو نسق دائري مغلق». أليس هذا التحليل لاتاريخي؟

هذه هي اللاتاريخية بقضّها وقضيضها. والآن اريد ان اساهم في الاضافة بالقول بأن هناك اشكاليات علينا محاولة حلها، وهي:

- ان الايديولوجية - اي ايديولوجية في العالم - ليس لها طبيعة ثابتة، ان الايديولوجية لها تاريخ.

امثلة كثيرة نعيها جميعاً، ولا يجوز لمثلي ان يذكر امثالكم: الماركسية وتطبيقاتها مثلاً.

الاسلام في عصر التحرر العربي الحديث لعب دوراً ايجابياً في الشمال العربي الافريقي ودوراً آخر في المشرق.

وقضية اخرى خاصة بالاخوان المسلمين في مصر، رأيهم في الديمقراطية. كان لهم رأي ثم اصبح لهم رأي آخر.

ما اريد ان اقوله هنا هو ان الحركات السياسية مهما كانت ايديولوجيتها تتواءم مع المتغيرات ويكون ذلك مبرراً بالطبع من هذا المنطلق.

ألم يكن موقف الاخوان المسلمين من الرأسمالية وتطبيقاتها في مصر قبل الثورة موقفاً مبرراً، انا شخصياً اعتقد ذلك.

الاشكالية التي يعرضها كاتب الورقة - ولا تظهر بوضوح في الدراسة - هي انه قلق من حيث ان الموضوعات السياسية والاجتماعية التي تطرحها الاحزاب السياسية الاسلامية، لا تردّها الى اجتهادات آنية مقولة من اشخاص. ولكن تسندها الى قال الله وقال الرسول. هذا الخوف احسبه سائداً لدى كثيرين من الذين يختلفون مع بعض اطروحات الاحزاب الدينية في المناحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فاختلافهم معها يُفسره بعض دعاة الاحزاب الدينية على انه «اختلاف العقيدة» وليس «اختلافاً في الاجتهاد». وذاك بيت القصيد.

القلق الذي يعتري المفكرين (غير الاسلاميين) مع التحفظ على المفهوم نفسه هو ان الادانة السياسية هي ادانة دينية في الحوار القائم حالياً الا فيما ندر. والقضية عميقة ومتشعبة فمن هو الاسلامي؟ ومن هو غير الاسلامي! وهل الاخير غير مسلم!!

اسمعوا هذه العبارة التي قالها مفكر في سنة ١٩٣٦:

«ان مدنية الغرب التي زهت بجمالها العلمي حيناً من الدهر واخضعت العالم كله بنتائج هذا العلم بدوله واممه هي الآن تفلس وتندحر وتندك اصولها وتنهدم نظمها وقواعدها. فهذه اصولها السياسية تفوقها الديكتاتوريات، واصولها الاقتصادية تجتاحها الازمات، ويشهد ضدها ملايين البائسين من العاطلين والجائعين، واصولها الاجتماعية تقضي عليها المبادىء الشاذة والثورات المندلعة في كل مكان. وقد حار القوم في علاج شأنها وضلوا السبيل..

مؤتمراتهم تفشل، ومعاهداتهم تخرق. . ومواثيقهم تمزق، وعصبة اممهم شبح لا روح فيه».

من يطمع منا في هذه القاعة ان يسمع تحريضاً في ذلك الوقت ضد الغرب واستعماره اكثر من ذلك.

قائل هذه العبارات هو حسن البنا.

اذن نحن نوافق على هذه الادانة في وضعها التاريخي سياسياً. ولكن قد لا نوافق على قول قاله الشيخ حسن البنا في موضوع آخر، مثل قوله المعروف «ان الشورى غير ملزمة» وهل عندما لا نوافق على ذلك يعني اننا خرجنا من الاسلام!

نحن جميعاً ـ او القاعدة الاعرض من الشعب العربي ـ مسلمون، ولكن الهاجس الذي يؤرق زميلي كاتب الورقة ان بعضاً منا يريد ان يعضد قوله من خلال قول الله وقول الرسول دون ان تتوافر الاركان العلمية الحقيقية او الفهم الواضح للنص وكيفية استخدامه له.

وهو اقتطاع فيه من السياسة اكثر مما فيه من العلم والفكر. فلو استخدمنا قول رسولنا العظيم بما معناه «لأني اخاف عليكم من الرجال. . فقيل ومن ذاك؟ قال: الأئمة المضللون».

يمكن ان يستخدم هذا النص ضد الائمة، ولكنه ايضاً استخدام قاصر فكرياً وعلمياً، الا انه قد يكون استخداماً سياسياً ناجعاً في وقت من الاوقات. **الموضوع المهم الآخر** المنطلق من الاول ـ في رأيي المتواضع، ان الارض الثابتة والصلبة للشعب العربي هي جذوره الاسلامية ـ العيب في ان السياسة ـ في مجتمع متخلف طبقي تابع ـ استخدمت الدين، فأصبح (الديني السياسي) ضخماً ومتورماً.

واليوم لا نشهد خلافاً حاداً بين الاجتهادات الاسلامية وبين غيرها من الاجتهادات. ولكننا نرى ايضاً خلافاً حاداً بين الاجتهادات الاسلامية نفسها من اخوان وسلفيين. . . الخ، مع التقسيمات الاسلامية.

ان الزبد السياسي بين هذه الفئات، وليس الفكر الاسلامي. وانظروا حولكم تجدوا العجب العجاب، انه زبَد السياسة لا اصول الفكر.

تعقيب ٤

د. جلال أحمد أمين (*)

يتسم بحث د. سعد الدين ابراهيم، كما يتسم هو نفسه، بالتواضع الجم والمحبب. فهو لا يتوه بنا في متاهات نظرية او تعريفية عن معنى التراث والمعاصرة، ولا يحاول ان يفرض علينا تفضيله الخاص لموقف معين، .بل يشرع فوراً في عرض المذاهب المتصارعة، فيقدم لنا عرضاً بالغ السلاسة والوضوح والامانة للمواقف الاربعة من قضية العدالة الاجتماعية. وهو اذ ينهي ذلك بملاحظات ختامية، لا يحاول التوفيق بين المواقف المتعارضة، فهذا في رأيه شبه مستحيل، على المستوى الفكري، ولا يفصح عن ميول شخصية له، وانما فقط يدعو تلك الدعوة المتمدينة الرصينة الى التعايش السلمي بين هذه الافكار، والى اتاحة حرية الحوار بينها.

ولكني مع ذلك اود ان اورد **اربعة** تحفظات على هذا العرض الشيق نفسه.

التحفظ الاول: يتعلق بما قاله د. سعد من ان كلاً من التيار الاسلامي والتيار الليبرالي قد اجاب على شق من السؤال المطروح ولم يجب على الشق الآخر، التيار الاسلامي حاول ان يجيب على السؤال: لماذا تأخر المسلمون واهمل السؤال: لِمَ تقدم غيرهم. والتيار الليبرالي اجاب على الشق الثاني دون الاول. ولست على ثقة بأن هذا التحليل مقبول.

فالتيار الاسلامي عندما يقول ان المسلمين قد تأخروا لتنكرهم للدين، قد يقبل التفسير الشائع لأسباب تقدم غير المسلمين. ولكنه يقول ايضاً ان المسلمين لو عادوا الى الاسلام لاستطاعوا ان يسايروا التقدم العلمي او التكنولوجي او الديمقراطي نفسه الذي حققه الغرب. لا ارى هنا اذن النقص الخطير الذي يراه د. سعد.

كذلك، فإن الليبراليين عندما يجيبون عن السؤال: لمذا تقدم الغرب فهم يجيبون ايضاً عن الشق الآخر، وهو لماذا تخلف المسلمون. فتخلف المسلمين في رأيهم سببه انهم لم يأخذوا

(*) استاذ الاقتصاد بالجامعة الامريكية ـ القاهرة. صدر له عن مركز دراسات الوحدة العربية كتاب المشرق العربي والغرب.

بالعلم الغربي او التكنولوجيا او الديمقراطية الغربية.

انا اذن لا اجد هذه الصياغة صياغة صحيحة او مفيدة. على ان هذه نقطة شكلية.

التحفظ الثاني: هو ان الباحث افاض في نقده لفكر السلفيين افاضة نفتقدها في معالجته لبعض التيارات الاخرى، خاصة التيار الماركسي. فهو يتهم الفكر السلفي بأنه دائري وانتقائي ولا تاريخي، وبأنه ينتهي عملياً، مهما قيل عن مرونة الاسلام، الى التضييق من مساحة التسامح الفكري والاجتماعي، وانه يضع، عملياً، قيوداً خانقة على حرية العقل الانساني، مهما قيل عن احترام العقل والحرية في الاسلام. ويتهمه بأنه «منهج طوباوي، مغرق في مثاليته وفي تجريده».

هذا من حيث المنهج، اما من حيث المضمون، فإن للباحث انتقادات اخرى للفكر الاصولي، منها: اعتراض على ما يذهب اليه هذا الفكر من ان الايمان العميق جدير في حد ذاته بأن يجعل المجتمع الاسلامي رحيماً وعادلاً ومتكاملاً، حيث يرى د. سعد ان هذا الافتراض تعوزه الحجة والدليل العملي. كما ينتقد الباحث الرؤية الاخوانية او السلفية لأنها لا تقدم مشروعاً مقنعاً ومتكاملاً، حتى على المستوى الفكري، لمجابهة التحديات الاربعة الرئيسية التي تواجه الامة العربية والاسلام، وهي التخلف والاستغلال والاستبداد والتبعية، ولا يرى مثالاً عملياً واحداً من بين التجارب التي تبنت الفكر السلفي، نجح في مواجهة هذه التحديات الاربعة.

وقد يكون الباحث محقاً في بعض هذه الانتقادات او كلها، ولكن قراءتنا لجزء تالٍ من البحث، حيث يتعرض الباحث للموقف الماركسي، تدفعنا الى التساؤل عما اذا كانت قسوة النقد قد وجهت ظلماً الى الموقف الاصولي، في الوقت الذي يعاني فيه الموقف الماركسي من نقائص مماثلة. اذ يكاد النقد الوحيد الذي يوجهه الباحث للموقف الماركسي هو ان الماركسيين العرب «لم يبذلوا جهداً كبيراً في دراسة الواقع العربي الا في آونة متأخرة نسبياً» وانهم اتخذوا مواقف متذبذبة ومتضاربة من قضية القومية العربية وقضية فلسطين. **فيجوز ان نسأل الباحث عما اذا كان كثيراً مما وجهه من انتقادات للموقف السلفي يمكن توجيهه ايضاً للموقف الماركسي**. فحديثه عن تضييق الموقف السلفي لمساحة التسامح الفكري والاجتماعي «عملياً»، مهما قيل عن احترام العقل والحرية في الاسلام من حيث المبدأ، يكاد ان يكون من الممكن توجيهه بالنص الى الموقف الماركسي. «والطوباوية والمثالية والتجريد»، انتقادات مماثلة يمكن توجيهها الى كلا الموقفين. والافراط في التعويل على الايمان بالمثل العليا كحافز للفرد على الالتزام بأهداف المجتمع العليا وقيمه، يعاني منه الماركسي والسلفي على السواء. بل ان الفشل الذي ينسبه الباحث لكل تجارب الحكم التي قامت باسم السلفية في التخلص من التحديات الاربعة: التخلف والاستغلال والاستبداد والتبعية، يمكن ان ينسب لكثير من تجارب العالم الثالث التي قامت باسم الاشتراكية العلمية. فإذا قال هؤلاء «ان هذه التجارب لا تمثل الاشتراكية الصحيحة»، كان باستطاعة اولئك ان يقولوا: «ولا تلك التجارب تمثل السلفية الصحيحة».

ثم أليس عند د. سعد الدين ابراهيم اي نقد يمكن ان يوجهه الى الموقف الماركسي من قضية العدالة الاجتماعية وتوزيع الدخل؟ فإذا كان قد تطرق الى مناقشة موقف الفكر السلفي من

القضية نفسها، وتناول بالنقد الموقف السلفي من نظام الارث واثره في تكافؤ الفرص، والى مناقشة الفكر الليبرالي وافراطه في التقليل من دور الدولة، الا يجد ما ينتقد في النظرية الماركسية في التوزيع والاستغلال؟ وهل يا ترى يراها ملائمة تماماً لتحليل العلاقات الاجتماعية في العالم الثالث في وقتنا الحاضر؟

التحفظ الثالث: يتعلق بمناقشة البحث للموقف القومي الاشتراكي، والذي يندرج تحته في الاساس موقف حزب البعث والناصرية. فهنا نجد ان طريقة المعالجة قد تحولت فجأة من مناقشة فكرية ـ كما كانت حينما يناقش البحث الفكر السلفي والليبرالي ـ الى مناقشة اوجه النجاح والفشل في الواقع. ومن ثم يصبح النقد الموجه لهذا الموقف قاصراً على فشله في فك اسار التبعية او احتواء المشروع الصهيوني، وهو فشل عملي محض لا يتطرق الى الفكر القومي الاشتراكي نفسه، او اهماله للديمقراطية واحترام حقوق الانسان، وهو ايضاً فشل في التجربة الواقعية ولا يمتد على الاطلاق الى شعارات حزب البعث او الناصرية ومواقفهم الفكرية المعلنة.

ان هذا الاختلاف في طريقة المعالجة قد يثير التساؤل عما اذا كان البحث محقاً في وضع الموقف القومي الاشتراكي على قدم المساواة مع المواقف الثلاثة الاخرى: السلفي والليبرالي والماركسي فيما يتعلق بقضية العدالة الاجتماعية وتوزيع الدخل. اي عما اذا كان هذا الموقف القومي له بالفعل فكر مستقل في هذه القضية.

والتحفظ الرابع والاخير: يتعلق بملاحظات البحث الختامية، وهي ملاحظات سبق ان وصفتها بالتمدين والكياسة وهي بالفعل كذلك. ولكن قد يعيبها ما يعيب كل موقف يحاول حل المشكلة بتجاهلها. فالدعوة الى التعايش السلمي بين المواقف الفكرية المتصارعة، هي دعوة جديرة بالثناء حقاً **كموقف سياسي**، ولكنها لا تسمو الى مصاف المواقف الفكرية التي تحاول هذه الندوة التقدم في حسمها. والنداء الذي يوجهه البحث في النهاية «بالاحتكام الى الجماهير» نداء مقبول من رجل السياسة ولكنه اقل استحقاقاً للثناء اذا اتى من رجل من رجال الفكر.

ثم ألا يعلق د. سعد الدين ابراهيم اهمية مبالغاً فيها على احداث سياسية بحتة، كتحالف الاخوان مع الوفد مثلاً في مصر؟ وهو مجرد حدث سياسي عارض قد لا يعكس على الاطلاق اي تقارب فكري، لا بين المتحالفين، ولا بين صفوف الجماهير.

واخيراً فإني لست على ثقة تامة بصحة ما يذهب اليه د. سعد من استحالة التوفيق بين المذاهب الاربعة، حتى على نطاق الفكر، وحتى فيما يتعدى مسألة العدالة الاجتماعية.

ألا يتفق د. سعد معي مثلاً في ان قطاعاً واسعاً من الشباب العربي والمسلم قد سئم هذا التراشق المستمر بين السلفيين والماركسيين والليبراليين واتهام كل منهم للآخر بالرجعية او الخيانة. ونرى الجانب الناصع في موقف التراثي والماركسي والليبرالي على السواء، ويصعب عليه ان يصدق ان من المستحيل ان يكون الانسان مؤمناً ايماناً حقيقياً ويحترم التراث احتراماً صادقاً، ومع ذلك يقبل الالتزام الماركسي بمناصرة الطبقات المستغلَّة الى النهاية؛ ويفهم الحرية

بمعنى يتجاوز الفهم الماركسي لها؟ فإذا كان هذا القطاع من الشباب موجوداً ويتكاثر بسرعة، ألا يوحي ذلك بامكانية قيام فكر جديد لا اسميه توفيقياً ولا تلفيقياً، وانما هو فقط يحاول ان يتصدى لمشكلات جديدة، فيطرح من كل فكر قديم ما عفا عليه الدهر؟

تعقيب ٥

د. صلاح عبد المتعال (*)

يحاول د. سعد الدين ابراهيم في ورقته هذه تقويم احدى كتابات الفكر الاسلامي المعاصر ومقارنتها بالفكر الوضعي السياسي الاقتصادي للمسألة الاجتماعية في الوطن العربي ويطمح الباحث ان يؤلف او يصالح بين مفارقات معتنقي هذه الافكار، والتقريب بين وجهات نظرهم ومواقفهم العملية بالنسبة للمسألة الاجتماعية التي بلورها في قضية العدل الاجتماعي. ولي في هذا الشأن ملاحظتان:

الاولى: اذا كانت الورقة تعالج قضية المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر فإنني افهم ان يكون لنموذج الفكر الاسلامي الذي عرضه من خلال سيد قطب، واعتبره ممثلاً لفكر الاخوان المسلمين، جذور ضاربة في اعماق الارضية التاريخية للوطن العربي، ولكنني افتقد مثل هذا الفهم بالنسبة للرؤى العربية الوضعية ومدى علاقتها الوثيقة بالتراث العربي، فالليبرالية والماركسية نماذج جاهزة من التراث الغربي لا العربي، فأصول هذه النماذج جميعها في غاية التناقض. فالنموذج الاسلامي ينطلق من ايديولوجية قيمية تهتم بالانسان روحه وعقله او ايمانه وفكره في المقام الاول، وان ارادة التغيير في ذاته ﴿**ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾.

بينما تنطلق ايديولوجية النموذجين الليبرالي والماركسي من ارضية نفعية مصلحية في المقام الاول، ويمكن ان تبرر احداهما الاحتكار والاستغلال لمصلحة الفرد او طبقته، وتبرر الاخرى القيمة نفسها لحساب طبقة او جماعة او دولة. وكلاهما ايضاً متناقض: اولهما (الليبرالي) يضع الفرد محور الاهتمام والمصلحة، معارضاً امتداد تأثير فرد على آخر، وثانيهما (الماركسي) لا يعترف برغبات الفرد بقدر الاعتراف برغبات الجماعة وبتعبير ادق مصلحة الطبقة العاملة.

(*) مستشار المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ـ القاهرة.

ان النموذج الاسلامي المشار اليه وثيق الصلة بالحضارة العربية فهو تراثها، وتنبع القيم الروحية في مضمون هذه الحضارة او هذا التراث من الدين كمصدر اساسي. فإن تتبعنا الاصول التراثية لهذه الحضارة، نجد ان النصيب الاكبر في حمل اعبائها وبث روحها كان للعرب، فلم يكونوا مؤسسين فحسب بل ناشرين واعين لها ومدافعين عنها حتى يومنا هذا.

وتشترك النماذج الوضعية المشار اليها رغم اختلافها في الاتجاه نحو العلمانية. وليس ذلك مأخذاً على السياق الغربي في حد ذاته، بل كان اتساقاً مع تحرر الفكر وقيوده التي عاشتها اوروبا اكثر من عشرة قرون في حين كان العكس في الحضارة العربية. جاء الانغلاق واقفل باب الاجتهاد بعد اشراقة حضارية تمتعت فيها بقدرة العقل على الحركة والابداع. ومن ثم لا يتوافق استنبات العلمانية في بيئة عربية يحض تراثها الديني العريق على الاخذ بعلوم الدين والدنيا معاً وان الاحسان او الاتقان في العمل، اي عمل كان، مهما بلغ حجمه هو قمة العبادة لله «ان تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك» وهذا هو تعريف الاحسان والاتقان.

ان الرؤى العربية الوضعية التي قارنها الباحث بالنموذج الاسلامي رؤى مستحدثة، وقد اخذت مكانتها في الوطن العربي بعد مراحل الاستقلال، وبعد ان تصدعت بالفعل وحدة الامة العربية فيما كان يجمعها قبل الاستقلال وحدة ايديولوجية تهدف اساساً للخلاص من الاستعمار، ولم يترك الاستعمار هذه البلاد الا وقد شغل فراغها الايديولوجي الاسلامي ببدائل فكرية من الغرب، ظهرت في تحديث النظم السياسية والاقتصادية والتربوية والتعليمية، وكان الشغل الشاغل للاستعمار الا يترك هذه البلاد إلا وقد سلب استقلالها الفكري لتأمين استمرارية حضوره بعد الاستقلال السياسي او الجلاء العسكري. ولم يقتصر ذلك على المفاهيم الليبرالية ومستحدثات النظم وضروب السلوك التي جلبها الغرب معه، بل ايضاً المفاهيم الماركسية وتعزيز الفكر الشيوعي من خلال تنظيمات وعملاء صهاينة طبقاً لوقائع تاريخية محددة. ويتفق النموذجان الليبرالي الغربي والماركسي على تشويه الفكر العربي من خلال تمويه الهجمات على الدين مستخدمين في ذلك بعض المثقفين العرب الذين احتواهم الفكر الغربي برمته.

ويكفي ان اصل وجهة نظر الغرب والاستعمار من خلال وثيقة افرج عنها تشير الى ما جاء في تقرير وزير المستعمرات البريطاني سنة ١٩٣٨ يقول: «ان الحرب علمتنا ان الوحدة الاسلامية هي الخطر الاعظم الذي ينبغي على الامبراطورية ان تحذره وتحاربه، وليس الامبراطورية وحدها بل فرنسا ايضاً. ولفرحتنا فقد ذهبت الخلافة واتمنى ان تكون الى غير رجعة... ان سياستنا تهدف دائماً وابداً الى منع الوحدة الاسلامية والتضامن الاسلامي، وينبغي ان تكون كذلك: ففي السودان ونيجيريا، كما هو الحال في مصر ودول اسلامية اخرى، شجعنا، وبصواب، نمو القوميات المحلية لكونها اقل خطراً من الوحدة والتضامن الاسلامي».

واذا كان المفهوم النقي للقومية العربية لا يتناقض مع الاسلام، فإنه لا يكفي ان نضفي مصطلح (العربية) على اي منظور ايديولوجي مستجلب من فكر غربي محض كصيغة جاهزة لحلول مشكلات المجتمعات العربية دون إعمال فكر او توجيه نقد او اختبار للواقع المعاش. ان الفكر العربي بتراثه الثقافي لا يفتقد القدرة على ابتداع واتباع منهج ملائم لحل مشكلات

وتحديات العصر، ان المصادر النظرية لهذا الفكر هي مصادر اسلامية منذ عرف العرب الاسلام واسهموا بقدر لا يستهان به في صياغة ونحت اشكال حضارته. كما ان انتحال المذهبيات المادية الغربية لن تحقق مصلحة او نجاحاً في شتى جوانب المسألة الاجتماعية، والتجارب القريبة خير برهان، فهي باديء ذي بدء تتخلى عن القيم والمباديء الاسلامية، ساقطة في اتون الصراعات المذهبية والطائفية والاقليمية المحدودة.

الثانية: تتميز ورقة د. سعد الدين ابراهيم في انتقائها لنماذج الفكر الغربي الذي يعالج المسألة الاجتماعية بارتباط النموذج المختار بالحركة والثقل السياسي والجماهيري له، وكان على رأس هذه النماذج فكر الاخوان المسلمين الذي استحوذ عرضه ونقده نحو نصف الورقة المطروحة، مفصلاً بشرح وافٍ لمفهوم العدالة الاجتماعية في فكر جماعة الاخوان المسلمين كمعنى ضيق للمسألة الاجتماعية. وسأركز في تعقيبي على هذه النقطة.

١ ـ لا يقتصر فكر الاخوان المسلمين على كتابات سيد قطب، وان كان له وزن لا يستهان به في التأثير على الاخوان وغيرهم من التيارات الاسلامية الاخرى بل كان اشد تأثيراً على هذه التيارات التي ظهرت اخيراً من خلال كتاباته الاخيرة. ولكن الذي يجب ملاحظته ان التأثير الاكبر لفكر الاخوان المسلمين كجماعة رئيسية سياسية كان نابعاً من مؤسسها الشهيد حسن البنا، خاصة في مراحل النشأة والتكوين وطرح فكرها في الخضمّ السياسي، وكان نتاج فكر حسن البنا من قبيل السهل الممتنع الذي يحترمه ويجله المثقف والعالِم ويهضمه ويستوعبه الرجل الاميّ والعادي.
ولم يقتصر فكر الاخوان المسلمين على كتابات مرشدهم في رسائله ومجلتهم الاسبوعية وصحيفتهم اليومية قصيرة الاجل، بل اعتمد اساساً في نشر فكره وتنميته وغرسه في نفوس الاعضاء، على محاضرات واحاديث الثلاثاء والجلسات المكثفة المسائية والليلية التي كان يعقدها من حين لآخر لبعض الدعاة. كما ان نشر فكر الاخوان المسلمين اعتمد على الدعاة المدربين، وكان احدهم الشيخ محمد الغزال الكاتب والداعية والذي صدّر د. سعد الدين ابراهيم ورقته بآرائه عن السلفية بين الفهم السليم والخاطيء لها. وهناك آخرون نذكر منهم الاستاذ البهي الخولي، د. عبد العزيز كامل، ود. فتحي عثمان، ود. يوسف القرضاوي الذي ركز على موضوع حتمية الحل الاسلامي الذي نشر في منتصف السبعينات وذلك في كتابه عن الحلول المستوردة، والآخر عن الحل الاسلامي فريضة وضرورة.

وعلينا عندما نتعرض لفكر الاخوان المسلمين بالنقد، ان نميز بين فكر الجماعة منذ نشأتها الى مرحلة شبابها غير المكتملة، وفكرهم في مرحلة المحن والشتات، وايضاً ارائهم خلال السنوات الاخيرة. فقد قام الاستاذ حسن الهضيبي مرشدهم بالرد على قضايا التكفير والحاكمية في كتابه **دعاة لا قضاة**. هذا فضلاً عن ان مفكريهم يعالجون قضايا التراث والمعاصرة في مجلة **المسلم المعاصر** التي صدرت منذ سنة ١٩٧٥ كمجلة فصلية ومنبر مفتوح لمفكري الاسلام المعاصرين.

٢ ـ اتفق د. سعد الدين ابراهيم مع سيد قطب في معالجته لموضوع العدالة الاجتماعية الى

حد كبير من حيث انها رؤية واقعية منصفة، حسب تعبير الباحث، ثم تجاوز د. سعد سيد قطب باعتباره ممثلاً لفكر الاخوان المسلمين من وجهة نظره - الى الاصطدام او محاولة الجرأة في التأويل بالنسبة لمبدأ قوامة الرجل على المرأة، وايضاً نظام الارث في الاسلام فهنا لا نواجه اي فكر اسلامي مسمى بعينه، بل نواجه نصاً قرآنياً لا يملك الفكر الاخواني ولا غيرهم من المفسرين من الاقتراب من مخالفة النص، قياساً على اجتهاد عمر بن الخطاب في تعطيل حد السرقة في اعوام الرمادة.

فالمساواة كاملة بين الرجل والمرأة الا في مجال القوامة والانفاق والميراث، والتفضيل هو الاستعداد والدربة فيما يختص بالقوامة. ويقابل تكاليف الامومة مواجهة الرجل لاعباء الحياة، ويقابل حق القوام للرجل حق المرأة للرعاية اكثر منه.

اما بالنسبة لأحكام الميراث فهي الاحكام التي فصلها الله تفصيلاً دون ان يدع لأحد من البشر ان يمسها لأنها لصالحهم. اما الزعم بتعطيل او تعديل احكام الميراث القرآنية لتحقيق تكافؤ الفرص ومحاربة التضخم في الثروة، فليس هناك بديل لتفتيت هذا التضخم الا عن طريق الميراث، ومشكلة تضخم الثروة في حد ذاتها يمكن معالجتها دون المساس باحكام الميراث. فقبل وقوع الارث من حق المصلحة العامة للناس التدخل في تنظيم وتهذيب الملكية، حدها الادنى الزكاة وحدها الاقصى تنظيم الملكية في وسائل الانتاج وترشيد الاستهلاك. والقرآن الكريم مليء بالآيات التي تحارب وتنفر من تضخم المال والغنى الفاحش والترف باعتبار انها تزلزل من قوام البنية الاجتماعية اذا استشرت فيه. واذا كان القرآن الكريم يحض في آيات كثيرة على الانفاق الفردي والصدقة الاختيارية والتكافل بين الناس فإن اهمية ذلك تبدو في الفترات التي تغيب فيها السلطة وتنظيم الانفاق والتكافل يمكن ان يكون من مسؤولية الدولة او المؤسسات الاجتماعية بجانب المسؤولية الاختيارية للافراد. والآيات التي تشير الى ذلك على سبيل المثال لا الحصر ﴿كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده﴾. ﴿يسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ والعفو ما زاد عن الحاجة، ﴿ولا تؤتوا السفهاء اموالكم - كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم﴾.

وتتبلور قواعد المصلحة في اصوليات التراث الاسلامي عندما تقول القاعدة الاصولية «اينما توجد المصلحة فثم وجه الله». فالحدّ من الغنى لمصلحة المحرومين مباح تماماً، وضرب الاستغلال والاحتكار في عقره فرض عين لا فرض كناية، وتأميم الثروات العامة لم يحرمه احد.

٣ - ثمة نقد شائع بالنسبة لفكر الاخوان المسلمين عبر عنه الباحث بأن هذا الفكر لم يقدم مشروعاً لمحاربة التحديات الاربعة: الاستغلال، التخلف، الاستبداد، التبعية. فبالنسبة لهذه الحركات الفكرية التي تتصف بالشمولية لا يشترط دفع برنامج تفصيلي يتعرض للتغير باختلاف الظروف المتجددة فيكفي ان تبدأ بمهديات او مشروع عام لمبادىء عمل. وهذا حرص عليه فكر الاخوان المسلمين في طور تكوين الجماعة. فيمكن ان تجد في رسالة «نحو النور» في كتيب الرسائل الثلاث للشهيد حسن البنا - الرسالة التي وجهها مفصلة الى رؤساء الدول العربية والاسلامية، يوضح فيها معالم تغيير الامة وتوجهها نحو الاخذ بتعاليم الاسلام، مشيراً الى

الموقف من المدنية الغربية وتدعيم الجندية او الجيش وعلاقة الاسلام بالعلم وامكانية تحقيق برامج صحية وتهذيب الاخلاق والحلول الاقتصادية واصلاح القرية وطرق محو الامية، كما يوضح الموقف من الاقليات وميدان حقوق الاجانب والعلاقات السياسية الدولية، ثم يحدد حسن البنا في رسالته خطوات الاصلاح العملي من النواحي السياسية والقضائية والادارية والاجتماعية، واخيراً الناحية الاقتصادية وذلك في نحو اربعين بنداً من بنود البرنامج العملي، الا ان القارىء اليوم قد لا يجد المصطلحات الاجتماعية والاقتصادية التي تم نحتها بعد منتصف القرن العشرين.

ويلخص د. جمال عطية رئيس تحرير مجلة «المسلم المعاصر»، العدد الحادي عشر ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م الانجازات الايجابية للعمل الاسلامي في الماضي في مجالات ثلاثة - الفهم - الممارسة العملية - التحرك السياسي، ويكفي ان نسوق امثلة من المجالين الاولين. فقد صاغ حسن البنا في رسالة التعاليم اصول فهمه للاسلام في عشرين نقطة يبدأها بمرجعية كل مسلم للقرآن والسنّة في تعريف احكام الاسلام، وفي بنود اخرى يوضح الفهم الصحيح للاسلام وميزته عن الانحرافات الصوفية والدروشة والخرافات والبدع والمنكرات. كما يؤكد البند التاسع عشر ان الاسلام يحرر العقل ويحث على النظر في الكون، وان كلا من النظر العقلي والنظر الشرعي قد تناول ما لا يدخل في دائرة الآخر ولكنهما لن يختلفا في القطع، وهذه قمة المصالحة بين العلم والدين ويختتم العشرين بنداً، بألّا تكفِّر مسلماً اقر الشهادتين وعمل بمقتضاهما.

ولم تتوان جماعة الاخوان المسلمين عن البدء في تطبيق برنامجها بل كان يميزها الممارسة العملية في برامج التربية الثقافية والروحية والرياضية هادفين ان يكون المسلم صورة متحركة من الاسلام، هذا اضافة الى الالتحام بالجماهير وتقديم الخدمات الصحية والتعليمية وتحفيظ القرآن ومحو الامية، كما ان هذه الحركة تخطت الحدود القومية وآلت على نفسها بتوعية المسلمين بمبدأ الشورى وحقوق الانسان في ظل دولة الاسلام، كما اكدت، ان للمال وظيفة اجتماعية لأن الانسان مستخلف من الله على المال، ولا يفوتنا ان اهم المعالم المشرقة، في برنامج هذه الجماعة العملي احياء مفهوم الجهاد عندما واجهت كتائبهم مستعمرات الصهاينة في فلسطين، والتحمت مع الجيش البريطاني في معارك سافرة على ضفاف القنال.

واقول، من وجهة نظري، ان هذا الجهد الاسلامي لا يمكن فصله عن المد الاسلامي الذي يحدث الآن في الوطن العربي، رغم الضربات التي وجهت اليه مراراً وتكراراً، وهذا دليل على ان حرية وحركة الفكر لا يحول بينها وبين الناس اية حواجز او تعتيم او إظلام، ان الممارسات الصحية العملية لنموذج الفكر الاسلامي تسير بخطى وئيدة في المجالات المصرفية والاقتصادية والمشروعات الصحية والانتاجية والثقافية، وقد تفيد هذه التجارب بلا شك في تجسيد الافكار الاسلامية للعمل الاجتماعي والاقتصادي.

٤ - واختتم ملاحظاتي اني وقفت متحفظاً ازاء بعض العبارات التي وردت بشكل قطعي يتسم بالعمومية، مثل: وهكذا - رفض الاخوان وتجاهل الفكر الاخواني بالتاريخ الانساني، والمنظور

الفردي لهذا الفكر لا المنظور الاجتماعي، ومفهوم الشورى بأنها مبادأة من الحاكم بينما النص وامرهم شورى بينهم، وكذلك عبارة الفردوس المفقود وعدم امكانية تحقيقه لو تمكن الاخوان من السلطة. وواقع الامر بالنسبة لهذه العبارة الاخيرة انها ليست مطلباً غائياً، فالرفاه ليس مطلباً، ويمكن، من وجهة نظري، الاشارة الى آية من القرآن الكريم تعبر عن جوهر الايديولوجيا الاسلامية بالنسبة للمسألة الاجتماعية ﴿من عمل صالحاً من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينّه حياة طيبة، ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون﴾ (سورة النحل: الآية ٩٧). فهناك ركائز الايمان والعمل الصالح والحياة الطبيعية، وهكذا تؤدي العقيدة والفكر الصائب واتقان العمل الى تحقيق قدر من الحياة الطيبة، التي فسرها الاولون بالرزق الحلال الطيب او السعادة او القناعة، وفسرها ابن كثير بأن الحياة الطيبة تشمل ذلك كله. وبتعبير مستحدث بأنها حياة التنمية والتقدم المتوازن.

المناقشات

١ ـ محمد عزيز الحبابي

إننا نواجه سؤالاً مهما: ما علاقتنا بالتراث؟

سؤال وجيه، اذ غالباً ما نجعل التراث مرادفاً لماضٍ انتهى. فالعلاقة به، اذن «اثرية»، بعيدة عن حياتنا ومحيطنا. لذلك يطالبنا البعض بـ «إحياء التراث». فالتراث اذن مريض، او المراد هو إعادة الحياة الى جثة هامدة.

قد تكون علاقتنا بالتراث علاقة ازدراء. وهذا ما يمكن استنتاجه، مثلاً، من عبارة د. سعد الدين ابراهيم: «المجتمع الديني او التقليدي»، فالنعت «تقليدي» معنى قدحي، ويقابله «تجديدي»، والجديد طبعاً، هو ما عليه الغرب. فإذا اعتبرنا الدين غير قابل للتجديد، اي لم تعد له قيمة اجرائية، فماذا سيبقى لنا من التراث؟ كل الماضي العربي ملتصق بالاسلام، وكلما رفضنا الاسلام انفصلنا عن جذورنا الثقافية والتاريخية.

سمعنا عبارة اخرى: «تحديات العصر». ان التحدي يكون من قرين لقرينه، أما وانه ليس بيننا والعصر اية قرابة او اتصال، فليس هناك الا اتباعية كبشية للغرب الذي هو صاحب العصر وصاحب المعاصرة.

ـ والتجديد الذي نطمح اليه هو ان نكون كالغرب. مثلاً ان تكون لنا حرية كما للغرب، وديمقراطية، كما للغرب.

٢ ـ عادل حسين

سأركز الملاحظات على القسم الاخير من دراسة د. سعد الدين ابراهيم، فالتوضيح الاول، والملاحظة بالتالي هو انه ليس مطروحاً، كما تصور الباحث، التأليف بين التيارات المختلفة في الوطن العربي بحيث تتحول الى تيار واحد، فهذا مستحيل في ظني، والتعددية

الفكرية مطلوبة. واذا تحدثنا عن امكانية هذه الممارسة للتعددية وعن اشكالها ينبغي في تقديري ان نفرق بين حالتين: حالة وضعنا الراهن، وحالة تجاوز وضعنا الراهن شروعاً الى تنمية مستقلة وخروجاً من التبعية. هاتان الحالتان لهما معياران مختلفان. ففي حالة وضعنا الراهن تكون اية تعددية فكرية وسياسية مسألة مطلوبة وايجابية. أما في حالة التطور المستقل فإن التعايش بين عدد من الاتجاهات الفكرية والسياسية يتطلب شروطاً معينة، تضمن ان تكون نتيجة هذا التعايش ايجابية، وتضمن إمكانية استمرار التعددية الحزبية وغير الحزبية. فالتعايش ليس مجرد كلمة شرف تقولها الاطراف لبعضها البعض، ولكنه منهج للممارسة السياسية يتطلب قواعد محددة للعبة السياسة ويتطلب اطاراً عاماً تندمج في داخله هذه اللعبة بحيث تصبح الاطراف المختلفة مجرد تقسيمات او انساق فرعية في اطار التصور العام المشترك.

وباختصار شديد، ارى ان الاطار العام الذي يمكن ان يضبط الحركة الاجتماعية والسياسية والفكرية على نحو يسمح بقدر من التعددية، يشمل بالضرورة قدرة على الاتفاق على موقف موحد في موضوع التراث. قضية التراث باختصار هي تاريخ الامة وهويتها. أياً كانت المداخل والتفسيرات لهذا التراث فلا بد من ان يكون الانتماء المشترك له. فإذا استطعنا التوصل الى صيغة تقوم في ركيزتها الاولى على هذه النظرة، اعتقد اننا يمكن في هذه الحالة ان نضبط لعبه التعددية.

القضية الاخرى التي لا تقل اهمية لضبط الصراع السياسي على نحو يسمح بإمكان التعايش بين تيارات مختلفة، هو ان يكون ممكناً التوصل الى صيغة موحدة ومفهوم موحد لقضية الامن القومي. هذا يتطلب اتفاقاً حول هامش واسع من القضايا، يشمل القضايا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعلاقات الدولية مقاسة بمفهوم الامن القومي ومقاسة بمفهوم الاستقلال قبل القوى الخارجية، والخروج من التبعية. لو امكن التوصل الى تراضٍ عام حول هذه الامور في اتجاهها الكلي، يمكن هذه الحالة ان تكون صيغ التعايش ممكنة وتصبح الاتجاهات المختلفة تقسيمات فرعية في اطار هذا الاتفاق العام.

لم أذكر هذين المثالين (التراث والامن القومي) على سبيل الحصر، وإنما لمجرد توضيح المقصود من وضع قواعد للعبة التعددية.

إلا ان هذا الحديث عن امكان التعددية، وعن ضرورة اتفاق الاطراف المختلفة على اطار عام لحركتهم، لا ينفي اهمية السعي الى التأليف على مستوى النظر والممارسة. والتأليف لا نقصد به كما قلت ان جميع التيارات ستنتهي بينها الخلافات فتصبح تياراً واحداً. ولكن اعتقد انه يمكن ان يكون هناك تيار رئيسي يحتضن كل ما هو ايجابي في التيارات المختلفة. اذا استطعنا ان نطور ونبلور ما هو موجود في الشارع فعلاً وهو من مكونات الاسلام والدين مع العدل الاجتماعي، مع الاستقلال والتنمية المستقلة. اذا استطعنا ان نؤلف من هذه المكونات تصوراً او نموذجاً نظرياً، سنكون معبرين عن الاتجاه الرئيسي، وسيعود التيار القومي استمراراً لمشروعات النهضة السابقة بشكل اكثر اصالة وبشكل يتجاوز النواقص النظرية والسياسية السابقة.

الملاحظة الاخيرة، تتعلق بالمقترح الذي يتصوره د. سعد الدين ابراهيم حول انه إذا جازت المحاولة لقياس درجة الاختلاف والاتفاق بين الاتجاهات المختلفة، فإن الاتجاه القومي هو في رأيه اقرب ما يكون الى الاتجاه الليبرالي. هنا اختلف معه ومرة اخرى اثير السؤال: هل نحن نتكلم في اطار الوضع الراهن او في اطار تجاوزه او التطلع الى تجاوزه؟ إن التيار القومي كما مثلته الناصرية كانت في عهدها السابق محاولة لتجاوز الوضع القائم والخروج من اطار التبعية وباتجاه الاستقلال، وإذا كان التيار القومي ما زال في هذا المنحى، فإنني لا اعتقد في هذه الحالة ان التيار الليبرالي هو اقرب الاتجاهات اليه. وإذا استفدنا بالتجربة التاريخية، سنلحظ ان تجربة الضباط الاحرار كانت مكونة من بعض العناصر او القوى من اصول قومية، وبعض العناصر من اصول ماركسية وبعض العناصر من اصول اسلامية. ألا يوحي هذا بصيغة التحالفات المطلوبة والممكنة؟ ونضيف في هذه المناسبة ان الممارسة الناصرية حققت نوعاً ما من التفاعل بين هذه التيارات، وإن لم ينعكس ذلك على نحوٍ مرضٍ فيما صدر من فكر نظري، ألا يدعم هذا بما سبق ان ذكرناه عن ضرورة الفكر التأليفي وعن مصادر هذا الفكر؟

٣ ـ حسين احمد امين

ربما كان اعجابي الفائق بهذه الدراسة راجعاً الى اتفاقي مع الباحث في كل ما قاله تقريباً، وقديماً قالوا: اعجابنا بالآخرين اعتراف مهذب بشبههم بأنفسنا! ولا اكاد اختلف معه الا حين اجده في خاتمة بحثه يتكرم مخطئاً فيدرج اسمي في عداد التوفيقيين.

انني لأتفق بشدة مع الباحث اذ ينكر فائدة المحاولات التوفيقية بين التيارات الفكرية، وان كنا نراه يدعو في الوقت نفسه الى التعايش السلمي بينها. ولا اعتقد ان مجتمعات كثيرة غيرنا تعرف مثل هذه المشكلة العقيمة. فالاتجاه الى الاخذ بطرف من هذا التيار وطرف من ذاك، وبفكرة من هنا وفكرة من هناك، وإن كان يوحي بالعجز عن تمثل مختلف الاتجاهات، والخروج منها بناتج جديد متجانس، له ما لتلك الاتجاهات من الاستقلال. . . . الغربي إن قرأ فإنما يقرأ توما الاكويني اليوم، وبرتراند راسل غداً، ثم افلاطون بعد غد، كتبهم جميعاً ضمن سلسلة واحدة، على رف واحد، في مكتبة واحدة، لا يقال عنه انه تراثي ان فضّل اسخيلوس، او انه عصري ان هو آثر دورينمات، ويدخل كل هذا في تكوينه ليجعل منه الانسان الذي هو عليه. لا مشكلة ولا حيرة ولا احساس بضرورة عقد ندوة. اما عندنا فأساس المشكلة في رأيي هو عجز المتفرنجين عن استساغة التراث ووصل ما بينهم وبين الماضي، وعجز السلفيين عن المعاصرة والاستفادة من حضارات الغير. ثم اذا بهذا العجز من اولئك وهؤلاء يتبلور في عداء كلّي لموقف الطرف الآخر، دون ان يحقق ايّ منهما الانسجام المنشود، وهو في رأيي انسجام ممكن متى اتخذنا من تراثنا ومن حضارات الغير موقفين متغايرين:

من تراثنا: بحيث لا يكون الهدف من الاقبال عليه الهروب من حاضر ثقيل الوطأة، او الترويح عن النفس، او التفرج على اطلال العصور الخوالي، وانما هو الاستفادة من حكمة الاقدمين وتجارب الاسلاف في ان نجعل من عالمنا المعاصر عالماً افضل، وان نهيء لأنفسنا

وابنائنا مستقبلاً ازهى، لا نحترم الماضي لمجرد انه ماض، ولا السلف لأنهم سلف، ولا نقصر الحق في التفكير على الاموات.

ومن حضارات الغير: بحيث لا يحكم موقفنا عقدة نقص او فقدان الثقة بالنفس، ولا يكون فيه اثر لاذعان مهين او استكبار مشين، حتى اذ ما اقتبسنا من نظمهم جاء هذا الاقتباس طبيعياً كما كان اقتباس معاصري الجاحظ وابي حيان التوحيدي واخوان الصفا من الحضارات حولهم، دون احساس بخزي او استجداء، بل ربما بدون ان نشعر بأننا في سبيل الاقتباس، وان رفضنا من اساليبهم وقيمهم ما يأباه الطبع فينا، جاء هذا الرفض دون تعصب او استعلاء، بل ربما بدون ان ندرك ونعي انا في سبيل الرفض.

اقول: ماضٍ وتراثي وسلفي، وماضي الحضارات الاخرى وتراثها واسلافها، لا يعنيني منها الا الجانب الذي ثبت لدي انه حي، وان بوسعه ان يثري حياتي وحاضري، ويزيد من قدرتي على مواجهة تحديات مستقبلي، ومن قدرة امتي على مواجهة تحديات مستقبلها.

٤ ـ محمود امين العالم

ارى ان هذا البحث وبحث د. الجابري هما من انضج بحوث الندوة واكثر اجتهاداً. ولكن اختلف في بعض النقاط واسوقها بشكل سريع:

ـ تقتصر الدراسة على تحليل النصوص المكتوبة، وهذا غير كافٍ في اي بحث اجتماعي، بل لا بد من دراسة الممارسات والمواقف العملية. فما اشد التناقض في كثير من الاحيان بين المكتوب والمعلن من ناحية، والممارس من ناحية اخرى.

ـ تعريف العدالة في البحث تعريف ايديولوجي غير علمي، على انه تعريف لها في اطار المفهوم الليبرالي، انه التعريف الذي نفى المساواة في اللامساواة على حد تعبير الاقتصاديين الماركسيين. على ان القضية الجديرة بالنظر ان حركة الاخوان المسلمين والحركة الليبرالية هما اقرب الحركات العربية الى هذا المفهوم من الحركة القومية الاشتراكية والحركة الماركسية.

ـ برنامج العدالة الذي ينسبه د. سعد الدين ابراهيم الى سيد قطب برنامج صحيح، ولكنه ينتسب الى مرحلة فكرية اولى في حياة سيد قطب. على اننا في كتابات سيد قطب الاخيرة مثل «معالم في الطريق» نجد انه يرفض القول بأي برنامج، معتبراً ان نقطة البداية هي اسقاط السلطة البشرية واقامة الحاكمية الالهية، وبعد ذلك تأتي البرامج والمشروعات، ونلاحظ ان الجماعات الدينية لا تقدم اي برامج اجتماعية او اقتصادية على سبيل المثال الحركة المسماة «بالتكفير والهجرة» وحركة الجهاد وبقية الحركات.

ـ اختلف مع الباحث في تسميته الماركسية بالشمولية، اذ ان هذه الصفة تعني النسق المغلق المطلق وهذا يتناقض مع الطبيعة الجدلية الديناميكية للنظرية الماركسية ولمنهجها المادي الجدلي. ان الماركسية هي مرشد لعمل وليست عقيدة نهائية جامدة.

ـ ليس صحيحاً ان موقف الشيوعيين العرب جميعاً كان موقف الرفض لاجراءات تموز/

يوليو ١٩٦١، اذ ان جزءاً كبيراً من الشيوعيين المصريين، فضلاً عن الحزب الشيوعي السوداني، كان يؤيد هذه الاجراءات.

ـ ليس صحيحاً ان الماركسيين يؤجلون تنفيذ برامجهم واهدافهم الى مرحلة الاستيلاء على السلطة، انهم في الحقيقة مع اي خطوة اصلاحية، رغم انهم ضد النزعة الاصلاحية التي تكرس الواقع الراهن. ان تراكم الخطوات الاصلاحية قد يفضي الى تفسير التغييرات الكيفية.

ـ ولكن احب ان اركز حديثي على النقطة الاخيرة والدعوة النبيلة للدكتور سعد الدين ابراهيم وهي الخاصة بالتقارب او التوفيق بين التيارات الاربعة، الاخوانية والليبرالية والقومية الاشتراكية والماركسية. الحق، انه لا مجال لأي توفيق نظري. والتوفيق النظري خطأ وخطر. هو طمس للخلافات التي سرعان ما تنفجر على نحو او آخر. لا توجد جبهات فكرية، والمثال الذي اشار اليه د. جلال امين حول التوفيق النظري بين التراث والماركسية، ليس توفيقاً نظرياً بل هو موقف ماركسي صحيح. ود. جلال امين يظنه على خلاف ذلك ويعتبره توفيقاً لأنه يعتبر ان الماركسية تناقض التراث. وهذا غير صحيح، على انه هناك امكانية اللقاء النضالي العملي، بين هذه التيارات الفكرية. انا لا اكتفي بما يقوله د. سعد الدين ابراهيم من اهمية التعايش السلمي بين هذه التيارات وضرورة احترام الاختلافات والاجتهادات المختلفة المتعددة، سواء في شكلها التنظيمي او الفكري وانما اصل الى ما هو ابعد من ذلك هو اهمية الحوار المشترك، والعمل المشترك والتحالف النضالي المشترك بين هذه التيارات في خندق الدفاع عن الديمقراطية، في خندق النضال ضد التبعية والتخلف الى غير ذلك.

وكانت هناك لقاءات جبهوية بين الماركسيين والاخوان عام ١٩٥٤ مثلاً ـ رغم اختلافنا الآن حول دلالة هذا اللقاء الجبهوي آنذاك ـ بل كان سيد قطب نفسه من العناصر التي تحبذ هذا اللقاء آنذاك وتشارك فيه. وما اكثر اللقاءات التي تمت وتتم بين الماركسيين والناصريين، بل بين الماركسيين وتيارات ايديولوجية اخرى من اجل قضايا ديمقراطية ووطنية محددة.

هناك مثل صعيدي احب ان اكرره دائماً هو «الحنك ما بيكسر حنك» اي الحوار النظري وحده لا يكفي. ليس معنى هذا انني اقلل من اهمية الحوار النظري ولكنه لا يكفي وحده. ان النضال العملي المشترك يسهم في الفهم المشترك إن لم يكن يفضي الى الوحدة الفكرية. ما اشد الحاجة الى وحدة العمل النضالي بين هذه التيارات الفكرية المختلفة في هذه المرحلة المأساوية من حياة امتنا العربية، مستفيدين بكل الجوانب الايجابية والسلبية من خبراتنا الجبهوية السابقة.

٥ ـ طارق البشري

د. سعد الدين ابراهيم من علماء الاجتماع المرموقين، اشتهر بعمله الجاد واقتداره الواضح. والبحث المقدم منه كالعادة مهم ومثير للفكر. وانا اتفق مع بعض مما اورده في الشطر الاخير من البحث. ولكني اتصور ان الروح التي شاعت في هذا الشطر، لم ارها مطبقة في التقويمات التي اجراها بالنسبة للفكر الاسلامي وحركاته السياسية. وان نوع النقد الذي وجه الى

التيار الديني في البحث، يفيد نفي هذا التيار والتصفية الفكرية له، في حين ان الوارد بوضوح في الشطر الاخير من البحث يدعو الى التعايش بينه وبين غيره.

ولعل النقاط التي اثيرها هنا من شأنها ان تخدم اكثر ما ورد بنهايات البحث، لأنها في نظري تفيد تصويباً للرؤية الخاصة بكيفية عمل الفكر الاسلامي من منطلقاته وبآلياته.

ـ يذكر الباحث ان نصف قرن من التاريخ الاسلامي هو ما يعتد به، وان الاثني عشر قرناً والنصف توضع بين قوسين، وينعي على هذه النظرة. وهذه ليست نظرة الاخوان المسلمين وحدهم، ولكنها النظرة الاسلامية عامة. وتفهم هذه النظرة لا يتأتى من المقارنة الحسابية الزمنية بين مدة ومدة اخرى. انما يرد من الفارق النوعي الكبير الخطير بين الفترة الاولى وغيرها من كل الفترات التالية.

الفترة الاولى تحتضن في الزمان المدة التي نزلت فيها رسالة الاسلام، قرآناً وسنّة، وهي مدة حياة النبي صلى الله عليه وسلم، ومدة العمل الاول للصحابة، الذين نقل الينا من اعمالهم واقوالهم ما اخذوه عن الرسول الكريم. اقصد بذلك ان الفترة الاولى هي فترة استخلاص اصول الدين وشريعة الاسلام، وهي الوعاء الزمني الذي يضم اصول الشريعة الاسلامية. واهميتها القصوى لا ترد من كونها مجرد تجربة تاريخية، ولكنها ترد من قيمتها التشريعية الاصولية. وان مقتضى النظرة الايمانية ان ما نستخلصه من اصول من هذه الفترة انما يتعلق بما يعتبر لدى المسلم المؤمن اصولاً ونصوصاً واحكاماً غير تاريخية. اما بعد ذلك فهي تجارب تاريخية يمكننا ان نعمل فيها ما يتناسب من ادوات بحث التاريخ.

ثمة جانب تاريخي في الفترة الاولى، ولكن ما اقصده ان لهذه الفترة وضعاً غير تاريخي من حيث نزول الرسالة وصدور الاحكام بالقرآن والسنة، وما يستخلص من عمل الصحابة واقوالهم من كشف لنصوص سنة الرسول عليه الصلاة والسلام. وهذا الجانب التشريعي الرسالي هو ما يعطيها وضعها الخاص.

ـ مسألة الصراعات الدموية التي يراها الباحث من امراض الحركات الاسلامية السياسية، انا لا ارى هذه الحركات تختص بهذه الامراض دون غيرها من الحركات السياسية الاخرى. والصراعات الدموية وجدناها لدى الحركات القومية والاشتراكية، وحتى لدى بعض الحركات الديمقراطية، وذلك في تجارب شتى، سواء بينها وبين غيرها، او بين بعضها البعض. ان للعنف السياسي اسبابه السياسية والاجتماعية التي تتعلق بنوع الصراعات الجارية واوضاعها في كل مناسبة تاريخية ملموسة. وكثير من الحركات السياسية العلمانية مارست العنف، سواء قبل الوصول الى السلطة او بعدها.

ـ ان ظهور حركة الاخوان بمطالبها العامة، وتركيزها على التربية اكثر من تركيزها على غيرها، ينبغي النظر اليه في اطار انها كانت تدعو الى ادراك ما اسقطه الآخرون، والتنبيه الى ما غفلوا عنه.

واذا امكن لي التبسيط في التعبير، فهناك ما يمكن ان نسميه بالوطن الثقافي او الفكري،

الذي منه، وصدوراً عن معاييره الحكمية، تعبر جميع القوى السياسية والاجتماعية عن مواقفها وتتصدى للاوضاع والتحديات المختلفة. هذا الوعاء العام هو ما ضم من قبل المعتزلة الى الحنابلة الى الصوفية الى اهل الشريعة الى اهل الحقيقة... الخ.

ـ لا يبدو لي صواباً ان فئة ما اختصت نفسها بالمرجعية الدينية، او ظهرت مؤسسة دينية (اقصد لدى الجمهور وهم من السنة). وتعبير «رجال الدين» تعبير غير سليم. والازهر نفسه هو مؤسسة تعليمية وعلمية وليس مؤسسة دينية.

الفارق في تقديري هو الفارق بين «الرأي» وبين «القرار»، المؤسسة الدينية او رجل الدين يصدر قراراً دينياً، يكون ملزماً او مسلماً به يحكم صدوره من جهة ما. وهو ينشىء مركزاً او وضعاً او يعدله. وهذا يختلف تماماً عن «الرأي» اياً كان مدى الاحترام والتوقير لشخصية من يبدي هذا الرأي، او للجهة التي يصدر عنها، فإنه يظل دائماً امراً يمكن مخالفته، ويملك اي واحد ـ متى امتلك ادوات علم ما يعالج من امور ـ ان يخالفه، بصرف النظر عن اية صفة رسمية او مقام مؤسسي يتبوأه.

ـ مسألة الارث التي ركز عليها البحث، انا لا اعلم ان نظام الارث لصيق الصلة من الناحية الاجتماعية بالملكية، او انه يعوق ما يمكن ان يتخذ ضد الملكيات الكبيرة من اجراءات. ان الارث نظام لانتقال المال بالوفاة. وحيثما وجد هذا المال، فهو يوزع بالوفاة بطريقة معينة. وهو لا صلة له بنشوء الثروة ولا باستمرارها ولا بنوع استغلالها.

ان للميراث صلته الاجتماعية بنظام الاسرة الصغيرة والممتدة، لأن نظام انتقال المال بالوفاة في الاسلام، يتصل اجتماعياً بهذه العلاقة.

ـ ان الحديث عن الصراعات التاريخية القديمة، واستغراق البعض فيها، امر يحتاج الى نقاش. فأظن ان وجه بقاء ما بقي من هذه الصراعات يتعلق بالخلاف السني الشيعي في الاساس. وهذا خلاف يتعلق بوجه من وجوه العقيدة؛ وكونه خلافاً عقائدياً، هو ما ابقى الجانب التاريخي منه حياً وحاضراً الى الآن. بحسبان ان فترة نشوء الخلاف تمثل وعاء زمنياً لتركيم الاصول والاحكام التي يجري بها الخلاف العقائدي.

نقطة اخيرة، اود ان انبه اليها واريد التركيز عليها، وقد اشرت الى جانب منها في تعليقي على بحث د. محمد اركون، وهي ان النزعة السلفية يمكن ان تكون اداة ووسيلة للتجديد في الشريعة المستند الى الايمان والعقيدة. والنزعة التاريخية ليست مما يفيد تجديداً في هذا الشأن، انما قد تفيد الخروج والانخلاع، لأنها تضرب في الاساس الاصولي الذي تظهر منه العقيدة والايمان، ان الفكر المستند الى العقيدة والايمان تنعقد به اصول غير تاريخية. والتجديد الاجتهادي بشأنه يبدأ بالعودة الى الاصول والصدور المباشر عنها في التفاعل الحي مع الواقع المعيشي. يمكن ان تستخدم الادوات التاريخية المناسبة في تتبع حركة الاجتهاد والتجديد بحسبانها ادراكاً بشرياً لاحكام الشريعة، ولكن الاصول نفسها تنعقد في نفس المؤمن بها ويستصحبها عبر التاريخ وكأنها ابلغت اليه في كل وقت.

٦ ـ عبدالله عبد الدائم

ـ نود ان نبدي اعجابنا بالتحليل العميق والدقيق الذي اتصف به بحث د. سعد الدين ابراهيم، شأنه في سائر بحوثه ودراساته.

وقد أثار اهتمامنا بوجه خاص تحليله ونقده للتيار الاسلامي ممثلاً بالاخوان المسلمين. غير اننا كنا نتمنى ان يشمل هذا التحليل والنقد الدقيق الشق الآخر من البحث، نعني ما سماه بالرؤية الوضعية العربية، والتي يمثلها خاصة حزب البعث العربي الاشتراكي والثورة الناصرية.

ـ فما دام الموضوع هو موضوع العلاقة بين التراث والمعاصرة، فقد كان من اللازم ان تنصب الدراسة بشكل عميق مفصل على النظرة الخاصة التي نظرت بها التجربة البعثية والتجربة الناصرية الى تلك العلاقة بين المعاصرة والتراث.

ـ في هذا الاطار، لو نظرنا في احدى هاتين التجربتين وتجربة حزب البعث، لوجدنا الشيء الكثير الجدير بالاهتمام الذي ينبغي ان يقال عن موقفها المتفرد والفذ والجديد من هذه العلاقة. وقد أثار دهشتنا ما ذكره الباحث في حديثه عن حزب البعث بأن ما جاء به حول الاشتراكية في الاربعينات لم يتجاوز العموميات، الا ان التجربة الناصرية سارت خطوات في هذا الطريق. وقد يكون التعبير قد اخطأه، فلعله اراد ان يقول ان حزب البعث هو الذي وضّح الاسس النظرية للاشتراكية العربية وانضجها وعمّقها غير انه لم يطبقها قبل عبد الناصر لأنه لم يتسلم الحكم قبل ذلك الحين، بينما طبق عبد الناصر الاشتراكية دون اطار نظري وعن طريق المحاولة والخطأ في البداية الى ان جاء الميثاق القومي فوضّح بعض الاسس الفكرية للاشتراكية.

ـ وأياً كانت الحال، كان من المهم جداً، في ندوة مثل هذه، ومن اجل التأريخ الصادق لتطور الفكر العربي، ان يتريث الباحث عند التجربة البعثية، ولا سيما عند ما يتوافر فيها من ارتباط عضوي عميق بين التراث والاصالة.

ـ لقد كان حزب البعث، منذ الاربعينات والخمسينات، اول من طرح فكرة جديدة كل الجدة آنذاك: وهي ان في وسع الامة العربية ومن واجبها ان تنهض بقواها وامكاناتها الذاتية. وقد كانت فكرة الحياد بين المعسكرين وفكرة الاستقلال القومي مجهولتين تماماً في الوطن العربي حينذاك. كما ان القول بقدرة الامة العربية على النهوض والتقدم بفضل تراثها وامكاناتها قول جديد تماماً. ولّد فكراً تقدمياً اخصب وامرع واخرج البلاد العربية من مأزق الظن بأن الموقف التقدمي لا يكون ـ الا عن طريق الانتماء الى الشيوعية، وان العصرنة لا بد فيها من الارتباط بأحد الفكرين الرأسمالي او الشيوعي.

ـ لقد كان حزب البعث بالتالي اول من قال بوجود طريق عربي نحو الاشتراكية. وكانت تلك الفكرة جديدة تماماً، لا في البلدان العربية وحدها بل في العالم، اذ لم يكن القول بوجود طرق متعددة نحو الاشتراكية قد ظهر في الفكر العلمي حينذاك، وهكذا طرح مسألة التغيير الاشتراكي في اطار الذاتية العربية والشخصية العربية، واستبعد منذ ذلك الحين مجرد نقل

التجارب المجلوبة، وسعى الى توليد تجربة ذاتية اصيلة نابعة من طبيعة الوجود العربي وتراثه وحاجاته.

ـ ربط حزب البعث، منذ ذلك الحين بين العمل **للاشتراكية والنضال من اجل الوحدة العربية**، وبين تقصير اي تجربة اشتراكية قطرية. ومن هنا اعطى الاشتراكية مبدأً قومياً اصيلاً.

ـ نظر حزب البعث، منذ ذلك الحين، الى الاشتراكية على انها ليست مسألة كثرة جامعة، بل هي الطريق الاساسي الذي من شأنه تحرير طاقات الكثرة الكاثرة من الجماهير العربية، تلك الطاقات المغلولة بقيود العبودية الاقتصادية. ومن هنا **رأى في الاشتراكية وسيلة لبناء الحضارة العربية المرجوة، عن طريق تفتيق قوى الابداع الكامنة في الجماهير الغفيرة والمعطلة بسبب الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية السيئة**. ووضع الاشتراكية بذلك في اطار خصوصية الوجود العربي وخصوصية حاجاته، وفي اطار استعادة وتأكيد الهوية العربية الذاتية والابداع العربي التليد الاصيل، عن طريق تحرير الوجود العربي من العوامل التي طمست تلك الهوية وعطلت ذلك الابداع.

ـ جعل حزب البعث منذ ذلك الحين شعاره الاساسي **الانقلابية**، اي تحقيق الانقلاب الاجتماعي الشامل في شتى مظاهر الحياة العربية، وتحقيق الانفصال عن الفساد، لكي تتمكن الامة العربية ان تجد ذاتها وتقوى على بناء حضارتها الجديدة. وههنا نجد مرة اخرى **عمق الالتحام في فكر الحزب بين الاصالة وبين العصرنة**. فعن طريق الانقلاب الاجتماعي الشامل يتحقق في آن واحد العودة الى الاصول واكتشاف الذات المطموسة بالاوضاع السائدة الفاسدة، وبناء مجتمع عصري جديد يقضي على رواسب عهود التخلف ويعيد الصلة بين الامة العربية وبين العالم، ويجعلها قادرة ان تسهم من جديد في بناء التجربة العالمية.

٧ ـ احمد ماضي

تتعلق ملاحظاتي بالمسائل الآتية: لاحظت ان الباحث اعتمد في المقام الاول والاخير، عند معالجته للرؤية الماركسية، على كتاب المفكر العربي الياس مرقص **تاريخ الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي** الصادر عام ١٩٦٤. والجدير بالذكر ان المفكر المذكور يتميز بجهوده العلمية على صعيدي التأليف والترجمة، التي اقدرها تقديراً عالياً، الا انه «ارتد» او «انحرف»، حسب تعبير الشيوعيين، بعد ان كان احد اقطاب الحزب الشيوعي السوري، وبالتالي ارى ان الامانة العلمية تتطلب عدم الاعتماد عليه في دراسة الرؤية الماركسية. فضلاً عن ان مواثيق وبرامج الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي متاحة الى حد ما، كما ان كتابات قادة ومنظري هذه الاحزاب موجودة كذلك. فدراسة الرؤية الماركسية للمسألة الاجتماعية ينبغي ان تعتمد على المصادر الاولى.

يؤكد الباحث ان المسألة الاجتماعية تمثل «صلب الرؤية الماركسية»، بينما يجد انها «جزء من كل في الرؤية الاصولية الاسلامية وفي الرؤية القومية الاشتراكية» و«شبه مهملة تماماً في الرؤية الليبرالية». غير انني وجدت انه لم يول هذه المسألة ما تستحقه من اهتمام. المدقق في الصفحات القليلة

المخصصة للرؤية الماركسية سيتحقق من صدق هذه الملاحظة.

ـ كما يذكِّر الباحث الماركسيين «بأهمية التراث، وخطل تجاهل الدين...». مثل هذا التذكير قد يصدق على الماركسيين العرب في مراحل تاريخية مبكرة، لكنه لا يصدق على المرحلة المعاصرة. وهنا اود ان ابيّن للباحث ان الماركسيين العرب ـ وانا اميز بين ماركسي وشيوعي ـ قد اولوا التراث اهمية كبرى في السنوات الماضية الاخيرة. اسرد الاسماء الآتية، التي اهتم اصحابها بالتراث، على سبيل المثال لا الحصر: محمود امين العالم، مهدي عامل، الهادي العلوي، بوعلي ياسين. واخص بالذكر، اضافة الى من تقدم، د. حسين مروة الذي اشتهر بدراسته المتميزة للاسلام والتراث، وهي **النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية**. ؟واعتقد انها تمثل موسوعة علمية لم يقم بمثلها احد من السلفيين او القوميين. كما اشير الى د. الطيب تيزيني الذي يمثل التراث، بالنسبة اليه، الهاجس الاول في اهتماماته العلمية.

٨ ـ احمد بهاء الدين

سأقول كلمة موجزة عن نقطة واحدة اثيرت، عن امكانية «التعايش» بين التيارات الاربعة كما قسمها د. سعد الدين ابراهيم...

يقول جمال الدين الافغاني «بالضغط والتضييق تلتحم الاجزاء المبعثرة والازمة تلد الهمّة». حدث شيء زائد من هذا النمط اواخر عهد الرئيس السادات وعندما اعلن التضييق على المعارضة كلها، كان السبب انه لأول مرة امكن وضع نواة ما يشبه الجبهة بين الوفديين والشيوعيين والاخوان والناصريين. وفي السجن تصارحوا وتناقشوا واتفقوا، على ان الحل هو التمسك بالديمقراطية والحوار.

ولكن لأن اللقاء كان «هشاً» فقد تمزق مع الانتخابات. والحوار والاحتكام للمستقبل هو المستقبل الوحيد للامة العربية حتى في حل مشكلة التراث والمعاصرة، وكل ما يتصل بمستقبلها. لكن التاريخ القريب، لا يبشر بالخير، فالشيوعيون في العراق مثلاً حفروا قبوراً جماعية للقوميين، والقوميون هدموا المدن على الاسلاميين، والاسلاميون في ايران يعدمون كل خصومهم. هذا بالرغم من ان كلاً منهم وصل الى السلطة خلال جبهة، تضم سائر الاطراف التي ذبحها الفائز منهم بعد ذلك. ولهذا فإن ما نتوقعه على الاقل ان يكون لدى المتناقشين هنا من ممثلي هذه التيارات القدرة على ان يستنكروا هذا وينتقدونه ويدينونه بشدة، حتى نصدق انهم اقتنعوا بضرورة الحوار، وان الكلام عن الحرية والديمقراطية والحوار لا يقال حين يكون القائل خارج السلطة فقط.

وليس مطلوباً في هذا المجال، العمل المشترك من اجل المستقبل، ان يتخلى احد عن آرائه. ولكن كما قلت ان يحتكموا للحوار والجدل والمستقبل. وان يكون ايمانهم بما يرددونه هنا من حديث عن الديمقراطية صحيحاً. وان ينتقل هذا الاقتناع من مناقشاتنا الاكاديمية الى «غرف العمليات» في التيارات الحزبية والعسكرية، وبالتالي يتعمق هذا الاسلوب بين الجماهير.

وبغير هذا ستظل الامة العربية اسيرة كل مشاكلها الحاضرة، من دون اي مخرج الى مستقبل احسن.

٩ ـ عبدالله فهد النفيسي

تناول الباحث في ورقته اربعة تيارات سياسية وحدد موقفها من المسألة الاجتماعية. التيارات هي: التيار الاصولي الاسلامي ممثلاً بالاخوان المسلمين، والتيار الليبرالي الديمقراطي، والتيار القومي الاشتراكي، والتيار الماركسي. وما يهمني هنا هو معالجته للتيار الاصولي الاسلامي ممثلاً بجماعة الاخوان المسلمين، واضح لا شك ـ في الورقة ـ ان الباحث قد قرأ كثيراً من مصادر وكتابات الاخوان (الامام البنا ـ الهضيبي ـ سيد قطب رحمهم الله رحمة واسعة، والتلمساني وفتحي يكن وسعيد حوّى وغيرهم) وهو لذلك كان دقيقاً وايجابياً في تشخيصه لموقف الاخوان من قضايا الواقع العربي مثل: توزيع الثروة ومسألة الاقليات غير الاسلامية والعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص والضمان الاجتماعي. لكنه بالرغم من هذا يقع في تناقض واضح حين يقول ان منهج الاخوان هو منهج طوباوي مغرق في المثالية والتجريد وينكر الوقائع الاجتماعية والتاريخية. الغريب في هذه الخلاصة ان الباحث وهو يتناول محاولة التأليف والحوار بين التيارات الاربعة، يقول بأن الاخوان تمكنوا من تحقيق التفاهم العام مع حزب علماني كالوفد، واستشهد بالبيان المشترك بين الاخوان والوفد الذي من ضمن ما اقرّ به ضرورة الاجراءات الاشتراكية لحماية مصالح الجماهير الاوسع. سؤالي للباحث: أليس في موقف الاخوان هذا تفهم عميق للواقع السياسي والاجتماعي الذي يحيط بهم، فكيف اذن نتهم منهج الاخوان بالطوباوية والتجريد؟

١٠ ـ اسعد عبد الرحمن

ـ تمنيت لو حدد الباحث القوى الاجتماعية «الموجودة فعلاً» والتي جاءت التيارات السياسية الاربعة المشار اليها تعبيراً عنها. ومثل هذا التحديد كفيل بابعادنا عن التعميم من جهة، وكفيل بتحقيق امكانية التحديد العلمي والحقيقي لقوة كل من هذه التيارات من جهة ثانية.

ـ التقارب الذي حصل في مصر بين بعض القوى السياسية الممثلة لهذه التيارات هو، فعلاً، نتيجة لضغط الجماهير كما ذكر الباحث. لكن هذا واحد من العوامل وليس عاملاً وحيداً. ذلك ان هنالك عاملاً مهماً آخر صنع ذلك التقارب وهو: كون هذه التيارات قد نزفت كثيراً في صراعاتها شبه العبثية بينها وبين بعضها البعض من جانب، وكون السلطة السياسية والعسكرية الرسمية العربية شنت وتشن حربها هذه ضد التيارات جميعاً بكل ما رافق ذلك من قمع وعسف شديدين ضدها مما دفع تلك التيارات للتقارب من جانب ثانٍ.

وفيما عدا ذلك، وبخصوص دراسة د. سعد الدين ابراهيم تحديداً، اسجّل ـ كي لا اطيل ـ اتفاقي الكامل والشامل مع جميع ملاحظات د. جلال امين.

١١ ـ عزيز العظمة

الحق يقال: انني ما كنت اتوقع في هذا البحث من اوجه القصور ما وجدت. ما كنت اتوقع، اولاً، ان يكون مفهوم «العدالة الاجتماعية» بأثقاله الايديولوجية، محور تنظيم وتحليل «المسألة الاجتماعية»: كنت اتوقع من عالِم اجتماع على دراية خاصة بعنوان هذه الندوة والقصد منها، ان ينطلق من النواحي الاجتماعية للتخلف ولعملية التنمية، وان يصل في النهاية فقط الى قسمات المفهوم الاخلاقي الذي اتخذه محوراً لتصنيف شؤون المجتمع. لا اعتقد ان الاحالة الى الفلسفة الاخلاقية لجون رولز John Rawls كافية لتبرر هذه النقطة للابتداء ببحث سوسيولوجي. ولا اعتقد ان للباحث الحق في اخبارنا ان مفاهيم «التنمية» و«التقدم» لن يتم التطرق اليها.

ما كنت اتوقع، ثانيا، ان ينسحب هذا القلب لشؤون المجتمع على النواحي التفصيلية من البحث. لا ادري ما اذا كانت المماثلة بين المفهوم الناصري للعدالة الاجتماعية والمفهوم الاخواني، مجيّرة هنا لصالح عبد الناصر ام لصالح سيد قطب. ولكن الاكيد هو التالي: ان التحليل الانتقائي لما اختاره الباحث من افكار، والبحث المجرد عن مواطن الاختلاف والائتلاف بينها، يبدو وكأنه محاولة متعمدة للابتعاد عن الابعاد الرئيسية للمسألة المطروحة، وهي الابعاد السياسية والاجتماعية الفعلية. لذا فنحن نرى الباحث يفضل تحليل المشاريع المعلنة على دراسة السياسات الفعلية وله منها نماذج واضحة: الناصرية في مصر، البعث في سوريا والعراق، والماركسية في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية. كما كان بوسع صاحب البحث ان يتقدم لنا، في غياب نظام اسلامي في اي من الاقطار العربية المركزية، بصياغة جدية لما سبق وان نشره بالانكليزية حول التركيب الاجتماعي، واستطراد الفحوى الاجتماعية والسياسية لاصحاب العقيدة السياسية الاسلامية. قد تتطابق البرامج وقد تتنافر على الورق، ولكن حقيقة الاشياء لا تكمن الا في الممارسة، التي لا يمكن فهمها الا استناداً الى اسسها في المجتمع. صحيح ما يقوله الباحث من ان تفاعل وتقابل الافكار من لب الديمقراطية. ولكن الديمقراطية اكثر بكثير من كونها منتدى للمناقشة، فهي احد اشكال الصراع الاجتماعي والسياسي. فقط بتقديم الامور في اطارها الاجتماعي ـ السياسي يفلح البحث في هذا الموضوع في عدم ترك الانطباع عند القارىء او المستمع ان القصد منه الدراسة وليس ارضاء الجميع.

لدي اخيراً تصويبان: **الاول،** يقول صاحب البحث ان الحزب الشيوعي السوري اهم حزب شيوعي في المشرق، وحري به الاشارة الى الحزب الشيوعي في العراق. الثاني، يدعي الباحث ان جمال الدين الافغاني ينتمي الى «الليبرالية العربية»: هناك الكثير من الامور الغامضة بخصوص هذه الشخصية، والافغاني كان في الواقع فارسياً وقد يكون من الجائز القول انه كان ذا ميول ليبرالية في فترة صلاته باعضاء جمعية الاتحاد والترقي. ولكن الاولى بالقول أنه كان، في ممارساته السياسية، مهيّجاً للسلاطين.

١٢ ـ عفيف البوني

من الضروري التنويه بهذا الجهد العظيم الذي بذله الباحث المتسم بالعمق والشمولية

والنـظرة الـواقعية والتتبـع الـدقيق لمواقف التيارات الفكرية السياسية الاهم في الوطن العربي المعـاصر تجاه قضية معينة. مع اتفاقي مع اغلب ما في البحث ومع الدعوة التي انتهى اليها الباحث بخصوص التوفيق والتعايش بين هذه التيارات في اطار القبول بالتعددية التي اصبحت ضرورة.

ومع اتفاقي مع الباحث حول ما سبق، اريد ان اطرح الملاحظات التالية:

- ان امكانية التعايش المطلوبة والضرورية عربياً في هذه المرحلة خاصة، هي مرفوضة او محاربة دولياً بفعل التأثيرات والامتدادات والاختراقات الدولية في وطننا العربي.

- تمنيت ان يعرّف الباحث مفهوم «التخلف» الذي اورده في الدراسة حتى لا يظل غامضاً.

- ان اي تعايش او اية توفيقية بين التيارات المختلفة لا يمكن ان تحدث في ظل غياب او عدم تحديد معايير او مقاييس تتصل بما نسميه المصالح والمبادىء العربية العليا. على الاقل في هذه المرحلة التاريخية الحاسمة والخطيرة. كما ان هذا التعايش لا يمكن ان يحصل الا في ضوء الوعي والفعل التاريخي، ولا يكفي ان ننظّر لذلك.

- ان الصـراع والازمـة التي يمر بهـا الوطن العربي وتمر بهـا مختلف التيارات انما هي انعكاس لأزمة النخبة والطبقة السائدة في الوطن العربي لأنها نخبة وطبقة ارتبطت بمصالح لا علاقة لها بالوطن بل هي على حسـابه، ولذا فالازمة وان تعدّدت جوانبها فهي ازمة النمط السياسي المتخلف والمعرقل لكل تغيير تقدمي ببعده القومي والديمقراطي والاشتراكي.

- ان فكرة التعايش وردت في هذه الدراسة دون تفاصيل محددة وهذا ما يقلل من فرص قيامها فعلاً ما دامت واردة نظرياً، ما اريد قوله هو ان التعايش او التوفيقية يمكن ان ترى النور في وطننا العربي بعد ما مر به من تجارب مرة ومن انتكاسات، بشرط ان يتلازم هذا التعايش مع قدر معين ومتحقق ومتفق عليه مما يلي:

- توازن مجتمعي جديد.

- تنمية عربية شاملة ومتكاملة.

- حد ادنى من العقلنة في جهاز الدولة.

- الحرص على موقف الاستقلالية وعدم التبعية للقوى الاجنبية.

- هذا التعايش مشروط ايضاً بتحقيق المشاركة الشعبية والعدالة الاجتماعية.

١٣ - نوري حمودي القيسي

سأوجز كثيراً في مداخلتي بسبب كثرة المناقشين والاثارة التي حاولها الباحث في كثير من المسائل.

- اشار الباحث الى ان تيارات ثلاثة يمكن ان تأتلف وان هناك صعوبة في ائتلاف تيارين

هما: التيار الماركسي والتيار الاسلامي لأن كلاً منهما يقدم رؤية شمولية متكاملة، وان كل واحد منهما لا يرضى بالائتلاف. فهل يعني هذا ان التيارين الليبرالي والقومي الاشتراكي لا يقدما رؤية شمولية حتى يمكن التآلف بينهما وبين اي تيار من التيارين السابقين؟ والذي أعتقده ان التيار القومي الاشتراكي استطاع ان يقدم على الساحة العربية ـ وفي مرحلة صعبة ومتأزمة وغير واضحة ـ نماذج فريدة في تأكيد الوجود القومي من خلال التأكيد على التراث والابداع والخلق وقدرة الانسان العربي على امتداد التاريخ. وهو يجابه اقوى حملات التحدي ويقاوم اشرس الحركات المتخلفة، ويعلن للعالم بأن هذه الامة قادرة على ان تصد اي تيار شعوبي يحاول استهداف وجودها ومحو شخصيتها وطمس معالم حضارتها.

ان هذه المسألة بحاجة الى اعادة نظر لأن وضع التيار القومي الاشتراكي المتمثل في مبادىء حزب البعث العربي الاشتراكي الذي آمن بالطريق الخاص لهذا التيار بمعزل عن التيارين باعتباره تياراً قابلاً للتآلف لا ينطلق من عدم تقديمه للرؤية الشمولية او اقتصاره في المعالجة على شق وسكوته عن الشق الآخر كما نعته الباحث. ولكن ايمانه بأن وحدة التآلف او الجبهة الوطنية هي الطريق الموحد لانهاء حالة التمزق واسقاط رهانات المراهنين على مصير هذه الامة.

واشار الباحث الى موضوع الربط بين الميثاق الوطني الذي قدمه عبد الناصر ـ والمعروف انه اعتمد على الاطار الذي طرح به حزب البعث العربي الاشتراكي القضايا القومية والاصلاحية والاجتماعية التي عبرت عنها ادبيات الحزب في تلك المرحلة ـ والدستور الايراني. والباحث يعلم ان هناك فروقاً جوهرية تحدد مسار الميثاقين وتتحكم في الصياغة وتضع الاسباب الموجبة التي تأثرت بهما او وجّهت مسارهما. فإن المبادىء الاساسية التي اكتملت في ذهن عبد الناصر واستلزمتها طبيعة المراحل كانت شعوراً قومياً له نظراته الشاملة واحساساً بواقع الامة وهي تعاني من اسباب تحمل على توحيدها في اطار الحد الوسط او الادنى من نقاط الالتقاء. ولكن الدستور الايراني وفي مراحله الاولى يختلف من حيث الوضع والتصور عن ميثاق عبد الناصر. ولعل الممارسات التي قدمها النظام الايراني في اول ايامه تمثل هذا الاختلاف في اقراره احتلال الجزر العربية الثلاث، وتعسفه في معاملة العرب في الاحواز، والممارسات الاخرى التي تتعلق بتعامله اللاانساني مع ابناء الشعوب الايرانية الذين يتوزعون في اطراف العالم لاجئين وغرباء. ان هذه المسألة تفرض على المثقفين العرب ان يتدبروا الامر بما يحفظ الموازنة في استخدام الامثلة واختيار النماذج.

١٤ ـ حامد ربيع

المنهاجية التي استخدمت حتى الآن في مواجهة المشاكل التي يطرحها موضوع الاصالة والتحديث ليست تعبيراً عن الفهم الحقيقي لمشاكل تحليل التراث من المنطلق الذي حددته هذه الندوة اي كوسيلة لتطعيم الواقع بخبرة الماضي. ان مثل هذا التحليل يجب ان ينطلق من الفهم الواعي لقواعد ثلاث وهي في الواقع تكون مراحل ثلاث:

الاولى: صياغة المشكلة والتي تعني التحديد الواضح للمشكلة وبناء هذه المشكلة.

الثانية: البحث في منحنيات التاريخ القومي عن حلول تلك المشكلة فإن لم تكن موجودة تلك المشكلة في الماضي فلا موضع للحديث عن التراث؛ وإن وجدت فإن هناك موضعاً للتساؤل عن دلالة الخبرة. التحليل هنا تحليل تاريخي نقدي توثيقي.

الثالثة: مشكلة التوفيق بين ما يقدمه التراث وما يفرضه الواقع المعاصر. او بعبارة اخرى مشكلة اعادة بناء التراث ليصير صالحاً للتطبيق في حل المشكلة المعاصرة.

وهكذا نفهم النتيجة التي اريد ان اصل اليها. بحث د. سعد الدين ابراهيم لم يتطرق للمشكلة الاجتماعية بل تهرب منها. انطلق اولاً في متاهات الفكر المجرد السياسي ولم يحاول ان يواجه المشكلة الاجتماعية كأحد مناحي التحليل المرتبطة بالعودة للتراث. ولنتذكر على سبيل المثال: مشكلة تعدد الزوجات، مشكلة الطلاق، مشكلة التبني، مشكلة الحجاب. هذه هي المشاكل الاجتماعية والتي يفرضها الواقع المعاصر بخصوص الاصالة او العودة الى التراث وكم كنا نتمنى ان يختار احدى هذه المشاكل ويغوص في اعماقها بتلك المنهاجية التي سبق وحددناها. ولنذكر على سبيل المثال مشكلة تعدد الزوجات. هذه مشكلة اجتماعية وهي قد بدأت تأخذ طرحاً مختلفاً في المجتمعات المتقدمة ويوجد حالياً من يدافع عنها. ألا يجوز ان يكون هذا منطلقاً لتحليل المشكلة والغوص في ابعادها المختلفة من منطلق التأصيل الوظيفي لمفهوم التراث؟

١٥ ـ علي عثمان

ارى نفسي متفقاً مع الأخوين جلال وحسين امين، متفقاً مع د. جلال بأن التفاعل بين التيارات الاربعة سيحمل معه من جملة ما يحمل تلاقياً في كثير من الافكار والاهداف، ومتفقاً مع د. حسين بأن كثيراً من الفكر الانساني، القديم منه والحديث، يظل مصدر علم ومعرفة. بل واضيف على ذلك ان فهم المسلمين للاسلام وتبصرهم به يتطلب قراءة قدماء المسلمين. وان مسلم اليوم لا يستطيع ان يستغني عن رجال كثيرين مثل المحاسبي والراغب الاصفهاني والغزالي وابن تيمية وابن حزم والشاطبي وغيرهم.

وقد يكون من المفيد ان نميز بين التيارات الفكرية والحركات الفكرية/ السياسية في تناولنا لتحليل واقع فكرنا المعاصر. فما سمي في بحث د. سعد الدين ابراهيم بالتيارات كان في الحقيقة حركات سياسية نشأت وتطورت تحت ضغوط كبيرة من الاستعمار والصهيونية والاستبداد. اضطرت كلها الى الدعوة. وبالتالي الى التبسيط واضطرت الى التنظيم، وبالتالي الى بلورة فلسفة مغلقة لتكون مشتركة. كل هذا من اجل شد الجماهير، وفي النهاية الوصول الى السلطة.

واذا ادعت اي من هذه الحركات بأنه توصل الى الموقف النهائي الذي يمثل موقفه الفكري فهذا ادعاء خطير يحول دون تطوير فكرها. فإذا دعونا الى التعايش بين هذه الحركات، فذلك لأن انفتاح كل منها لفكر الغير ضروري لها لتثقيف افكارها وتطويرها. وهذا بدوره يتطلب من

كل حركة من هذه الحركات الاعتراف بأن الجماعات الاخرى رجالاً ونساء صادقون مع انفسهم فيما يرونه من افكار او انظمة. وعند ذلك يستبدل التزمت والارهاب الفكري باحترام لآراء الغير والسماح لهم دون اتهامهم بالاتهامات التي تخرجهم عن عمليات التفاعل.

١٦ ـ الحبيب الجنحاني

سأكتفي بذكر الملاحظتين التاليتين:

الملاحظة الاولى تتصل بالسند الاصولي التاريخي لفكر الاخوان المسلمين، او ما سماه الباحث بالأصولية للفكر الاخواني.

ان هذه النقطة تتصل بالتراث، او حتى بما سماه احد المعقبين بالجانب النضالي للتراث، انني اعتقد ان السند موحد بالنسبة لمصدري الرسالة: القرآن والسنة، ولكن الآراء تختلف، والاجتهادات تتباين فيما يتعلق بتراث المذاهب والتيارات التي يفرض بها التراث العربي الاسلامي: وهذه الاصولية ليست ـ اذن ـ دائماً موحدة ومحل اتفاق بين مفكري الاخوان المعاصرين.

الملاحظة الثانية تنحصر في الاشارة الى محاولات جدية تمت في الخمسينات، وفي مطلع الستينات لبلورة الرؤية المذهبية الاجتماعية للحركة، وخصوصاً حول قضايا حساسة مثل قضية العدالة الاجتماعية، وقضية تطبيق الشريعة، وتأجيل اقامة الحدود حتى يشيّد المجتمع الكامل، ونذكّر هنا بجهود سيد قطب، ومحمد الغزالي، ومصطفى السباعي، ثم جاءت موجات الاضطهاد فتقلص ظل هذه المحاولات الفكرية الاجتهادية، وطغى العمل السياسي ومعطيات العمل السري.

١٧ ـ سعد الدين ابراهيم يرد

ايها الاخوة.. لا يسعني في الوقت القصير المتاح ان ارد على تعقيبات د. سعاد اسماعيل والاخوة الطاهر لبيب ومحمد الرميحي وجلال امين وصلاح عبد المتعال. وهي تعقيبات مليئة بكل ما يستوجب التأمل والتفكير. ولأصحابها مني كل شكر وتقدير لأن ما سمعته منهم ينم عن تقدير للمجهود الذي بذل في الورقة، والجدية البالغة في تمحيص مقولاتها، وان لم يعن ذلك بالطبع الاتفاق معها في كل الاحيان.

كذلك استثارتني المداخلات المتعددة من الزملاء المشاركين.. وقد تعلمت منهم الكثير.. وان كان بعضها قد امتدح الورقة، وبعضها الآخر قد نقدها، فإن معظم المداخلات ـ على ما يبدو لي ـ لم يتح لأصحابها ان يقرأوا الورقة كلها. ولهؤلاء عذرهم. فالورقة اطول من المعتاد، حيث تجاوزت الستين صفحة في متنها، وتجاوزت الثمانين صفحة في متنها وهوامشها. هذا فضلاً عن ان الورقة لم توزع على المشاركين الا منذ ايام قليلة. ومن قرأها بالتالي ربما قرأها قراءة سريعة. واذا كان الوقت المتاح لا يكفي لاعطاء التعقيبات الخمسة حقها من الرد، فمن باب اولى انه لن يكفي للرد على المداخلات الكثيرة التي دارت حول الورقة.

ومع ذلك سأحاول، لا ان أرد على هذه وتلك، وانما ان اعلق بسرعة وبطريقة تلغرافية على بعض، وليس على كل، ما قيل في هذه الجلسة. ان ما اشار اليه د. عبدالله النفيسي يعكس اولاً عدداً كبيراً من التحفظات التي اوردها د. جلال امين والاستاذ. طارق البشري ود. صلاح عبد المتعال ومتحدثون آخرون، وهو المفارقة بين ما ورد في بداية البحث في تقويمي للاخوان المسلمين وما ورد في نهاية البحث. والفارق في نظري هو تحليل الفكر كفكر مستقل وتحليل الواقع كواقع معايش. الامانة كانت تدفعني من قراءتي لفكر الاخوان وخاصة لكتابات الاستاذ سيد قطب ان اصدر هذا الحكم بالطوباوية، بالقطعية، بالشمولية، بالاكتفاء الذاتي. انه فكر يرفض التعامل والتفاعل مع تجارب التاريخ الاسلامي العربي الواقعي، ويرفض التفاعل مع تجارب التاريخ الانساني. ولكن ربما تجربة السنوات الخمسين الاخيرة - في مصر مثلاً - والمرارة التي مر بها كل تيار هي التي دفعت هذه التيارات المختلفة على ارض الواقع الى تأمل ما حدث لكل منها سواء أكانت في السلطة او في المعارضة. وهو الامر الذي دفع كل هذه التيارات الى الالتقاء على ارض الواقع. هذه هي البادرة المتفائلة التي امسكت بخناقها في الخاتمة واردت التركيز والالحاح عليها عسى ان يلاحق المفكرون - وخلاصة مفكري هذه الامة موجودون معنا في هذه القاعة - خُطى الجماهير التي دفعت هذه التيارات الى ان تبحث عن رقعة مشتركة بينها كلها، رغم كل ما حدث في الماضي، او ربما بسبب ما حدث في الماضي.

اذا كنت قد اعطيت للتيار الاصولي الاسلامي قدراً كبيراً من عرض افكاره، وقدراً كبيراً من نقد افكاره في هذه الورقة، فلأن الجزء الاول من عنوان هذه الندوة هو التراث واعظم تجسيم لهذا التراث في التاريخ العربي المعاصر كان حركة سياسية هي جماعة الاخوان المسلمين. وبالتالي فقد استأثرت بقدر أكبر من العرض لأفكارها ومن نقد لأفكارها. اما التيارات الوضعية الاخرى فقد مررت عليها مروراً مختصراً بغرض التقاط نقاط التقاطع او الالتقاء او التنافر بين هذه التيارات الاربعة. ولأن الورقة طويلة، ولم يكن من الممكن أن اتعرض بالتفصيل نفسه لا لعرض الافكار الماركسية، ولا للافكار القومية الاشتراكية ولا الليبرالية ولا لنقد هذه الافكار بالصورة المستفيضة نفسها التي فعلتها مع حركة الاخوان المسلمين.

اشكر الزميل عادل حسين على البلورة المتقدمة لما جاء في الورقة عن مقولة التعايش بين التيارات الاربعة؛ وتأكيده على ان هذا التعايش ليس مجرد كلمة شرف، وانما هو ممارسة على ارض الواقع او يجب ان يكون كذلك. اما اختلافه على تقديري بأن التيار القومي الاشتراكي والتيار الليبرالي هما الاكثر تهيؤاً - من الناحية النظرية - لا على التعايش فقط وانما ايضاً على التفاعل، فهو اختلاف في الاجتهاد النظري. وربما معه الحق في ان تجربة الضباط الاحرار في مصر تدل على ان التيارين الآخرين - اي الديني والماركسي - يمكنهما ايضاً التفاعل. ولكن ذلك كان في مجال الممارسة التجريبية. وهنا لا اختلف. فالورقة في قسمها الاخير تحاول ان تدلل على ان الجماهير قد دفعت اصحاب كل التيارات ان يقتربوا من بعضهم البعض. وان هذا الاقتراب لا يلغي الاختلاف، ولكنه يؤدي الى ما سميته «بالاجماع القومي الجديد» الذي يمثل البذور الجنينية لمشروع حضاري جديد ومتراكم، ولا يدور في حلقات مفرغة.

اما الزميل حسين احمد امين، فإن اعجابه الفائق بالورقة، واتفاقه شبه الكامل مع محتواها هما امران يشرفاني. وبدون ان احول هذا الحوار الى ما يشبه «نادي الاعجاب المتبادل» فإنني بدوري اتفق مع كل ما ورد في مداخلته. واذا كان يتحفظ على انني ادرجته في عداد «التوفيقيين» فلأنني استخدم هذه الكلمة بمعنى يختلف تماماً عما يمكن وصفه «بالتلفيقيين». التوفيقي هو ما يتمثل او يهضم الفكر من مصادره المختلفة والمتنوعة، ثم يأتي الينا بنتاج جديد حتى اذا تبينا فيه آثار تلك المصادر. المهم ان الناتج الذي يأتي به يكون متناغماً ومتسقاً. اما التلفيقي، فهو الذي يحاول الترقيع او التركيب الميكانيكي غير المتناغم شكلاً وغير المتسق موضوعاً.

استاذنا محمود امين العالم.. اعتز بثنائه على الورقة. وحتى اختلافه مع تعريفي للعدالة الاجتماعية فهو اختلاف مشروع. هو يقول ان هذا التعريف اقرب الى الليبرالية. وكان بودي ان يأتي هو بتعريف آخر اكثر اكتمالاً او اقناعاً. ان تعريفي يشمل العناصر التالية: تكافؤ الفرص، منع الاستغلال، والتكافل الاجتماعي، وتقليص البؤس الانساني الذي قد يفلت من اجراءات تكافؤ الفرص ومنع الاستغلال. اما اهمية عدم الاكتفاء بالنص المكتوب لكل تيار واخذ ممارسته العملية في الحسبان فهذا حق. ولكن لم يكن ممكناً ان افعل ذلك في كل الاحيان. وقد حاولت ذلك في بعض الحالات التي وصل اصحابها الى السلطة. فها هنا تظهر درجة الاتساق بين الكلمة والفعل. وبما ان الماركسيين العرب وكذلك الاخوان المسلمين لم يصلوا الى السلطة في الاقطار العربية فقد كان صعباً سبر اغوار هذا الاتساق بين الفعل والكلمة. اما المواقف السياسية فقد اشرت اليها في نقاشي لمواقف الماركسيين السوريين والمصريين من اجراءات يوليو/ تموز الاشتراكية في الجمهورية العربية المتحدة. واذا اعاد قراءة الورقة فسيجد انني فعلت ما يطلبه، بل وبالشكل الذي أكده في مداخلته ـ اي ان معظم الشيوعيين المصريين قد ايدوا تلك الاجراءات.

اما الاستاذ طارق البشري فإن ما يسوقه من امثلة للتدليل على ان الصراعات بين المسلمين وبين الحركات الاسلامية له مقابل بين كل التيارات الاخرى سواء على الساحة العربية او في مجتمعات اخرى.. هو صحيح تماماً. وهو ما حاولت في ورقتي ان ادلل به على شيء آخر. وهو ان المسلمين بشر، وتفسيراتهم المختلفة لدينهم وقرآنهم وسنة نبيهم هي تفسيرات بشرية تتنافس وتتصارع كما تتنافس وتتصارع تفسيرات الفصائل الاشتراكية، مثلاً. وبالتالي فإن ما ادعو اليه من ضرورة تحليل التاريخ الاجتماعي للمسلمين منذ اواخر عهد الخلفاء الراشدين هو لمعرفة انه كانت هناك دائماً تكوينات اجتماعية ذات مصالح متنافسة او متناقضة وتصارعت مع بعضها البعض تحت واجهات دينية ـ اسلامية. فيما عدا ذلك من تعليقات الاستاذ طارق البشري فليس لنا معه قضية. وهو يجتهد ويقدم لنا اسلاماً مستنيراً وعقلانياً. ولكن هناك اجتهادات اخرى تقدم اسلاماً اقل استنارة واقل عقلانية. وما صدرت ورقتي بتلك الاقتباسات من الداعية الاسلامي الشيخ محمد الغزالي الا لأوضح ان بعض اصحاب التيارات الاسلامية المستنيرة ـ شأنهم شأن الاستاذ طارق البشري ـ يضجون من التيارات الاسلامية المغرقة في جمودها او تعصبها او ضيق افقها.

اشكر استاذنا د. عبد الله عبد الدائم على ثنائه الذي اعتز به. . واشكره اكثر على التوضيحات والاضافات التي قدمها حول تجربة حزب البعث كأحد جناحي التيار القومي الاشتراكي. وكما قلت في تعليق سابق، ما كان باستطاعتي ان أتعمق في تفاصيل كل تيار في مثل هذه الورقة. فإذا فعلت ما طلبه الاستاذ محمود امين العالم بالنسبة للاحزاب الشيوعية العربية وما يطلبه د. عبد الدائم بالنسبة لحزب البعث العربي الاشتراكي لتحولت هذه الورقة الى كتاب.

ملاحظات د. احمد ماضي تدور مرة اخرى حول عدم افاضتي في اعطاء التيار الماركسي حقه. ويعتب د. ماضي لاعتمادي على احد المراجع التي كتبها ماركسي او شيوعي عربي «مرتد» او «منحرف» على حد تعبيره. واذا رجع د. احمد ماضي الى متن الورقة وهوامشها سيجد انني لم اعتمد على الاستاذ الياس مرقص الا في الوثائق التي جمعها في كتابه والتي لا خلاف حول صدقها التاريخي. اما تحليلات الياس مرقص فإنني لم اعتمد عليها للاعتبارات نفسها التي ذكرها د. ماضي، رغم انني لا اشاركه حكمه الجائر على الياس مرقص.

ملاحظات الاستاذ احمد بهاء الدين، كما عودنا دائماً، كانت مختصرة وفي الموضوع. انه يعمق من مفهوم التعايش بين التيارات، ويقترح قواعد لهذا التعايش الذي لا يلغي الاختلاف وانما يقننه.

بالنسبة للزميل العزيز د. عبدالله فهد النفيسي، فقد أشرت في مطلع تعليقي على بعض النقاط التي اثارها. . . اما ما يبدو له وكأنه تناقض في الورقة بين ما ورد في موضع وآخر فله تفسيران.

الاول هو ان هناك عشرات الصفحات تفصل بين الموضعين يبدو فيهما التناقض. وفي حساب الزمن تفصل بين الموقفين حوالى ثلاثين سنة، وكثير من الاحداث التي شهدتها الساحة العربية، وتعلمت منها كل التيارات والحركات الدروس والعبر. وإذا كان الاخوان المسلمون رفضوا في السابق ان يشاركوا في اللعبة السياسية ثم وافقوا الآن على المشاركة فيها، فليس هذا تناقضاً من الكاتب وانما تغير في مواقف الاخوان المسلمين انفسهم. لقد تعلم الاخوان كما تعلم غيرهم. ولا اعتقد ان ذلك تناقضاً ممجوجاً منهم. بل على العكس اعتبره تغيراً صحياً. . واحييه. . وارجو ان يستمر.

ملاحظات الزميل د. اسعد عبد الرحمن، مقبولة جميعاً. . اما سؤاله عن القوى الاجتماعية التي جاءت التيارات الفكرية ـ السياسية الاربعة تمثيلاً لها، فإنني حاولت الاشارة الى ذلك ضمناً. فالتيار الليبرالي العربي فيما بين الحربين كان يمثل التكوينات الاجتماعية الاكثر يسراً ـ الاغنياء المتعلمون من اصحاب المهن الحرة وابناء كبار ملاك الارض وكبار التجار والبرجوازية الصاعدة. اما التياران الاخواني والقومي الاشتراكي ـ فرغم ما بينهما من اختلاف فكري، الا انهما في رأيي المتواضع كانا يمثلان الشرائح الاجتماعية نفسها: الطبقات المتوسطة الاقل يسراً، او ما يسميه الماركسيون بالبرجوازية الصغيرة. التيار الماركسي كان ولا يزال يمثل اشكالية نظرية في تحليله اجتماعياً. فهو يتصدى للدفاع عن مصالح الطبقات الكادحة

والمقهورة. ولكن اصحابه على الساحة العربية قد جاؤوا من جميع الطبقات. بل ان عدداً لا يستهان به من قياداته الاولى تنحدر من الطبقة الارستقراطية بجناحيها الاجنبي والوطني. وربما كانت هذه التركيبة الغريبة لقيادات الاحزاب الشيوعية العربية في طورها الاول ـ ناهيك عن الموقف النظري للماركسية من الدين ـ هي السبب في عدم انتشار هذا التيار بين الفئات الكادحة التي يدافع عنها. لقد أقبلت تلك الفئات الكادحة على التيارين القومي الاشتراكي (وخاصة جناحه الناصري) والاصولي الاسلامي (ممثلاً بالاخوان المسلمين).

د. عزيز العظمة يعتب بقسوة، ويعبر عن خيبة امله لما شاب الورقة من اوجه قصور. لو قرأ د. العظمة المخطط الكامل للندوة، ثم الشروط المرجعية لهذه الورقة لربما كان عتابه اقل قسوة، ولربما تقلصت خيبة امله. فمسألتا التخلف والتنمية مثلاً تتم معالجتهما في اوراق اخرى في هذه الندوة. وليس معقولاً ان تعالج ورقتي كل ما يختلج في صدر د. العظمة من هموم. أشاركه فيها. وقد حاولت معالجتها ليس في هذه الورقة ولكن في دراسات اخرى منشورة باللغتين العربية والانكليزية. وقد اشار هو مشكوراً الى بعضها. ومع ذلك فقد حاولت ما وسعني الجهد والوقت والمعرفة ان اتطرق لبعض ما طلبه. وحتى بالنسبة للتيار الاسلامي الذي لم يتسلم السلطة بعد في اي من الاقطارالعربية، حاولت ان استعين بتجربة الثورة الاسلامية في ايران كمقارنة لما يمكن ان يحدث في الوطن العربي. وفي القسم الاخير من الورقة هناك ما يشبه اليقين بأن «الثورة» ـ اي ثورة في مجتمع متخلف، سواء رفعت شعارات اسلامية او قومية او اشتراكية ـ تواجه المشكلات نفسها، وتقدم عادة الاستجابات نفسها. ومن هنا التقارب الشديد في الالفاظ والمعاني بين دستور الثورة الايرانية وميثاق عبدالناصر. اما ملاحظة د. العظمة عن اهمية الحزب الشيوعي العراقي فهي مقبولة شكلاً وموضوعاً.

ـ تعليق د. عفيف البوني يحتوي على نقاط عديدة اتفق معها جميعاً. ولكنه يسأل عن معنى «التخلف» الذي ورد في الورقة دون تعريف، وحتى لا آخذ وقت هذه الندوة فإنني احيله الى ورقةاخرى لي نشرت منذ سنوات[1]،وفي كتاب قمت بتحريره[2]. اما فكرة التعايش التي ادعو اليها بين التيارات الفكرية ـ السياسية، فأساسها الاقرار أولاً بالتعددية الاجتماعية (الطبقات والفئات المختلفة ذات المصالح المختلفة)؛ والاقرار ثانياً بأن هذه التعددية الاجتماعية لا بد من ان تفرز تعددية فكرية ـ ايديولوجية، لا بد من الاعتراف بشرعيتها؛ والاقرار ثالثاً بحق هاتين التعدديتين بأن يعبرا عن نفسهما سياسياً في شكل احزاب وحركات سياسية تسعى للمشاركة في السلطة. في عبارة واحدة الاقرار بمشروعية التواكب بين التعددية الاجتماعية والفكرية والسياسية. ان تجاهل هذه الحقيقة والتلكؤ في الاعتراف بها وتحويلها الى ممارسة هو المسؤول

---

(١) سعد الدين ابراهيم، «نحو نظرة سوسيولوجية للتنمية في العالم الثالث،» **دراسات عربية**، السنة ١٣، العددان ٨ و٩ (حزيران ـ تموز/ يونيو ـ يوليو ١٩٧٧).

(٢) سعد الدين ابراهيم، محرر، **مصر في ربع قرن، ١٩٥٢ ـ ١٩٧٧: دراسات في التنمية والتغير الاجتماعي** (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٠).

عن استمرار التخلف وبحار الدماء المهدرة بين فئات المعارضة والسلطة في كل بلد عربي. واهم من ذلك ان هذا التلكؤ هو الذي يعوق من استجابتنا كأمة عربية للمخاطر الهائلة التي نواجهها في النصف الثاني من القرن العشرين.

مداخلة د. نوري القيسي تثير عدة مسائل خلافية لا يمكن حسمها الآن، لأن ما يقوله عنها، او ما أدعيه انا حولها، هو اجتهادات قد تصيب او تخطىء. حينما تحدثت عن امكانية التأليف بين التيار القومي الاشتراكي والتيار الليبرالي نظرياً، فإن تبرير هذا الاجتهاد يكمن في ان هذين التيارين ليسا شموليين قطعيين؛ ولا يدعي اي منهما العصمة عن الخطأ، ولا يدعي اي منهما انه قد اكتمل تماماً. فالميثاق الوطني الذي قدمه عبد الناصر مثلاً، كان من المفروض ان يراجع بعد عشر سنوات، كما قال عبد الناصر نفسه. اما موضوع الثورة الايرانية بين الفكر والممارسة فهو موضوع اكثر تعقيداً، ولا يمكن الخوض فيه هنا. يكفي ان نقول ان هناك ابعاداً مختلفة في تحليل ما يحدث في ايران: هناك بُعد الثورة، وهناك بُعد الاسلام، وهناك بُعد «الايرانية» او «الفارسية». ومن المؤكد انه في الممارسة (وربما ايضاً في الفكر) تختلط هذه الابعاد. وما يعترض عليه د. نوري القيسي يتصل اكثر بالبعد الايراني ـ الفارسي في ممارسات النظام الايراني الحالي. الورقة تطرقت فقط لبعديها الثوري والاسلامي على مستوى الفكر.

ملاحظات د. حامد ربيع في معظمها عامة وتتعلق بالندوة ككل. اما القليل الذي يتعلق بورقتي فينطلق من مفهومه هو لما يشكل «المسألة الاجتماعية»، وهو مفهوم ضيق للغاية. فإذا كان د. العظمة يريدنا التوسع في مفهوم المسألة الاجتماعية، فإن د. ربيع يريدنا التضييق، بحيث تنحصر المسألة في مشكلة تعدد الزوجات والطلاق والحجاب. وربما يوجد من يشكك في ان هذه الظواهر هي مشكلة اساساً. فتحديد هذه الظواهر كمشكلات ينطوي على حكم قيمي ليبرالي او علماني.

د. علي عثمان يميز في مداخلته بين التيارات الفكرية والحركات الفكرية ـ السياسية. ويبرر لهذه الاخيرة منهاجية ونطاق الاهتمام برغبتها في شد الجماهير الى صفوفها. وهذا صحيح. وقد حرصت من الصفحات الاولى للورقة على تأكيد هذا المعنى، وعلى انني سأقتصر في المعالجة على التيارات الفكرية التي تحولت الى حركات سياسية ناضلت من اجل الوصول الى السلطة او المشاركة فيها او معارضتها.

اتفق مع ملاحظات د. الحبيب الجنحاني، الذي اوضح وافصح عما يكون قد جاء متضمناً في ثنايا الورقة بخصوص فكر حركة الاخوان المسلمين.

الفصل الحادي عشر

المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة

د. أحمد كمال ابو المجد (*)

مهما كان هذا البحث ـ بحكم العنوان المختار له ـ موجهاً أساساً لجزء واحد من أجزاء دراسة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي. . فإن من العسير الادلاء بأي رأي، في موضوعية، قبل تحديد الموقف من عدد من القضايا الرئيسية المتصلة بكل من التراث والأصالة والمعاصرة، وكذلك قبل تحديد المقصود بالمسألة السياسية.

وقبل ان نبدأ بتحديد الموقف من هذه القضايا والمصطلحات الاساسية نبادر فنحدد طبيعة هذا البحث بأنه ليس بحثاً استعراضياً لتاريخ المسألة السياسية أو تاريخ «الفكر السياسي» في الوطن العربي، فمثل ذلك البحث ـ على اهميته الكبرى، قد كان ولا يزال موضع دراسات عديدة من جانب الباحثين العرب وغير العرب قديماً وحديثاً. فضلاً عن أنه، بطبيعته، ليست مما تتسع له مثل هذه الندوة التي تتصدى اساساً للاجابة عن السؤال المحوري: ما هي الوسائل التي تكفل للعرب عبور الفجوة بين التخلف والتقدم، وهل يكون ذلك باجتزاء النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة. . وغيرها أم يكون بإحياء التراث العربي باعتباره يصلح كنموذج حضاري للتنمية والتحديث، أم أن الحل يكمن في محاولة التوفيق بين النموذج الغربي والتراث؟

لهذا كله ستكون هذه الدراسة بمثابة تحديد موقف من عدد من القضايا الرئيسية التي تتصل بالتراث، والاصالة والمعاصرة في خصوص «المسألة السياسية»، وهو موقف يعنينا هنا تحديده، واعلانه واثارة الحوار حوله مهما بدا خلافياً، وذلك ايماناً بأن أخطر ما تتعرض له محاولات تحقيق «الانبعاث العربي»، بكل روافده وتياراته وصيغه، ان يتردد صاحب الرأي في اعلانه، وان يؤثر ما يجده من السلامة في موافقة الرأي السائد، على الامانة في عرض الرأي الذي يراه أحق وأصلح. تلك فيما نرى ـ خطيئة كبيرة، وكتمان للشهادة وحكم على المجتمعات العربية بأن تظل أبد الدهر

(*) مستشار سمو ولي العهد ورئيس مجلس الوزراء للشؤون القانونية والدستورية ـ الكويت.

جامدة على الموجود.. محرومة من ثمرات الابداع الفكري الذي لا يمكن بغيره سبقه ولحاقه. وفي اطار هذا التوجه، سنقسم هذه الدراسة اقساماً ثلاثة، نحدد في أولها موقفنا من عدد من المصطلحات الدائرة في الاطار المحدد لهذه الندوة، ثم نحدد في القسم الثاني رؤيتنا للمسألة السياسية بصفة عامة، ثم نحدد في القسم الثالث موقفنا الخاص من عدد من القضايا الخلافية المتصلة بالمسألة السياسية.

أولاً: التراث، والأصالة، والمعاصرة، والتجديد

١ - التـــراث

نستطيع بعيداً عن الالتزام بالاصل اللغوي، وبعيداً كذلك عن التحديدات والتعريفات التي تصدر عن التزامات فكرية او مذهبية او امتيازات سياسية واجتماعية ان نعرّف التراث بأنه مجموع ما وصلنا مما انتجه الاقدمون من فكر وما تركوه من اثر.

واذا كان التداخل بين العروبة والاسلام، شعوباً، وتاريخاً، وحضارة قد أدى الى خلق ارتباط فكري وشعوري بين التراث وبين مصادره ومضامينه الاسلامية، فإن مما يستحق الملاحظة هنا - خصوصاً في نطاق «المسألة السياسية» التي نفردها بالدراسة - أن بعض مكونات التراث السياسي الذي وصل الينا وتفاعل مع انتاجنا الذاتي المعاصر، هي مكونات منفصلة تماماً عن الاسلام، وأن مصدرها الفكر الغربي والتجربة السياسية الغربية. لهذا يحتاج تناولنا للتراث في خصوص «المسألة السياسية» الى تذكر هذه الحقيقة والتعامل معها بوعي مستمر حتى لا ينحصر البحث في زاوية واحدة من زواياه المتعددة. وعلى سبيل المثال فإن مصطلحات الديمقراطية، وسيادة الامة، والفصل بين السلطات وحق الاقتراع العام وسيادة الدستور هي - جميعها - جزء من التراث الفكري والتطبيقي لأوروبا والولايات المتحدة وجدت طريقها الى حياتنا السياسية في تاريخها القريب نتيجة ما حققته في بلادها من انتشار واستقرار وما أحيطت به بعض المبادىء المتصلة بها من تقديس واحترام.. واستقر كثير منها في الارض العربية، وفي الضمير السياسي العربي طاحناً مكونات اخرى من مكونات التراث ذات الاصول العربية والاسلامية.

واذا لم يكن مما يدخل في نطاق هذا البحث ان نستعرض موقف المفكرين العرب والمسلمين وموقف حركات الاصلاح والانبعاث العربي والاسلامي من «التراث» فإننا نكتفي مع ذلك بتحديد موقفنا - نحن - من هذا التراث.

إن هذا الموقف يتمثل - من الناحية السلبية - في ادانة موقفين متطرفين:

أولهما، يدخل في خصومة مبدئية، فكرية ونفسية مع الماضي وأهله وما تركوه استناداً الى فرضية تسرف في تبسيط الامور مؤداها: أن الحاضر لا يصلح له الا ما نبت في أرضه، وأن الفكر الانساني والتجارب الانسانية التي تمت في الماضي هي - في جملتها - نتاج عالم آخر بأهله وظروفه

ومشاكله . . . فهي ـ لهذا ـ امور الاصل انها «غير منتجة» في التعامل مع مشاكل وقضايا «الحاضر» الا على سبيل الاستئناس والمعرفة .

وثانيهما، يدخل ـ لأسباب متنوعة لا يمكن حصرها ـ في خصومة مع الحاضر والمستقبل، وينحاز عقلياً ونفسياً لفكر السلف وما تركوه على اساس انه «ملزم» بحكم قدمه واستقراره . ومن الخطأ في تقديرنا رد هذا الموقف الى الاعتقاد الديني بالزام «النصوص»، اذ ان هذا الموقف ـ في اكثر صوره ـ يتجاوز النصوص ليدخل في دائرة الالتزام بالماضي، آراء الرجال وكل ما تركوه من فكر وانتاج حضاري . كما ان الالتزام بتراث الاقدمين يوشك ـ في التاريخ الانساني ـ أن يكون ديناً مستقلاً سجله علماء الاجتماع كمرحلة من مراحل التطور الاجتماعي، كما سجلته الكتب السماوية باعتباره موقفاً «غير مقبول» من وجهة نظر دينية، وصفه القرآن الكريم وصفاً بسيطاً ودقيقاً بقوله تعالى ﴿ بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ﴾ . . . وهو موقف نجد له أصداء في الفكر المعاصر الذي لا تربطه ادنى صلة بالمكونات الدينية في تراثنا السياسي .

وأما موقفنا الذي نتخذه ـ في وضوح ـ من التراث فيتمثل في أمرين :

أولهما: ضرورة التمييز بين مكونات التراث التي تحمل ـ من وجهة نظر عقائدية او ايديولوجية معينة ـ خاصة الالزام، وتلك التي لا تحمل هذه الخاصية، والاحتراز من التزام ما لا يلزم من باب الورع المذهبي والاحتياط العقائدي، لما في ذلك من فرض يد ثقيلة على حاضر الاجيال ومسيرة تطورها بغير سند ولا شرعة .

وثانيهما: ضرورة الانتباه الى استحالة الالتزام «الآلي او الميكانيكي» بأي عنصر من عناصر التراث، حتى ولو بلغ اقصى مراتب الالزام العقائدي . إن الالتزام لا بد ان ينصرف الى جوهر «المكون» الذاتي، وليس الى شكله وصيغه، اذ يبقى لاختلاف الاحوال والأزمنة والامكنة أثره المحتم في كيفية الاخذ «بالمكونات» التراثية ووصلها بالحاضر . وبغير ذلك تعجز تلك المكونات عن أداء وظيفتها في اصلاح ذلك الحاضر . وهذا ما وصفه بعض العلماء المسلمين بضرورة معرفة الحق، ومعرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر وما قرره لذلك من ضرورة اختلاف الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال .

إن التصور «الآلي» في تطبيق مكونات التراث على الحاضر او ما يسمونه بنظرية (Slot machine theory) يحتاج الى مراجعة والى تصويب يبدآن بنشر المعرفة بأبجديات علم الاجتماع الانساني .

إن ميل كثيرين الى «انتحال التراث» جاهزاً، وبغير محاولة لفهم وظائفه التاريخية، وآلياته الداخلية وعناصر الخلق والابداع التي مارسها صناعه الأولون حين كان واقعاً وحاضراً . . يصدر في كثير من الاحيان عن الاحساس الشديد بالحاجة الى سلاح دفاعي في مواجهة الضياع الذاتي ازاء مسار التطور التاريخي المستمر والمتسارع الخطى، او كدرع واقٍ في مواجهة محاولات السيطرة الثقافية والحضارية والسياسية . وهذا الميل شبيه الى حدٍ كبير بتوجه كثير من الدول المتخلفة الى

«استعارة» و «استيراد» منتجات العلم والتكنولوجيا جاهزة من الدول التي صنعتها، دون محاولة استكناه قوانينها الداخلية ومراحل الاستيعاب المعرفي الموصل لإنتاجها، والامران ـ في تقديرنا ـ مرفوضان، اذ كل منهما رد فعل دفاعي يصعب توظيفه لتحقيق إقلاع حضاري اصيل. والنتيجة العملية النهائية لموقفنا هذا بعنصريه هي تبني منهج انتقائي واع بالعناصر الرئيسية للرؤية الحضارية الذاتية، وواع كذلك بعناصر الواقع، مدرك لحركتها وتفاعلها. وفي ظل هذه الرؤية الانتقائية ينتهي الصراع المغلوط بين انصار التراث وخصومه، وهو صراع هزلي مدمر... لأن الموقفين النقيضين يتعذر قبولهما للفساد الظاهر في مقدماتهما.

٢ ـ الأصالة والمعاصرة

نحن لا نجمع بين هذين المصطلحين الا مجاراة للصياغة المألوفة لهذه الثنائية. ولكننا نؤكد ان التقابل بينهما غير قائم ولا مكتمل. والاولى ان يكون الزيف هو نقيض الاصالة، وأن تكون «السلفية» أو «التراثية» هي نقيضة المعاصرة.

والاصالة في استخدامها الجاري تنطوي على افتراض قيمة ايجابية، تتمثل في الارتباط بذات حضاري او بموقف ثقافي وحضاري متميز. واستناداً الى هذه «القيمة المفترضة» نسبت قيمة مفترضة اخرى ـ ولكنها سلبية ـ لكثير من صور الفكر والسلوك والانتاج المستمدة من حضارات اخرى، والمنتسبة «للغير» الحضاري. ورفع كثيرون شعار «الافكار المستوردة» في وجه العديد من محاولات الاستفادة من التجارب الانسانية التي وقعت او تقع خارج نطاق «الحضارة الذاتية» جغرافياً او تاريخياً. وفكرة «الأصالة» بهذا المعنى تفترض كذلك وجود خصائص مميزة للحضارات والثقافات تسمح بتشخيصها، كما تفترض امكان استمرار هذا التميز والمحافظة عليه، وذلك كله دون عناية تذكر بتوضيح حدود الحضارات المختلفة وما اذا كانت حدوداً اقليمية ضيقة، أو حدوداً «قومية» أو «دينية» أو «مذهبية». وعلى سبيل التوضيح فإن كثيراً من المدافعين عن «الاصالة» في وطننا العربي لا يوضحون لنا ـ ولا لأنفسهم ـ ما اذا كانت هذه الاصالة مرتبطة بالعروبة بمفهومها العرقي او اللساني او مرتبطة بالاسلام بمفهومه الاعتقادي او بمفهوم اوسع وأشمل. وبغير هذا التحديد قد تؤدي الدعوة المتشددة للالتزام بالاصالة الى خلق نوع من «الانحياز» المغلق لذات حضارية غير معلومة الحدود، وإلى خلق خصومة ـ نفسية وثقافية ـ مع آخرين غير معلومي الحدود كذلك... هذا عن الاصالة.

أما المعاصرة، وهي اللفظ العربي المختار لمقابلة الاصالة، فانها ـ فيما يبدو من استخدامها الواسع والمتنوع ـ تنطوي على ثلاثة عناصر:

ـ عنصر زمني هو الارتباط بالحاضر في مقابل التعلق بالماضي.

ـ وعنصر يتعلق بالمضمون، ونفترض وقوع تغيرات نوعية ذات حجم هائل هي التي تفصل الحاضر عن الماضي.

ـ وعنصر «اقليمي» يفترض ـ ربما بسبب هذه التغيرات النوعية ـ ان الحاضر «افضل» من الماضي، او ان الارتباط به اكثر مشروعية وأكثر جدوى باعتباره ـ بالضرورة ـ منطوياً على قدر من «التقدم» الذي ولدته حركة الاكتشاف المستمر والتجربة التاريخية المتراكمة.

واللفظ المستخدم في اللغات الاوروبية للتعبير عن هذه المعاني هو لفظ «الحداثة» و«التحديث» Modernity- Modernism ،وهو مستخدم كذلك عندنا ـ نحن العرب والمسلمين ـ، وربما جاء استخدامنا له ـ تاريخياً ـ بعد انتشار استخدامه في الغرب.

وموقفنا من هذه المصطلحات الثلاثة يتلخص ـ هو الآخر ـ في أمرين:

أ ـ إن انتحال «قيمة» ايجابية تبرر الارتباط المستمر بثقافة معينة، او بموقف حضاري معين، سواء تم ذلك الانتحال تحت لواء «الاصالة»، او تحت لواء «الحداثة والمعاصرة» ينبغي ان يتم بطريقة اكثر وعياً وأكثر تحديداً، وأوضح في الكشف عن حقيقة القيمة الايجابية المفترضة. ولا يمكن في هذا المقام ـ كما لم يمكن في مقام الموقف من التراث ـ الاعتماد على العنصر الزمني وحده، فلا يكفي ان يكون سلوك معين او موقف فكري او عملي قد وجد وانتشر بين «جماعة» ننتمي اليها او في «عصر» ننتمي اليه او نحب ان نتعلق به، حتى يكون ذلك السلوك او الموقف محمّلاً بالقيمة الايجابية المفترضة... وعلى سبيل المثال، فلا يكفي ان تكون عادة «الثأر» الفردي او الجماعي قد انتشرت واستقرت بين جماعة ننتمي اليها حتى يكون ذلك سبباً لمنحها اية قيمة ايجابية.

وبالمنطق نفسه تماماً لا يكفي أن ينتشر اليوم في الدول المتقدمة اقتصادياً سلوك اجتماعي معين حتى يُمنح ـ هو الآخر ـ قيمة ايجابية لا يعرف سند واضح لشرعيتها. وعلى سبيل المثال المجرد فإنّ انتشار الإباحية الشديدة في العلاقات بين الجنسين داخل اكثر المجتمعات المتقدمة اقتصادياً، ومنح الحماية القانونية لوسائل التعبير والنشر التي تدخل في دائرة الفحش (Obscenity)، لا يكفي وحده اساساً لاعتبار ذلك موقفاً سلوكياً او حضارياً مقبولاً ومحملاً بقيمة ايجابية.

إن منح هذه القيمة الايجابية ـ في احواله كلها ـ لا بد من أن يكون له مستند واضح ـ عند اصحابه على الاقل ـ من عقيدة ملزمة، او وظيفة محددة يخدمها السلوك او الموقف الذي يمنح تلك القيمة... وهذا المنح يرجع ـ في النهاية ـ الى مجموعة التصورات الاساسية عن «الانسان»، وأهداف وجوده ونوع المصالح الاساسية المشروعة التي يمكن ان يسعى لتحقيقها، فردياً او جماعياً

ب ـ إن «العزلة» بين الحضارات والثقافات والشعوب التي تحملها تتناقص بسرعة، نتيجة الثورة في وسائل الاتصال بمفهومها الأشمل والأعم، فلا الماضي يمكن اليوم فصله عن الحاضر، ولا شعوب الشرق يمكن فصلها عن شعوب الغرب، ولا دار الاسلام يمكن عزلها وعزل أهلها عن تيار الحياة الواسع. واذا كان تقرير هذا الامر لا يعدو ان يكون تسليماً بأمر واقع وتذكيراً بتطور حادث تسارعت خطاه ورصدت آثاره في كل مكان، فإن الذي نضيفه من جانبنا كعنصر متمم لموقفنا من قضايا الاصالة والمعاصرة والحداثة، هو الالحاح على وحدة المسار الانساني بسبب وحدة الطبيعة الانسانية. وقد يكون الالحاح على وحدة الطبيعة الانسانية مسلكاً مألوفاً وجارياً في الفكر المعاصر،

وبالتالي ـ لا جديد فيه ـ وانما الجديد الذي نعلنه كموقف، هو أنه حتى في نطاق العروبة، وبصفة أخصّ في نطاق الاسلام كعقيدة وحضارة، فإن التميز عن «الآخرين» ليس شاملاً ولا مطلقاً كما يتصور البعض والتشدد في توكيده والمحافظة عليه ليس ـ بالضرورة ـ موقفاً اسلامياً، وهذه قضية لا بد لها من توضيح.

لقد تعلق كثير من العلماء المسلمين بمبدأ «وحدة الايمان» و«تعدد الكفر» ـ وأن الصراط المستقيم صراط واحد. . . بينما الطرق المعوجة لا نهاية لعددها. وبأن «الاسلام» وحده هو الدين الحق «ان الدين عند الله الاسلام» ـ تعلقوا ـ بهذا ـ وهو صحيح ـ ليقيموا بناء ضخماً من التصورات يكاد ينتهي الى ان «الاسلام» موقف خارج عن التاريخ الانساني، وان «المسلمين» صنف مختلف تماماً عن سائر الناس، مقطوع الصلة بتيار الحياة الذي يخوض فيه «جميع الآخرين» من الناس والشعوب. وترتبت على هذا الموقف الاساسي سلسلة طويلة من النتائج العملية منها على سبيل المثال:

ـ المقابلة الحادة بين «دار الاسلام» و «دار الحرب» وافتراض ان علاقة المسلمين بغيرهم من اهل دار الحرب هي علاقة قتال.

ـ الاصرار على ان «الاسلام» بسبب الصلة العضوية بين أجزائه المختلفة يجب ان يطبق على المجتمعات تطبيقاً شاملاً كاملاً. وأن غياب هذا التطبيق في بعض جوانبه يحول تلك المجتمعات الى مجتمعات «جاهلية» أو كافرة.

ـ افتراض ان «الشريعة الاسلامية» نظام قانوني مختلف تماماً عن سائر الشرائع. وأن السبب وراء كل صورة من صور الفساد او الضعف في المجتمعات الاسلامية او العربية المعاصرة يرجع الى الاخذ ببعض احكام «التشريعات الوضعية» التي هي ـ وفقاً لهذه النظرة ـ شرٌ خالصٌ وعوجٌ لا يتصور قبوله.

ـ الحرص على «تميز» المسلمين بمجموعة من المظاهر الخارجية والشكلية تعبيراً عن الالتزام بالتميز الجوهري والموضوعي، وهو حرص كثيراً ما أدّى الى خلق حواجز نفسية مصطنعة بين هؤلاء المسلمين وبين غيرهم.

ـ المقابلة الحادة بين «السلف» و «الخلف» وافتراض أن عصر السلف كان خيراً كله، ورسم صور كثير منها خيالي لذلك العصر، مما عقد رؤية كثير من المسلمين لتاريخهم وحاضرهم، وأوقع كثيراً منهم في مصيدة الايمان بتراجع الزمان وفساده المتسارع ودفعهم الى اليأس من المستقبل، وصور لهم ان الحضارة توشك ان تطوي اعلامها وأن الستار يوشك ان يسدل على الحياة كلها، وانه لم يبق امام المؤمنين الا انتظار قيام الساعة.

ـ الشك والحذر من كل محاولات الاستئناس بتجارب «غير المسلمين» وأفكارهم ما دامت قد ولدت ونمت خارج اطار الاسلام وفي غير داره. . . والمسارعة الى اتهام المنادين بهذا الاستئناس بأنهم يفرطون في تميز الاسلام ويعرضونه للضياع.

ونقرر ـ دون أن نسترسل في مناقشة هذه النتائج ـ أن نصوص القرآن الكريم والسّنّة النبوية واضحة تماماً في الحاحها على وحدة النوع الانساني رغم اختلاف أفكاره ولغاته وقبائله :﴿يا ايها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، ان أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ (سورة الحجرات : الآية ١٣). والخطاب القرآني ـ في العهد المكّي كله ـ موجه الى الناس. وكثير من الآيات، المكّية والمدنية، تخاطب «الانسان». ومن الافكار المحورية في التصور الاسلامي كما تنطق به الآيات القرآنية والاحاديث النبوية أن موكب الرسل والأنبياء موكب متصل، وأن الاسلام هو دينهم جميعاً، لأن الخالق واحد، ولأن المخاطب بالرسالات والكتب جنس واحد. ومن الافكار المحورية فيه كذلك رفضه فكرة الشعب المتميز المختار، والالحاح على خضوع الجميع لنواميس كونية واحدة، ولعدالة الٓهية لا تميز ولا تحابي ﴿ ليس بأمانيّكم ولا أمانيّ أهل الكتاب، من يعمل سوءًا يُجْزَ به. . . ﴾ (سورة النساء : الآية ١٢٣). «يا بني هاشم لا يأتين الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم. . .». ثم ان الاسلام صريح بعد ذلك كله في ان الحكمة ضالّة المؤمن «انّى وجدها فهو أحق الناس بها» وصريح كذلك في ان العلم انما يحصل بالطلب «اطلبوا العلم. .» وان الخبرة تكتسب بسؤال أهل التجربة : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون. . . ﴾ (سورة الانبياء : الآية ٧) ـ «إن دواء العي السؤال».

لهذا نرى ان من المداخل المهمة لعبور الفجوة القائمة ـ في كثير من الميادين بيننا وبين غيرنا ـ أن يكون الحاحنا على تميزنا الحضاري بحساب. . . وأن نركز النظر ـ الى جانب ذلك ـ على مظاهر الوحدة والتجانس والاتصال. . . ذلك ادنى أن نسد ما عندنا من ثغرات وأن نفتح ـ بعد ذلك لا قبله ـ أبواب إداء دور حضاري لا زلنا نعتقد أننا قادرون عليه ومكلفون به.

ثانيــاً : المسألة السياسية

تعتبر «المسألة السياسية» تعبيراً غامضاً يحتاج الى تحديد حتى لا يختلط بغيره أو يتداخل معه وجوهر المسألة السياسية هو معالجة القضايا والمشاكل المتعلقة بظاهرة السلطة السياسية في الجماعة وانقسام الناس فيها الى حكام ومحكومين. . . ومع ذلك فإن المسألة السياسية في عمومها تشمل جانبين متميزين، هما ـ فيما يبدو ـ مقصودان جميعاً في اطار هذه الندوة.

الجانب الاول : يتعلق بتنظيم السلطة داخل الجماعة وكل ما يتعلق بهذا التنظيم، وبصفة خاصة ثلاث مسائل رئيسية :

ـ أساس شرعية السلطة السياسية.

ـ تنظيم السلطة السياسية، وكيفية مشاركة افراد الجماعة في هذا التنظيم وفي ممارسة نشاط اجهزة الدولة.

ـ علاقة السلطة السياسية ـ بمعناها العضوي ـ بالافراد، ومدى ما يتمتع به اولئك الافراد في مواجهتها من حقوق وحريات.

الجانب الثاني: يتصل بعلاقة الجماعة ـ وسلطتها السياسية ـ بالجماعات الاخرى، ومدى الاستقلال الذي تتمتع به الجماعة في مواجهة غيرها، وهو ما يدرس تحت عنوان قضية الاستقلال الوطني.

ولما كان التصور العلمي الحديث للظواهر الاجتماعية ومنها ظاهرة تنظيم السلطة السياسية، يقوم على اساس ترابط الظواهر الاجتماعية والتأثير المتبادل بينها، فإن عزل «المسألة السياسية» عن المسائل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية عزلاً كاملاً لم يعد ممكناً ولا مقبولاً. وعلى سبيل المثال فإن قضية الديمقراطية، والمشاركة السياسية لم يعد من الممكن تناولها بعيداً عن قضية العدل الاجتماعي، أو عن طبيعة النظام الاقتصادي السائد.

وفي هذه الحدود فإن تناول «المسألة السياسية» في اطار النظر المستقبلي لأوضاع الوطن العربي، لا بد من أن يتم في اطار البحث حول «التغيير الاجتماعي» بمعناه الواسع. ولا بد من أن يتعرض لمشكلة «العدل الاجتماعي» باعتبارها عنصراً مؤثراً ومرتبطاً بالمسألة السياسية بمعناها الضيق.

ولما كان المنهج المتفق عليه هو اتخاذ موقف من عناصر المسألة السياسية، ومن عناصرها القائمة... الجديد فيها والمستمد من التراث على اختلاف مصادره، ولما كانت هذه العناصر على درجة كبيرة من التعدد والتنوع بحيث يستحيل تناولها كلها، واتخاذ موقف محدد متميز منها جميعاً، فاننا سوف نتناول عدداً من المسائل المتفرقة الداخلة في نطاق المسألة السياسية التي نحب ان نعلن فيها موقفاً يختلف عن الموقف السائد او الشائع كثيراً او قليلاً.

١ ـ موقف التراث من «المسألة السياسية»

مع التسليم الكامل بأن صياغة العنوان على هذا النحو تنقصها الدقة المنهجية بسبب اختلاف مصادر التراث، وبسبب تعدد عناصر المسألة السياسية، وأخيراً بسبب الاتساع الشديد لكلمة «موقف»، فاننا قد ارتضينا باستخدام هذه الصياغة لنعالج قضية اساسية تشغل بال المفكرين والكتّاب العرب والمسلمين، كما شغلتهم قديماً، وهي قضية موقف الاسلام من «الدولة» ومن «المسألة السياسية» في عمومها. ونحن ننتقل بالحديث هكذا فجأة الى الاسلام اعتقاداً منا بأن الاسلام يمثل المصدر الاكبر لتراثنا الفكري والثقافي، وإن لم يمثل بالضرورة المصدر الاول للعديد من اوضاعنا الاجتماعية ونظمنا السياسية. كما أن هذا الانتقال يبرره تماماً تصاعد الاهتمام بمنهج القضية خلال السنوات الاخيرة نتيجة تزايد نشاط الداعين الى «الاحياء الاسلامي» وتعاظم موجة ما يسميه البعض «الاسلام السياسي» وهو التوجه الى اصلاح الحياة العامة بجوانبها السياسية والاجتماعية من خلال تطبيق المبادىء الاسلامية في تلك الميادين، والتوسل الى ذلك بكل اساليب الحركة والتنظيم والعمل النشط لتغيير الواقع والثورة عليه باسم الاسلام.

ولقد تمثل هذا المد الجديد للاسلام السياسي في امور عديدة من بينها الزيادة الهائلة في عدد

الدراسات والكتابات التي تتناول موقف الاسلام من الدولة ونظام الحكم، وتقدم تفسيرات عديدة لرأيه في القضايا السياسية المتعلقة بشرعية السلطة وكيفية اقامة الحكومات وادارة شؤون المجتمع. وكان طبيعياً أن يصاحب هذا المد العام تساؤل متجدد بين المتخصصين في الدراسات السياسية والدراسات الاسلامية على السواء حول العلاقة بين الاسلام والسياسة، وهي قضية تثار اليوم على هذا المستوى وعلى المستوى السياسي والفكري العام على امتداد العالمين العربي والاسلامي.

سنحاول فيما يلي أن نحدد موقفنا من هذه القضية الاساسية، ثم ننتقل الى تحديد موقفنا كذلك من عدد من القضايا المتصلة بها أو المتفرعة عنها. وذلك كله على النحو التالي:

أ ـ اقامة الدولة «الصالحة» جزء من رسالة الاسلام وتنظيم السلطات فيها جزء من شريعته

من شأن هذه المقولة، حين يقام الدليل عليها، ان تنهي الجدل الطويل حول الاسلام والسياسة، وهو الجدل الذي امتد قديماً وحديثاً. وكان من العلامات البارزة فيه حديثاً ما كتبه المرحوم الشيخ علي عبد الرازق في كتابه **الاسلام وأصول الحكم** وما كتبه كذلك الاستاذ خالد محمد خالد في نهاية الاربعينات وأوائل الخمسينات عن هذا الموضوع (ثم عاد فعدل عنه)، وما استدل به بعض الناس قديماً وحديثاً من ان النبي (ص) كان نبياً ورسولاً ولم يكن ملكاً ولا رئيس دولة قد فنده العلماء ولا تقوم له قائمة. وتعللهم بعد ذلك بأحاديث غير منتجة في الاستدلال كقوله (ص) «انها نبوة لا ملك» وكقوله تعالى ﴿و ما محمد إلاّ رسول...﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٤٤)، مردود عليه بأن الآيات القرآنية قد حددت مهمة النبي (ص) في رسالته بأنها بلاغ للناس، وبيان للدين... والآية التي يذكرونها تقول بعد ذلك ﴿... قد خلت من قبله الرسل﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٤٤)، فهي اذن تذكّر الناس بأنه ليس بدعاً في تاريخ الانسان ولكنها لا تنفي عنه أبداً أنه كان رئيساً لدولة ومنظماً لمجتمع. أما الملك الذي تبرأ منه النبي (ص) فهو صورة مخصوصة من صور الحكم قائمة على التسلط والقهر، مشوبة ـ في الفكر السائد حينذاك ـ بشوائب التجبر والظلم... فهذه النصوص وأمثالها ليست ـ اذن ـ سوى ادانة لنظام خاص من نظم الحكم[1].

ونحن في الحقيقة نستغرب كثيراً أن يصر بعض الباحثين على ان الاسلام لا شأن له باقامة نظام الحكم، ذلك ان فهم طبيعة الاسلام هو المدخل لحسم قضية الدين والسياسة. والاسلام كما يكشف استقراء نصوص القرآن والسّنة نظام شامل، واهتماماته لا تتخلى أبداً عن جانب مهمّ من حياة الانسان، ولذا ينسب الى الغزالي قوله: «الدين اس والسلطان حارس، وما لا اس له فمهدوم.. وما لا حارس له فضائع»..

---

(١) يقول ابو زيد عبد الرحمن بن محمد [ابن خلدون] في: **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ص ١٦١: «واعلم ان الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به وانما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع بالملذات».

أما ما احتجّ به البعض من ان نظام المجتمع في عهد النبي (ص) قد خلا من مظاهر الحكم وتنظيم الدولة، فغير صحيح اولاً وغير منتج ثانياً.

(١) فهو غير صحيح لأن النبي (ص) سارع فور هجرته الى المدينة الى تنظيم المجتمع الجديد للمؤمنين فكتب الوثيقة المعروفة بدستور المدينة[٢]، وأقام على اساس مبادئها المدونة دولة بالمعنى الكامل لهذا المصطلح عند اهل الاختصاص، ومارس منها فعلاً امور الحكم والرئاسة.

(٢) وأما ان هذا التدليل غير منتج فلأن بساطة تكوين الدولة في عهد النبي (ص) ليست دليلاً على ان الحكم والرئاسة خارجان عن مهمة الاسلام في الجماعة، ذلك ان طبيعة الزمان والبيئة ما كانت لتسمح بمزيد من التركيب والتعقيد في بناء جهاز الحكم وضبطه. . . ولكن الشورى كانت اصلاً، والعدل كان اساساً، ومسؤولية الرعية والرعاة كانت مبدأ. واقامة ذلك كله كانت ولا تزال واجباً. وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب. والابنية التنظيمية ـ على ما هو مقرر ومعروف ـ تزداد مع الزمن والتطور دقة وإحكاماً وتركيباً، وهذا هو الفارق بين وجوب «المبدأ» وبين صياغته وتركيبه. ثم أن الحقيقة التاريخية الموثقة تشهد للموقف الذي نقول، فقد أقام النبي (ص) اكثر من عشر سنين وسط أتباعه المهاجرين والانصار، وفي نطاق مجتمع جديد ليست فيه سلطة سياسية اخرى حتى نقول ان مهمته كانت تقتصر على الدعوة وتبليغ الرسالة وأنه ترك المجتمع السياسي القائم يسير في طريقه تحت لواء سلطة سياسية منفصلة عنه وعن أتباعه. إن مقولة «اعطوا ما لله لله وما لقيصر لقيصر» لم تكن متصورة أصلاً، لأنه لم يكن في المدينة ولا في مكّة قيصر على الاطلاق، وانما كان محمد (ص) رئيساً لهذا المجتمع وحاكماً فيه. وقد اتبع في حكمه هذا مبادىء وأساليب لا يخلو الحال فيها من أمرين لا ثالث لهما. فإما أن نقول إن هذه المبادىء وتلك الاساليب كانت جميعها او بعضها شرعاً من شريعة الله وجزءاً من نظام الاسلام في السياسة والحكم، وانها «تشريع دائم» كما يقول الاصوليون، وإما أن نقول أنها تعبير عن اجتهاد الرسول (ص) في سياسة الناس وتدبير الحكم وانها ـ بذلك ـ جزءٌ من هديه، وسابقة من سوابق هدايته يتأسى بها المسلمون بعد ذلك جيلاً بعد جيل.

أما الفرض الثالث وهو اسقاط هذه الحقيقة التاريخية من الحساب والتحدث عن مهمة النبي (ص) كما لو كانت قد تمت في فراغ فلا نظنه منهجاً علمياً يستحق المناقشة، اذ ليس من المناهج العلمية الاصرار ـ هكذا ـ على الانسلاخ من حساب الواقع ورؤية التاريخ.

---

(٢) وغني عن الذكر ان هذا الاطلاق حديث، لأن لفظ الدستور لم يكن شائعاً بمعناه المعروف الا في عهد النبي (ص). وقد رجعنا الى هذه الوثيقة في: محمد بن اسحق، **سيرة رسول الله (صلعم)**، رواية محمد عبد الملك بن هشام، ٣ ج (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٩ هـ)؛ ابو عبيد القاسم الهروي ابن سلام، **كتاب الاموال**، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ٤ ج (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣ هـ)، ومحمد حميد الله، جامع، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة** (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ٣٩. انظر ايضاً تحليلاً جيداً لها في: محمد سليم العوا، في **النظام السياسي للدولة الاسلامية** (الاسكندرية: المكتب المصري الحديث، ١٩٧٥)، ص ٤٧ ـ ٥٨.

ونضيف الى ذلك كله ان اقامة الدولة ثابتة «بالاقتضاء» كما يقول الاصوليون في كثير من النصوص التي تفترض وجود الدولة. وحدود هذا الافتراض هي وجود السلطة السياسية الغالبة في الجماعة، والقادرة على تنفيذ الواجبات وحماية ما يقابلها من حقوق: فحين تقول الآية الكريمة ﴿ خذ من اموالهم صدقة... ﴾ (سورة التوبة: الآية ١٠٣)، وحين تقول آية اخرى ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما... ﴾ (سورة المائدة: الآية ٣٨).

فإن هذه النصوص - وكثير امثالها - تفترض وجود سلطة سياسية منظمة في الجماعة تخاطبها الآيات بهذه الاحكام.

وبعد ذلك كله نسارع فنقول ان توكيد اهتمام الاسلام باقامة الدولة لا يجوز مطلقاً أن يؤدي الى تداعي المعاني التي يحملها عادة مصطلح «الحكومة الدينية»، والتي كانت في التاريخ الاوروبي بصفة خاصة، رمزاً للتسلط والقهر المستتر بالقداسة والعصمة، كما كانت سبباً في ممارسة صور عديدة من صور انتهاك حقوق الافراد والاقليات والجماعات كلها، وهو ما ننتقل الى تناوله.

ب - الاسلام لا يقيم «حكومة دينية»

تتصل هذه القضية في الواقع اتصالاً مباشراً بالتساؤل عن سند السلطة السياسية وأساس شرعيتها. ذلك ان «الحكومة الدينية» في المصطلح المعروف في الغرب هي تلك التي ترجع سلطة الحكم فيها الى اساس ديني حقيقي او مزعوم، وتقابلها - من هذه الناحية - الحكومة المدنية التي يرجع اساس السلطة فيها الى ارادة الناس... فإن كان ذلك الاساس يرجع الى ارادة الحاكم وحده سمي الحكم حكماً فردياً... وإن كان يرجع الى ارادة اقلية من الاقليات سمي حكماً ارستقراطياً... او اوليجاركياً بحسب ما اذا كانت الاقلية من النبلاء وأشراف المجتمع او كانت من التجار... وهكذا. أما اذا كان رضى الاغلبية هو اساس شرعية السلطة السياسية فإن الحكم حينئذ يسمى حكماً ديمقراطياً.

وحين نتعقب «التراث» في امتداده الطويل، حول هذه القضية، سوف نلاحظ ان خلطاً كبيراً قد وقع في الفكر العربي والاسلامي تداخلت بسببه قضية سند «شرعية السلطة» وأساس الطاعة التي يستحقها الرعاة على الرعية مع قضية النظام القانوني الذي يخضع له المجتمع المسلم بحكامه ومحكوميه، وهو نظام الشريعة الاسلامية. والموقف الذي نتخذه في هذه القضية الدقيقة يقوم من حيث المنهج على ضرورة التمييز بين قضية سند السلطة وقضية طبيعة النظام القانوني. أما مضمون هذا الموقف فهو ان الاسلام لا يقيم حكومة دينية، فإن رضاء الشعب هو مصدر شرعية السلطة في المجتمع الاسلامي. ويرجع جانب من الخفاء الذي أحاط بهذه الحقيقة الى ان الحكم الاسلامي قد بدأ في حياة النبي (ص)، كما قدمنا، وإلى انه (ص) مع كونه حاكماً سياسياً، فقد كان - قبل ذلك - رسولاً نبياً ﴿ ...وما ينطق عن الهوى ﴾ (سورة النجم: الآية ٣)، وانما يوحى اليه، ويحكم بين الناس بما اراد الله. ومهما كان من امر بشريته التي حرص القرآن على توكيدها كما حرص هو (ص) على تذكير الناس بها، فإن نبوته واتصاله بالملأ الاعلى، وتلقيه الوحي عن الله تعالى،

وعظمته (ص) هي حقائق لا يجادل فيها مسلم مؤمن. لهذا لم يكن غريباً ان يتصور كثيرون ان يكون حكم خلفائه من بعده امتداداً لحكمه (ص)، بجانبيه هذين، خصوصاً وقد جاءت بعض الآثار تتحدث عن سنته وسنّة الخلفاء الراشدين من بعده.

والذي نعتقده اعتقاداً جازماً ونؤمن به ان خلفاءه (ص) جميعاً متبعون له، وليس لأحد منهم عصمة ولا قداسة ولا مرتبة الا شرف صحبته والتلقي عنه. واذا كان لقب الخليفة الذي اطلق على من تولوا رئاسة الدولة الاسلامية بعده (ص) قد يوحي باستمرار الصفة الدينية للحكم، استناداً الى ما وصفها به كتاب الاحكام السلطانية وبعض المؤرخين من انها رئاسة عامة في امور الدين والدنيا، او انها: «نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به» فإن التأمل في هذه العبارات يكشف عن ان مسؤولية الحاكم عن حراسة الدين، انما هي جزء من «مضمون وظيفة» وليست تحديداً لسند شرعية حكمه وسلطته. اما مسألة النيابة عن صاحب الشرع فإنها مجرد تفسير فقهي لا سند له من النصوص إلّا ان يكون المراد بها عموم النيابة التي يقوم بها المسلمون وفاء لما حملوا من امانة القيام بالقسط والشهادة على الناس بالحق. ولقد حسم الامام محمد عبده هذا الامر بعبارة واضحة حيث يقول «ليس في الاسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر ان يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج «تيوكراتيك»، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة من الله . . .، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى حق الايمان»(٣).

وهذا هو الرأي الواضح الذي عليه اجماع اهل السّنة والجماعة. ولا يجوز علمياً ان يحتج احد ـ في مواجهة هذا الاجماع ـ بأقوال متفرقة لبعض الحكام والولاة تفيد غير هذا ـ اذ هذه الاقوال إما واجبة التأويل، أو واجبة الرد على اصحابها. فمما يجب تأويله قول عثمان (رض) حين طالبه الثائرون عليه بعزل نفسه «لست خالعاً قميصاً كسانيه الله» اذ يجب حمل عبارته على معنى انكاره حق الثائرين ـ وحدهم ـ في نقض بيعته التي وثّقها ـ حين أبرمت ـ جمهور المسلمين. ومما يجب رده على اصحابه قول بعض خلفاء بني امية او قول بعض المتملقين لهم، انهم ظلال الله في ارضه او من قال لهم اتقوا الله ـ بعد وصولهم الى مقام الخلافة ـ قوموه بالسيف، فتلك اقوال شاردة مخالفة لما ثبت بالنصوص القطعية من مسؤولية الرعاة، ومن التزامهم بالعدل، ومن مسؤولية الامة كلها عن مناصحة الحاكم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر.

وما قلناه كله هو رأي أهل السّنة والجماعة. أما عند الشيعة فمعروف ان الامامة لا تثبت بالاختيار من الناس، وانما تثبت بالنص عن النبي (ص) اذ هي عندهم منصب الّهي يختار الله تعالى صاحبه كما يختار انبياءه. وهم يعتقدون ان النبي (ص) نصّ على خلافة عليّ، وأن عليّاً اوصى لولده الحسن وأوصى اخاه الحسين. . . وهكذا الى الامام الثاني عشر وهو المهدي المنتظر في عقيدة الامامية

---

(٣) محمد عبده، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مجلة المنار، ١٩٠٥)، ص ٧١.

الاثني عشرية[٤]. ولا نريد ان نتوقف طويلاً عند هذا الخلاف العقائدي، ولا نظن اننا نقدر اليوم على حسمه، وانما ندعو الى ضرورة تجاوز آثاره. كما نؤمن بأن تلك الآثار تتضاءل عملياً في المرحلة القائمة حسب الاعتقاد الشيعي، وهي مرحلة الغيبة التامة او الكبرى للامام، واستقرار الحق في الاجتهاد عند علماء الامة وفقهائها، بحيث لا يستحيل التقريب العملي مع بقاء الخلاف العقائدي.

وهكذا نخلص الى ان السلطة السياسية لا تستمد شرعيتها ـ وفق اجماع اهل السّنة ـ من اي مصدر آلهي. فلم يبقَ إلّا ان يكون مصدرها بشرياً اي راجعاً الى اختيار الناس ورضاهم.

ونلاحظ ان الخلاف بعد ذلك حول الشورى وحدودها، وما اذا كان الاسلام يعتمد رأي الاغلبية، انما هو خلاف في وصف النظام السياسي الاسلامي بالفردية او الارستقراطية او الديمقراطية حسب المصطلحات الحديثة، ولكنه في هذه الاحوال كلها يظل نظاماً مدنياً «غير ديني».

ومع ذلك فقد عاد شيء غير قليل من الغموض الى هذه القضية مع ما رفعه بعض الباحثين من المحدثين من ان السيادة في الدولة الاسلامية ليست للشعب ولا لمجموع المسلمين، وانما هي لله وحده، وان اختاروا لقولهم هذا عبارة «الحاكمية»، وهي عبارة لا نسترح لها كثيراً. والمحاولة من جانب اشهر القائلين بها وهو العلّامة ابو الاعلى المودودي تحاول ـ فيما نتصور ـ اختصار طريق البحث بادماج القضيتين معاً: قضية سند السلطة السياسية وشرعيتها من ناحية، وقضية طبيعة النظام القانوني الذي تخضع له الجماعة من ناحية اخرى، ولذلك قال ـ رحمه الله ـ ان النظام السياسي الاسلامي ليس ثيوقراطياً (اي دينياً) خالصاً، وليس ديمقراطياً خالصاً، ولكنه «ثيوديمقراطي». وهذا المزج ـ فيما نرى ـ لا ضرورة له، وضرره اكبر من نفعه، ونتمنى لو عدل الجميع عنه، وحرصوا ـ بدلاً من ذلك ـ على معالجة كل من القضيتين معالجة مستقلة، رفعاً للبس، وازالة لكل خلط.

ولقد ساهم في وقوع هذا الخلط الاستدلالي ـ في هذا السياق المتداخل المركب ـ بقوله تعالى: ﴿ إنِ الحكمُ الا لله... ﴾ (سورة الانعام: الآية ٥٧)، وقوله ﴿ ألا له الخلق والامر... ﴾ (سورة الاعراف: الآية ٥٤). مع ان هذه النصوص وأمثالها، انما تدل على مصدر التشريع الذي تخضع له الجماعة، ولا تعلق لها بالأمر الآخر، وهو اساس السلطة السياسية.

ونحب هنا ان نؤكد ان الرضاء هو سند شرعية الحكم في المجتمع الاسلامي، ولذلك صرح كثير من الفقهاء بأن «الامامة عقد»، والعقد التقاء ارادات على مضمون معين، هو ـ هنا ـ شغل موقع المسؤولية عن سياسة الرعية... اما البيعة فهي احدى «الصيغ التنظيمية» التي تعبر عن هذا

---

(٤) اما الشيعة الزيدية فهم وان عدوا الامامة بعد علي حقا لابنائه من فاطمة بنت الرسول (ص)، فإنهم يختلفون عن الامامية في انهم يروْن ان الخلافة تكون بالاختيار او اختيار الشيوخ كما يقولون، اما وصية النبي (ص) فهي عندهم ليست وصية بالاسم، وانما هي وصية بالوصف وهي ان «يكون هاشمياً ورعاً تقياً عالماً سخياً يخرج داعياً لنفسه».

الرضاء. ولهذا آثرنا ألّا نتوقف طويلاً عند تعدد صيغ اختيار الخلفاء بعد وفاة الرسول (ص)، وذلك تمييزاً بين المبدأ من ناحية، وتحرزاً من ان يتعلق بعض الناس بصيغة واحدة يرونها جزءاً من اجزاء المبدأ وركناً من اركانه.

ومع ذلك نتوقف عند قضيتين مهمتين تتعلقان ببعض ما يردده العلماء، قديماً وحديثاً حول كيفية اختيار الرئيس الاعلى للدولة وفقاً «للنظرية السياسية الاسلامية»، وحول حدود سلطات ذلك الرئيس:

القضية الاولى: حكم الفرد وحكم الاكثرية

لا زال كثيرمن الناس يتحدثون عن «الخلافة» كما لو كانت صورة من صور الحكم تجتمع بها السلطة السياسية في يد «حاكم فرد» هو مستقر الاختصاصات العامة جميعها، وصاحب الرأي النهائي في كل ما يتعلق بسياسة الرعية... وهذا القول ـ مع انتشاره ـ يبدو لنا غريباً حين نشأ، ويبدو اشد غرابة حين يقول به بعض المعاصرين. وغرابة الاولى مرجعها أن نصوص الاسلام واضحة في ايجاب الشورى على الحاكم... وفي نفي العصمة عن سوى الانبياء عليهم صلوات الله. واذا كان الحاكم ـ غير النبي ـ بشراً عادياً يصيب ويخطيء، فكيف تترك مقاليد الناس كلها بين يديه ـ على هذا النحو. ولهذا نقول في غير تردد مع الامام محمد عبده ان تصرف الواحد في المجموع ممنوع. واذا كان ذلك كذلك فقد بقي ان نفاضل بين حكم الاقلية وحكم الاكثرية. وهنا ترتفع اصوات قائلة ان الاسلام لا يرى من رأي الكثرة وحدها دليلاً على الحق، وانه تعالى يقول: ﴿ما وجدنا لأكثرهم من عهد﴾ (سورة الاعراف: الآية ١٠٢)، ويقول: ﴿لا يستوي الخبيث والطيّب ولو أعجبك كثرة الخبيث﴾ (سورة المائدة: الآية ١٠٠).

وهذا كله لا حجة فيه ولا دليل، اذ المفاضلة هذه ليست بين طيّب وخبيث، وانما هي بين اجتهاد تذهب اليه الاقلية في قضية سياسية واجتماعية ـ مما يجوز فيه او يجب الاجتهاد، كاختيار حاكم او الموافقة على قرار سياسي او اقتصادي... واجتهاد آخر تذهب اليه الاكثرية؛ ولذلك نقول اذا كانت الكثرة ليست دليلاً على الحق والصواب، فهل تكون القلة دليلاً عليه.

لذلك نرى ان الاخذ برأي الاغلبية ـ فيما لا تقوم فيه الحجة القاطعة برأي الخبراء والعلماء ـ هو السبيل الذي لا سبيل غيره لتقرير الامور. والاسلام شديد الالحاح على اهمية لزوم الجماعة، والاعتداد ـ كأصل عام ـ بما تميل اليه كثرة المسلمين، بل ان الخير يسمى فيه «معروفاً» لتعارف اكثر الناس عليه. اما الغرابة الشديدة في الدعوة الى «حكم الفرد» من جانب بعض المعاصرين فمردها أن هؤلاء الداعين يفوتهم ما بلغته مهمة «الحكم» في عصرنا من تعقد وصعوبة وتركيب، وإن من المتعذر ان يقوم بها ـ منفرداً ـ واحد من الناس. ومردها كذلك انهم يسقطون من حسابهم ـ في بساطة غير مفهومة ـ ما لقيته البشرية من عنت وأذى وضياع في ظل حكم «الرجل الواحد» الذي **قد يعدل يوماً ثم يجور اعواماً طويلة**، والناس يترقبون الخلاص منه عاجزين او يعملون على «ازالته» بوسائل أيسر ما يقال فيها انها تفتح ابواباً للفتنة ولأذى جديد. إن اسطورة المستبد العادل اسطورة

بائسة اطلقها من لا معرفة له بحقائق السياسة والاجتماع وفي لحظة تخفف من المسؤولية وذهول عن اهمية الضمانات لحماية «العدل» الذي يمارسه ذلك المستبد المأمول. . . والا فمن يحمي هؤلاء الداعين، ويحمي الناس جميعاً معهم من استبداد الحاكم اذا جنحت به الرغبة او جمح به الهوى او استولى عليه الغرور وسيطرت عليه عبادة «الذات». وفي تاريخنا العربي الطويل ما يتكفل بالرد القاطع على «فرية» المستبد العادل التي ندعو القائلين بها الى الكف عنها والاستغفار الطويل منها.

القضية الثانية: هل يكون رئيس الدولة من قريش؟

الغالب الراجح عند فقهاء المسلمين ان رئيس الدولة المسلمة، او «إمام المسلمين» ينبغي ان يكون قرشياً. ونحن لا نتردد طويلاً في مخالفة هذا الرأي، والانكار الشديد على اصحابه. وينبغي ونحن نناقش هذه القضية ألّا يقف بنا البحث عند تحقيق اسانيد بعض الاحاديث، فإن البحث في اي قضية لا يمكن ان ينتهي عند ذلك التحقيق. ذلك ان النصّ لا يسقط دور العقل والنصوص بغير عقل يفسرها ويفهمها ويدرك مرماها وحدودها ومواضع تطبيقها وشروط ذلك التطبيق لا يمكن ان تصلح بها دنيا او يصح بها دين، والرواية لا تغني عن الدراية.

كذلك ينبغي في هذا البحث ان نتجاوز البعد التاريخي الخالص الذي يربط النصوص بمكانة قريش، كما كانت في ذلك الزمان. القضية في حقيقتها هي مكان هذا الشرط من تصور الاسلام العام لحقوق الرعية في اختيار حاكمها المسؤول، ومدى اتفاقه مع اصلٍ ثابت مجمع عليه من اصول الحكم الاسلامي وهو الشورى، ذلك ان قضية اختيار الحاكم لا يمكن ان تنفصل عن قضية المشاورة في الامور العامة، بل ان التراث السياسي المتراكم لشعوب الارض يكشف في وضوح عن ان الضمان الحقيقي للشعوب في علاقتها بحكامها يكمن في حقها الثابت في ان تغير هؤلاء الحكام اذا جاروا او فسدوا او تغير حالهم، وأن تستبدل بهم غيرهم، ليسوا امثالهم.

إننا هنا امام قضيتين منهجيتين على درجة كبيرة من الاهمية:

الاولى: قضية اصولية تتعلق بحديث الآحاد اذا خالف ظاهره ما عرف من الدين بالضرورة (اي كان اصلاً عاماً ثابتاً من اصوله).

الثانية: هي ما اذا كان من المتصور في امر يكل الشارع اصوله وكلياته للمكلفين، أن يضمن فروعه وجزئياته احكاماً توقيفية يلغي بها - في خصوص تلك الجزئيات - تفويضه العام للمكلفين بالنظر والاجتهاد لأنفسهم. ولما كان الخوض في هاتين القضيتين يتجاوز حدود الموضوع الذي نناقشه، فإن المسلك الذي نختاره هنا في خصوص اشتراط القرشية هو إما حمل تلك الاحاديث على الاخبار دون الاجبار، بمعنى انها تخبر المسلمين عن واقع - يمتد في الزمن قليلاً او كثيراً دون ان يكون في ذلك حكم تكليفي يحول بينهم وبين ممارسة الاختيار خارج حدود هذا الواقع، اي بعيداً عن شرط القرشية. وإما حمل «القرشية» - كما فعل ابن خلدون - على انها تعبير عن شرط موضوعي هو احتلال مقام الريادة والرئاسة بحديث يدين الناس لمن كان منتسباً لهذه القبيلة. وهذا الاجتهاد من ابن خلدون تشهد له عبارات ترددت في اجتماع السقيفة بعد وفاة النبي (ص) بقول ابي بكر

(رض) : «إن العرب لن تعرف هذا الامر إلّا لهذا الحي من قريش»، ومعنى هذا الاجتهاد ان القرشية ليست شرطاً ثابتاً ملزماً، وانما هي اشارة لشرط موضوعي هو ان يكون «الرئيس» من قوم يدين لهم الناس او من «اهل الشوكة» كما قال بعض العلماء.

والحاجة الى تأويل ما صح سنده من الاحاديث التي تشير الى اشتراط القرشية تنبع عندنا مما نجده، ولا نحب ان نخفيه من صعوبة في التوفيق بين ظاهر هذه الاحاديث وبين ما عرف من الدين بالضرورة من نصوص القرآن الكريم، والسّنة النبوية، من ان الناس سواسية كأسنان المشط، وأنه لا فضل لعربي على عجمي الّا بالتقوى، وإن أكرم الناس أتقاهم. وفي ظل هذه النظرة يصعب علينا ان نتصور تكليفاً آلهياً للمسلمين باختيار حكامهم من قريش وحدها. ويطول بنا الحديث لو مضينا نتتبع الآثار العجيبة لمثل هذا التكليف، ذلك ان الامصار قد اتسعت ـ وكان لا بد لها من ان تتسع ـ بالمسلمين، وتفرقت قريش في البلاد، وقلوب الناس بين يدي الرحمن سبحانه، وتلك ايامه يداولها بين الناس. وقد كانت لقريش مكانة وصدارة وفضل في زمن وقد زايلها، ويمكن ان يزايلها ذلك كله في زمن آخر، فلا تظهر للالتزام بشرط القرشية حكمة مفهومة على الاطلاق. ولا بد من انه يدخل الناس من الالتزام به حرج لا حدود له. والامور التوفيقية ـ حتى في امور العبادات ـ ليست مما يمكن ان يدخل بسببه على الناس الحرج، ولذلك فنحن نسبح الله تعالى وننزهه عن تكليف عباده بهذا الشرط تكليفاً عاماً مستمراً ونستريح تماماً للتحليل الذي قدمه ابن خلدون رحمه الله لهذا الشرط ونرى فيه تأويلاً للنصوص وتوفيقاً حكيماً بين النقل والعقل في هذا الامر الدقيق. ونتمنى ان يتوقف الجدل حول هذا الشرط، وأن يتوقف المتعلقون بظاهر ألفاظ النصوص عن حديثهم حول هذه القضية، فهو حديث يضر ولا ينفع، ويسيء ولا يحسن ولا يخدم به دين او تصلح به دنيا.

ج ـ «الخلافة» ليست النظام الاسلامي الوحيد... والباب مفتوح أمامنا للتجديد في أشكال الحكومات وصور تنظيمها

لا زال من الناس ـ عامتهم وخاصتهم ـ من يتصور وجود نظام اسلامي مجرد للحكم، مكتمل التفاصيل والجزئيات... هو ما عرف باسم «الخلافة الاسلامية». ولا زال يتصور ان الحكومة لا تكون اسلامية الا باقامة هذا النظام، وأن الاخذ من غيره ينطوي ـ بالضرورة ـ على مجانبة للأصالة وعلى شبهة مخالفة الاسلام. وذلك كله ـ فيما نرى ـ غير صحيح جملة وتفصيلاً.

(١) «فالخلافة» في تراثنا الاسلامي لفظ عام اطلق على نظام الحكم الذي تعددت صوره كما اختلفت ممارساته من عهد ابي بكر (رض) الى ان سقطت الخلافة العثمانية. وهي بهذا لا يمكن ـ ابداً ـ أن تكون نظاماً واحداً والتعلق بها يعبر عادة عن احد موقفين او عنهما جميعاً:

الاول: الارتباط العاطفي بالنظام السياسي الذي يرمز الى وحدة المسلمين والذي ساعد على الاحتفاظ بتلك الوحدة.

الثاني: الارتباط بالنظام السياسي الذي استمد شرعيته، عند نشأته ـ من متابعة حكم

النبي، كما استمدها ـ فوق ذلك ـ من اعلان التزامه بالشريعة الاسلامية.

والذي نراه ان لفظ «الخلافة» لا يعبر عن اكثر من تتابع الحكام وتعاقبهم. اما طبيعة الحكم الذي قام، ومدى اخذه بالشورى والعدل وسائر المبادىء والقيم الاسلامية ومدى «اسلاميته» بكل معيار، فقد تفاوت تفاوتاً بعيداً من عهد الى عهد، ولذلك لم يكن مما يثير الدهشة ان نرى بعض العلماء والمصلحين المسلمين يحملون على الخلافة العثمانية في أخريات ايامها لما رأوه من ضعفها وعجزها ومسؤوليتها عن كثير مما اصاب المسلمين من تأخر وانغلاق، وقيود عن الاخذ بأسباب النهضة والاصلاح. ولذلك ايضاً لا نرى في الدعوة التي يرفعها بعض المعاصرين منادين بإعادة «الخلافة» الاسلامية، الّا تعبيراً عن الحنين العاطفي الى حكومة توحد المسلمين أو ـ كما قلنا من قبل ـ تعبيراً عن الحرص على تطبيق الشريعة الاسلامية في تنظيم العلاقات داخل المجتمع.

(٢) إن اسلوب الاسلام في التشريع وبناء الانظمة يقوم ـ كما قيل بحق ـ على إجمال ما يتغير وتفصيل ما لا يتغير، ولهذا نخالف العلاّمة ابو الاعلى المودودي حين يقول عن الدستور الاسلامي انه: «لا يقبل شيئاً من التبديل والتغيير، فإن شئت خرجت عليه وأعلنت عليه الحرب كما خرجت عليه تركيا... ولكن ليس لك أن تحدث فيه ادنى تغيير فإنه دستور إلهي سرمدي لا تغيير فيه ولا تبديل»[٥].

نعم، إن «الحكم» شأنه في الاسلام شأن سائر انشطة الناس منفردين ومجتمعين مقيد بحدود الله، محكوم بشريعته، دائر في نطاق قيمه العليا. ومهمة الاسلام في الكون ان يرشد حركته، ومع الناس ان يدلهم على طريق الهداية، وطريق الهداية في الامور التعبدية، يكون بالنص المفصل عليها، اذ ان امور العبادة ليست مما تتغير المصلحة فيه بتغير الزمان والمكان. ومن هنا كان النقل مصدرها وكان الدخول في الطاعة جوهرها ومظهرها. أما الامور المعاشية فتبقى على الاصل في الحل والاباحة الاصلية وحرية الحركة في طلب الاصلح، تحدها في ذلك كله حدود النصوص القطعية، وما اشتملت عليه من احكام تكليفية أمراً ونهياً.

وإن استقراء نصوص الكتاب والسّنة قولية كانت او فعلية. وعلم الصحابة رضوان الله عليهم يكشف عن حقيقة ينبغي حسم الخلاف حولها، وهي ان الاسلام قد وضع للحكم مبادىء اساسية وقيماً عليا اعتمدها من «نظامه العام» المعروف عنه بالضرورة، وترك للناس بعد ذلك ان يضعوها موضع التطبيق بما يحقق مصالحهم، ويناسب ظروفهم، ويلاقي تعدد حاجاتهم. وعلى رأس هذه المبادىء والقيم مبدأ الشورى، ومبدأ العدل ومبدأ مسؤولية الحكام، والتزام الدولة بالقانون المستمد من مصادر التشريع الاسلامية، واحترام حريات الناس وحقوقهم، وتلك وحدها هي المبادىء. اما ما عداها فحلول وسوابق اثمرتها اجتهادات المسلمين حكاماً ومحكومين، علماء وعامة، وتجمع منها تراث للمسلمين من قضايا السياسة والحكم، تراث يستأنس به دون الزام ويرجع اليه رجوع البحث والتمحيص والنقد لا رجوع النقل والتقيد والانحصار[٦].

---

(٥) انظر: ابو الاعلى المودودي، **الاسلام والسياسة**، ص ٤٣.

(٦) انظر في هذا المعنى: العوّا، **في النظام السياسي للدولة الاسلامية**، ص ١١٨.

والذي ننتهي اليه في ضوء ما تقدم أن اي نظام للحكم يقوم على الشورى ويقيم العدل، ويقرر مسؤولية الحكام، ويعلي سلطان القانون المستمد من مصادره الاسلامية: هو نظام يقبله الاسلام او هوبالتعبير الشائع نظام اسلامي. ولا بد هنا من ان يقول قائل: بأي شيء ـ اذن ـ يتميز نظام الاسلام في الحكم، وما الذي يختلف به، وفيه، عن هذه النظم القائمة هنا وهناك والتي تعلن بدورها مبدأ مشاركة الرعية في الحكم واختيارها لحكامها، كما تعلن التزامها بالعدل السياسي والاجتماعي ورعاية حقوق اصحاب الحقوق به.

وجوابنا عن ذلك واضح صريح: ولماذا يكون الاسلام بالضرورة مختلفاً عن تلك الانظمة كلها؟ وما نفعل اذا كانت هذه النماذج والاشكال قد جمعت ألوان الحكم كلها؟ وصور التنظيم التي لا يخرج عنها الامر بداهة ولا منطقاً... أفحتم على المسلمين ان يبحثوا عن شيء وراء كل ما عرفه الناس وجربوه حتى يكون نظامهم اسلامياً ربّانياً خالصاً؟

لقد آن الاوان ـ فيما نرى ـ لتصحيح المنهج في هذه القضية بلا تردد ولا مجاملة. إن الاسلام ـ كما قدمنا ـ ليس كياناً مقطوع الصلة بتجارب الناس والشعوب كما يتوهم بعض من لا قدم لهم في العلم ولا نظر لهم في سنن الله المودعة في كونه كما ينظرون في سننه سبحانه المودعة في كتابه. والحكمة التي هي ضالة المؤمن ومبتغاه كانت ولا تزال مبثوثةً في الكون، موزعة في الارجاء، يحملها المسلم وغير المسلم، ويستفيد منها البَرُّ والفاجر. ونظام الاسلام في الحكم لا يمكن ـ لهذا ـ ان يختلف في مكوناته ومبادئه كلها اختلافاً كاملاً عمّا نعرفه من صور الحكم وأشكاله ونظمه، تماماً كما لا تختلف حياة المسلم في كثير من جوانبها عن حياة غير المسلم. فالمسلمون ـ كسائر الناس ـ يأكلون الطعام ويمشون في الاسواق، ويمارسون ما يمارسه الناس من شؤون المعاش، وتجري عليهم سنن الله ونواميسه المودعة في كونه كما تجري على سائر الناس، وإنما يتميز المسلم بعقيدته الخالصة القائمة على توحيد الله تعالى وإفراده بالعبادة والطاعة، والتصديق برسله ومتابعة خاتم النبيين (ص) فيما جاء به عن ربه، واقامة احكام التشريع التي اشتملت عليها آيات الكتاب وسنة النبي (ص). وكذلك الحال في امر الحكم ونظامه، يلتقي نظام الاسلام بأنظمة شتى في اخذه بمبادىء الشورى والعدل ومسؤولية الحكام ولكنه يتميز في امرين اثنين:

أولهما: ان للدولة فيه غايات، تتصل بغاية الوجود كله في نظر رعاياها من المؤمنين، فهي دولة تعمل ـ فيما تعمل له ـ على حراسة الدين وقيمه، وتوظف اجهزتها ـ ما استطاعت ـ لتحقيق هذه الحراسة.

ثانيهما: ان القواعد المنظمة التي يعلو سلطانها في الجماعة تستمد ـ اساساً ـ من الوحي المنزّل على النبي (ص) قرآناً يُتلى أو هدياً يُتّبع.

ولذلك نضيف أنه اذا كان الواقع السياسي لأكثر الجماعات والدول الاسلامية المعاصرة واقعاً متخلفاً عن متابعة الهدي الذي يمثله «التوجه الاسلامي»، ومتخلفاً كذلك عن اتقان فن الحكم على اسس عملية تحقق الحد الاقصى من كفاءته واستقراره، فإن الاجتهاد المنتظر اليوم في

خصوص «المسألة السياسية» لا بد من ان يكون اجتهاداً مزدوجاً، فهو ـ جزء منه ـ اجتهاد في تطوير خصوصيات نظام الحكم الاسلامي وما يتميز به، اي فيما يتصل بغاية الدولة وتطبيق التشريع الاسلامي، وهو ـ في جزء آخر منه ـ اجتهاد في استخلاص اصلح الوسائل والانظمة التي تتصل بفن الحكم وكفاءة أداء مؤسساته وهيئاته. وفي هذا الميدان الاخير تتسع دائرة الاجتهاد اتساعاً هائلاً ليشتمل معرفة النظريات القديمة والحديثة في كيفية تنظيم السلطة السياسية، وترتيب العلاقة بين هيئاتها، وفي اتخاذ القرارات داخل كل هيئة من تلك الهيئات.

إن الدعوة الى اقامة «الحكم الاسلامي» ينبغي ـ اذن ـ أن تتجدد في اطار هذا التصور الواقعي لقضية الحكم واسلاميته، ولطبيعة ونوع الاجتهاد المطلوب في شأنه.

د ـ بعض عناصر «المسألة السياسية» التي يتعارض فيها التراث الاسلامي مع التـراث الغربـي

قدمنا أن التراث الذي تلقاه عالمنا العربي والاسلامي في ميدان الحكم والسياسة تراث متعدد المصادر. ومن المؤكد ان القرنين الاخيرين قد شهدا تدفقاً مستمراً لعناصر الفكر الغربي في ميدان السياسة والحكم. وتناقلت اجيال المثقفين ـ ومن ورائهم عامة الناس ـ كتابات لوك وروسو ومونتسكيو، ومفكري الثورتين الفرنسية والامريكية كما لو كانت نظريات مقدسة لها صلاحية عامة للتطبيق، وكما لو كانت مبادىء معيارية تحمل قرينة على الصواب لا تحتمل اثبات العكس. واذا كانت كثير من مكونات التراث الغربي في هذا الميدان لا تصطدم ـ كما قدمنا ـ بعناصر التراث الاسلامي، فإن هناك بعض العناصر في التراثين تتعارض او تتنافر بحيث يحتاج الامر الى التوفيق بينها أو إلى تجاوزها جميعاً. وكل ما نحرص عليه في هذه الدراسة هو ابراز هذا الاختلاف والتنبيه اليه. ونختار من هذه العناصر عنصرين هما: حق الاقتراع العام وتصور حقوق الافراد وحرياتهم.

(١) حق الاقتراع العام

في الفكر السياسي الغربي تداعٍ أكيد بين المبدأ الديمقراطي وحق الاقتراع العام، حتى لقد اعتبر وضع شروط مالية او شروط متصلة بالكفاءة على حق الانتخاب، قيداً ينتقص من المبدأ الديمقراطي ويحرم فريقاً من المواطنين من حقهم في المشاركة السياسية. وليس الامر كذلك في الاسلام، اي في الفكر السياسي الاسلامي، حيث الحقوق كلها تنطوي على معنى الوظيفة المرتبطة بأهداف الجماعة. ومن هنا فإذا كان الناس ـ بحسب الاصل ـ متساوين في تعلق حق المشاركة في اختيار الحاكم وممارسة الشورى لهم، فإن هذين الواجبين يعتبران في رأي الفقهاء المسلمين من قبيل الواجبات الكفائية اي الواجبة على عموم الامة، بحيث يتولاها فريق من الناس فتسقط عن الباقين، وبحيث لا يتصور توجه الامة كلها لممارستها. . وفي اطار القاعدة الاصولية التي قررتها الآية الكريمة ﴿ فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾. كان من المنطقي في تنظيم الواجب الكفائي ان يتولاه اهل الذكر في خصوص المهمة الموكولة الى ذلك الفريق.

ولما كانت الشورى تمارس في مجالين متميزين، أحدهما مجال اختيار الحكام والآخر مجال

المشاركة في اتخاذ القرارات، فقد تحدث العلماء المسلمون الاوائل وتابعهم المحدثون عن **هيئات ثلاث** تحتاج الى ضبط وتحديد وهي: **أهل الحل والعقد، وأهل الشورى، وأهل الاجتهاد.**

ويعنينا هنا «أهل الحل والعقد»، ويسميهم البعض أهل الاختيار: وهم جماعة من الناس يتولون نيابة عن سائر الجماعة اداء الواجب الكفائي المتمثل في اختيار الإمام وذلك بعد ان يبذلوا جهدهم في البحث والتحدي واستطلاع آراء سائر الناس. وبهذه المهمة التي لم يُعنَ بالوقوف عندها كثير من الباحثين نجد انفسنا في الواقع امام صورة من صور الانتخاب على درجتين: فالأمة مباحة السلطة في اختيار الإمام تنيب عنها فريقاً اقل عدداً وأكثر كفاية يتولى ـ باسمها ولحسابها ـ اختيار الامام.. وتصوير الماوردي لهذه الهيئة يجعلها في الواقع عظيمة الشبه بهيئة الناخبين الرئاسية او المندوبين (Electoral college) المعروفة في انتخابات الرئاسة الامريكية، ونص عبارة الماوردي: «فاذا اجتمع اهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا احوال اهل الامامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم اكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يستريح الناس الى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته»(٧).

وواضح من ذلك ان علماء المسلمين لم يعرفوا فكرة «الاقتراع العام» وإن عرفوا فكرة «البيعة العامة» التي تلي اختيار اهل الحل والعقد للإمام.. ونضيف ان فكرة الاقتراع العام في الفكر السياسي الغربي انما تتعلق باختيار «الهيئة التشريعية» ولا تتعلق باختيار «رئيس الدولة».. وأن علماء المسلمين لم يقيموا تصوراً محدداً لكيفية اختيار القائمين بالتشريع، استناداً الى ان التشريع في المجتمع الاسلامي تشريع مستمد من مصادر نقلية هي الكتاب والسّنة.. وحتى في نطاق اختيار «الامامة» فإن علماء المسلمين لم يشترطوا مشاركة جميع المسلمين في هذا الاختيار ولم ينظروا الى الامر باعتباره حقاً للأفراد، وانما نظروا اليه من زاوية ضرورة حصول المرشح للإمامة على موافقة اغلبية الناس، وهو ما يعبر عنه ابن تيمية بقوله ان «الرجل لا يصير إماماً الّا بموافقة اهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الامامة، فإن المقصود من الامامة انما يحصل بالقدرة والسلطان».

(٢) نظرية الحقوق والحريات

تعتبر نظرية حقوق الافراد وحرياتهم ركناً اساسياً من اركان التراث الغربي في الفكر السياسي، ومؤداها ان للأفراد حقوقاً وحريات تلتزم الدولة باحترامها، وتمنع على «التشريعات» الانتقاص منها الا في حدود الضرورة المتعلقة بتنظيم الحياة الجماعية والتوفيق بين الحقوق المتعارضة. وقد انتقل الينا من التراث الاوروبي حشد من محاولات التأصيل النظري لأساس هذه الحقوق والحريات، لعل اشهر ما فيه ما قيل عن فكرة القانون الطبيعي، والعقد الاجتماعي. وكل ذلك لا تعارض بينه وبين التراث الاسلامي في «المسألة السياسية»، بل إن جمهور أهل السّنة يصفون الإمامة بأنها عقد. ويقول ابن خلدون: «وكانوا اذا بايعوا الامير وعقدوا عهده جعلوا ايديهم في يده، تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري».

---

(٧) ابو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الاحكام السلطانية** ([د. م.]: مطبعة الوطن، ١٢٩٨ هـ)، ص ٦.

ولا اظن اننا نتعسف في تفسير التاريخ اذا قررنا صراحة ان دستور المدينة الذي أنشأ الدولة الاسلامية الاولى كان بالتعبير الحديث اول دستور تعاقدي في التاريخ، وإن التاريخ لا يعرف بعده مثالاً للتعاقد الحقيقي في نشأة الجماعية السياسية الا ما كان حين اتفق المهاجرون الى الارض الامريكية على سفينتهم مايفلاور على اقامة مجتمع سياسي جديد على اساس بيعة مشتركة بينهم.

وبغض النظر عن الاساس النظري لفكرة التزام الدولة باحترام حقوق الافراد وحرياتهم فإن التصور الاسلامي للحقوق والحريات يتميز بخاصتين تحتاجان الى ملاحظة:

الاولى: إن الاسلام يأمر بأداء الحقوق كواجب ديني، كما يأمر بالحرص عليها والمقاتلة في سبيلها، وفي سبيل ايصالها لأصحابها كواجب ديني آخر. ومن المؤكد بأنه اضافة الجزاء الديني والحافز الديني الى الحوافز السياسية والدوافع الطبيعية يشكل ضماناً اضافياً الى ضمانات الحرية المعروفة...

ولا نريد ان نطيل الحديث بضرب الامثلة وسوق الشواهد، وانما حسبنا ان نورد نصين اثنين: النص الذي يجعل الدفاع عن حريات الآخرين فريضة دينية وهو قوله تعالى: ﴿ **وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان...** ﴾ (سورة النساء: آية ٧٥). والنص الذي يجعل حماية حرية الرأي، سواء كان مكتوباً او منطوقاً، واجباً دينياً وهو قوله تعالى: ﴿ **... ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم...** ﴾ (سورة البقرة: آية ٢٨٢).

الثانية: إن الاسلام ينظر الى الحقوق من زاوية المكلف بأدائها لا من زاوية المطالب بها، ولهذا فتعاليمه في هذا الشأن مجموعة من التوجهات التي تأمر بأداء الحقوق لأصحابها، والتأمل في النصوص القرآنية يكشف عن اطراء هذا الاسلوب.. وحسبنا ذكر الامثلة:

﴿ **... وآتوا حقه يوم حصاده...** ﴾ (سورة الانعام: الآية ١٤١).

﴿ **... وفي اموالهم حق للسائل والمحروم...** ﴾ (سورة الذاريات: الآية ١٩).

﴿ **... وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين** ﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٤١).

ولهذا التوجه قيمة اجتماعية وانسانية كبرى...

لأن مؤداه بأن يتسابق الناس الى اداء الحقوق بدلاً من تسابقهم الى اخذها... فتسود روح من المودة والايثار بدلاً من روح الأثرة والمنافسة الضارية. ويتمم هذا تشجيع العفو، والإحسان، يمثل قوله تعالى: ﴿ **... ولا تنسَوُا الفضل بينكم...** ﴾ وقوله: ﴿ **وان تعفوا اقرب للتقوى...** ﴾(سورة البقرة: الآية ٢٣٧).

وهذا الامر يحتاج الى حديث مستقل يضيق عنه المقام.

ثالثاً: رأي في النظام القانوني للدولة الاسلامية: تطبيق الشريعة

المطالبة بتطبيق الشريعة الاسلامية جزء محوري اساسي في برامج الجماعات والافراد المعبرين عن التيار الاسلامي. وقد تحول هذا المطلب عند كثيرين من قضية حقيقة تستهدف اصلاح المجتمع الى شعار عاطفي يلتف حوله دعاة الاسلام، وتجاهله - بصدق او بغير صدق - كثير من الحكومات. ومع ان الموضوع يحتاج الى معالجة مستقلة، فإننا نجتزىء هنا بابداء الرأي في عدة امور متعلقة بحقيقة النظام القانوني للدولة الاسلامية:

١ - إن احكام العقيدة الواردة في القرآن الكريم والسّنة النبوية لا يتصور أن يلحقها التغيير او التبديل إذ هي كانت ولا تزال تعبيراً عن حقائق مطلقة في صحتها، ثابتة في صدقها، ولا دخل في شيء من ذلك لاختلاف زمان او مكان.

أما الشرائع او الاحكام التي هي كما يقول الاصوليون، خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، فهذه التي تنقسم الى قسمين: قسم ثابت لا يلحقه التبديل، وقسم يرد عليه التطور والتأثر باختلاف الزمان والمكان. ومن المهم ان ننتبه هنا الى ان قبول الحكم الشرعي للتغيير لا يرتبط بمدى اليقين في وروده عن الشارع او اتصال سنده الى النبي (ص)، وإنما يرتبط بشواهد وقرائن اخرى. فقد يكون الحديث صحيحاً من حيث قوة السند، ولكن تدل القرينة على أن الحكم الوارد فيه حكم وقتي. كذلك قد يكون صحيحاً وثابتاً ومع ذلك تدل الشواهد على أنه يطلب من الناس امراً لا على وجه الالزام وإنما على وجه التخيير، او على سبيل الاباحة. بل ان كثيراً من المرويات عنه (ص) انما وردت عنه (ص) بصفته إماماً اي حاكماً سياسياً يرى رأيه في امور الرعية. ويظل هذا الرأي قرار «سياسة واختيار حاكم في اطار الظروف والمناسبات والوقائع الدّالة على ذلك»، ثابتة ومعروفة للسلف والخلف. ولكن الغريب ان كثيراً من المعاصرين يترددون في استخلاص الدلالة الكبرى التي تستخلص منها، بينما لم يتردد في ذلك السلف من علماء المسلمين كابن تيمية الحنبلي، والكمال بن الهمام الحنفي، والقاضي عياض المالكي، فالنووي الشافعي.

فالنووي يعلق على حديث تأبير النخل قائلاً: «رأيه (ص) في امور المعايش كغيره فلا يمتنع وقوع هذا، ولا نقص في ذلك، وسببه تعلق همته بالآخرة ومعارفها. ونقل عن القرطبي انه قال تعليقاً على تلك الحادثة: قال ذلك (ص) لأنه لم يكن عنده علم باستمرار العادة لأنه (ص) لم يكن ممن عانى الفلاحة فخفيت عليه تلك الحالة. بل ان النبيّ (ص) يكشف لنا بنفسه عمّا يقوم عليه اجتهاده من بحث عن المصلحة واستقصاء لوجوه الخير والمنفعة، ففي الحديث الصحيح (يروي مسلم) أنّه (ص) همّ بالنهي عن النكاح خلال فترة الإرضاع وهو ما يسمى الغيلة اعتقاداً ان ذلك يؤذي الطفل ولكنه عدل عن ذلك قائلاً: لقد هممت انه انهى عن الغيلة فنظرت في الروم وفارس فاذا هم يغيلون اولادهم فلا يضر اولادهم ذلك شيئاً».

٢ - إن النص في عدد من الدساتير العربية المعاصرة على أن الشريعة الاسلامية مصدر التشريع

او المصدر الرئيسي للتشريع لا يعني - فيما نرى - ان تسقط فوراً جميع التشريعات القائمة، وذلك لسببين:

أ - إن الخطاب في تلك النصوص موجه للسلطة التشريعية يقتضيها عملاً معيناً، وهو عمل ينصرف - فيما نرى - الى ما يستقبل من الزمان، وغاية ما يقتضيه ان يعاد التأمل في النصوص القائمة ليعدل منها ما يتعارض مع مبادىء الشريعة الاسلامية وأحكامها. والقول بغير ذلك شطح غير مقبول ولا معقول.

ب - غير صحيح ما يتصوره البعض من ان «البشر» في تصور الإسلام ونظامه التشريعي محرومون تماماً من كل سلطة تشريعية.. نعم، ان التحليل والتحريم لا يملكها الا الله.. ولكن لنتأمل قليلاً - بعيداً عن أسر الشعارات - حقيقة ما يصدر عن المجالس التشريعية في ايامنا هذه ولنسأل انفسنا عن وجه مخالفة الشريعة في عشرات من التشريعات المهمة التي تكوّن النسج التشريعي لمجتمعاتنا المعاصرة كقوانين التوظف والخدمة المدنية، وقوانين المرور، والصحة العامة، والتعليم، واقامة الاجانب، وتسجيل العقارات... أليست كل هذه القوانين تشريعاً بالمعنى الصحيح، فأين موضع مخالفتها لمبادىء الاسلام وشريعته؟ ام ان عين المسلمين لا يجوز لها ان تقرّ إلّا اذا بدأوا بالهدم الكامل وسووا بالارض كل ما عليها من ابنية ثم اقاموها من جديد؟

٣ - إن مصادر الشريعة الاسلامية هي الكتاب والسّنة، ولكن هناك مصادر تكميلية اخرى تزداد الحاجة الى استخدامها مع تباعد الزمان عن زمن الوحي ويجمعها جميعاً لفظ الاجتهاد، اذ الاجتهاد في حقيقته استخدام لهذه المصادر بحثاً عن حكم شرعي يسد فراغاً تشريعياً ولا يعارض نصاً من الكتاب والسّنة. ومن وسائل الاجتهاد ما يسميه الفقهاء السياسة الشرعية التي يصفها ابن قيّم الجوزي بأنها «قسم من الشريعة لا قسيم بها» - أي انها جزء من اجزائها وليست بديلاً عنها.

وحين يجتهد المجتهد او يأخذ الحاكم بالسياسة الشرعية، فإنهم جميعاً يطلبون المصلحة من مصادرها وقد يجدونها في رأي جديد، واختيار غير مسبوق، وقد يجدونها في حلول سبق اليها غيرنا، وهذه لا يعقل ان نرفضها لأن آخرين ولو كانوا غير مسلمين، قد اخذوا بها. وليتنا في نهاية هذا الحديث نتأمل في حديث النبي (ص) الذي اشرنا اليه حين قال: «فنظرت في الروم وفارس فاذا هم يغيلون اولادهم فلا يضر اولادهم ذلك شيئاً».

فهل يتأسى معاصرونا من العلماء برسول الله (ص) في منهجه التشريعي كما يحبون ان يتأسوا به في خاصة امره...؟

وبعد، فهذه رؤوس اقلام.. حاولنا من خلالها إلقاء الضوء على كيفية اتصال التراث الاسلامي بواقعنا المعاصر في نصوص «المسألة السياسية» وهو اتصال لا بد من ان يتم وفقاً لمنهج يرى الصلة العضوية الكاملة بين العقل والنقل، وبين الشريعة ومصالح الناس.

تعقيب ١

د. غسان سلامة (*)

اننا مع ورقة د. ابو المجد، امام موقف اصولي ونيّر. اما الاصولية فواضحة في اختزال التراث العربي والاسلامي الى الدين، وفي التركيز الاحادي على اعادة بناء السلطة على اسس اسلامية. ولكنها ايضاً اصولية نيّرة والامثلة على ذلك عديدة.

من هنا تقديرنا للدور الذي يلعبه الباحث في هذه الورقة، وفي كتاباته الاخرى التي لم نتوقف عن قراءتها، والتي يحاول فيها استنباط نظام سياسي اسلامي يحكمه الاعتدال، ويرتبط بالعقلانية، متجاوزاً الشعارات والدعوات الديماغوجية التي تأتي من كل حدب وصوب حاملة راية الاسلام.

بكلام آخر، اننا نلحظ العقلانية الفاعلة، نرتاح لها ونرحّب بها بينما يستوقفنا تديّن العقلانية هذه شبه الاحادي. وهنا بيت القصيد. لقد اختار الكاتب جزءاً واحداً من اجزاء دراسة التراث ليعالجه: وهذا الجزء هو المسألة السياسية. لكنه لا يلبث ان يختزل كامل التراث العربي ـ الاسلامي الى مسألة تطبيق النظم الاسلامية. وهذا مرة اخرى من حقه، لو انه استطاع او رغب في تعليل هذا الاختزال.

لذا يضع الباحث عدداً من قرّاء ورقته وانا منهم خارج النص تماماً، لا يقدرون ولا هم متحمسون لمناقشة داخلها الاصولي. ان معرفتهم بالغزالي والماوردي وغيرهما قد لا تنقص عن معرفة غيرهم ولكنهم في الحقيقة لا يعتقدون بفائدة الاستنباط من هذين الكاتبين وامثالهما، لا في فهم التراث ولا في تصور النظام السياسي وفقاً لتحديات العصر.

لا شك في عقلانية اصولية الكاتب، لا شك في تبنيها لهموم وبعض تيارات اليوم، ولكن لا شك ايضاً انها تدفع الى خارجها عقلانيات اخرى، ليست اقل تمسكاً بالتراث وليست اضعف موقفاً امام تحديات العصر.

(*) استاذ مساعد في الجامعة الاميركية ـ بيروت.

من هنا، ما زالت الورقة تتحمل سلسلة من الاسئلة البسيطة المتواضعة:

ـ هل ان التراث هو الدين فحسب؟

ـ هل ان الدين كذلك هو الاسلام فحسب؟

ـ هل يمكن للاصولية النيّرة ان تستوعب تراثاً آخر من الاصوليات الشعائرية، ان تنتصر عليها، ان تواجه على الاقل؟

ـ كيف يحدد الكاتب الدور الفعلي للغزالي والماوردي وابن رشد في زمنهم الحقيقي. وانطباعي ان كتابتهم لم تكن تصويراً للواقع السياسي الذي عاصره بل كان تصوراً ميثولوجياً لسلطة كانوا انفسهم يعرفون انها مثالية وانها لن ترى النور يوماً.

ـ هل يحق لنا فعلاً التفرد، كحضارة حية، في ان نبحث عن اجوبة راهنة لأسئلة هائلة في صوتها كمثل قهر السلطات الراهنة، واستبدادها وانتهازيتها، واجهزتها، وتبعيتها في خلافات ونقاشات وآراء جرت قبل اربعة عشر قرناً من الزمن. أليست الاصولية في ذلك شاعرية بحتة كما في قول لامارتين: يا زمن اوقف مسيرتك!

ـ ثم ما هي الضوابط لعدم تحول النظام الذي يصوره الباحث وينشده الى نظام قمعي باسم الدين، لا للاقليات فحسب وفي تطبيق النظام قهر عضوي لها من خلال حرمانها من السلطة السياسية في الدولة وانما ايضاً لجموع المسلمين الذين لا يشاركون الدولة العتيدة ايديولوجيتها الاصولية هذه. ولملايين المسلمين الذي يحق لهم، كما يحق لملايين غيرهم من الشعوب، الاعتقاد بأن الاسلام، كالديانات الاخرى، لا يمكن له ولا هو مطلوب منه الدخول في خضم السياسة اليومية، وهو إن اهتم بالسياسة اكثر من غيره من الاديان، فهو لا يتعدى في ذلك بعض القوانين الاخلاقية والفكرية العامة، وما عداها الاختلاف والاختلال في التفسير.

وبعد، مع تشديدي المتجدد على تحية الجهد التنويري في ورقة ليست بالاساس موجهة لأمثالي، فإن التعجب يملأني ويدفعني الى بعض الصراحة تتعدى الورقة هذه. فإنني لا استطيع فعلاً ان اقنع نفسي ان عقولاً فاعلة معتدلة وخلاقة من امتنا، قد اختارت الا تساهم في صنع نظام حكم ديمقراطي، تقدمي، حي، إلا من خلال سفر تراجعي في الزمن، بينما ازمتنا الراهنة حبلى بالتفجرات والتحديات العظيمة! ولا استطيع ان اقنع نفسي ان الكاتب استطاع النظر الى تراثنا الطويل فلم يجد فيه الا الاصول والكتابات المثالية متناسياً ان جزأه الاكبر، الاطول والاكثر استمراراً كان تراثَ تسلط وقهر مملوكيين وسلطانيين، لم تنفع لا سنوات الاسلام الاولى ولا كتابات الماوردي في الغائه، كما لا تساعد ورقة د. ابو المجد لا على نسيانه وتجاوزه، ولا على تحمّل امتداده المعاصر في سلطات نيو ـ مملوكية، قضت على الفرد وحصانة الجماعة، وربما على مستقبل الامة.

تعقيب ٢

د. عصام نعمان (*)

ماذا يحصل عندما يواجه مجتمع تقليدي تحدياً خارجياً؟ ارنولد توينبي يدلنا على نموذجين لرد الفعل: اليمن وتركيا. فاليمن تعامل مع التحدي الخارجي بالهرب منه الى تراثه، عالج الجديد ببتر علاقته معه والاكتفاء بحصيلته من القديم، التراث كان له الملجأ وزاد الحاضر والمستقبل. هل نجح اليمن؟ ان حضور القرون الوسطى فيه حتى اليوم افصاح لا يحتاج الى مزيد.

تركيا واجهت التحدي الخارجي بالاعجاب به. اعجابها به قادها الى اقتباس مضامين الغزو الامبريالي والثقافي الذي هزها هزاً طيلة حقبة اقتسام «تركة رجل اوروبا المريض». ولكن هل حلّت تركيا معضلاتها من خلال ما يسمى بعملية التغريب Westernization ؟ لعل بيروقراطيتها العسكرية التي تحمي اليوم بقوة السلاح مؤسسات الديمقراطية الغربية المزروعة في ربوعها، بالتقليد والقهر، هي الجواب الذي لا يحتاج الى توضيح[1].

لا اجترار التراث نجح في اليمن ولا تقليد الجديد نجح في تركيا. ماذا عن بلادنا العربية الاخرى غير اليمن؟

د. احمد كمال ابو المجد يتجاوز في بحثه درس تجربة العرب في التعاطي مع التراث والحداثة. انه ينطلق مباشرة الى تحديد موقفه الشخصي من هذه الموضوعات والتحديات في اطار «اتصال لا بد من ان يتم وفقاً لمنهج يرى الصلة العضوية الكاملة بين العقل والنقل وبين الشريعة ومصالح الناس». والحق ان د. ابو المجد كان واضحاً في طروحاته وعلى قدر من الجرأة في مواقفه التي نسوق حيالها، بكثير من الود، الملاحظات الآتية:

(*) محام وكاتب ـ بيروت.

(١) انظر: عصام نعمان، **رؤية جديدة للقضية العربية**، ط ٢ (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨١)، ص ٢٤.

١ ـ مسألة الانتقاء في مقابل الانتحال والاستيراد

يرفض الباحث خيار «انتحال التراث» جاهزاً، كما يرفض خيار «استيراد» منتجات العلم والتكنولوجيا جاهزة لأن كلاً منهما رد فعل دفاعي، ويتبنى مقابل ذلك منهجاً انتقائياً واعياً «بالعناصر الرئيسية للرؤية الحضارية الذاتية». ولكن، هل ثمة في الواقع فرصة للاختيار بين هذه المناهج الثلاثة؟

ايام الغزو الصليبي انشأ نظام الملك المدرسة النظامية حيث التلقين يتم من خلال مذهب السنّة، مذهب غالبية الناس، الامر الذي غيّب دور الجامع بما هو جامعة تتفاعل فيها الافكار وتتحاور وجهات النظر المختلفة. التعبئة اذن في مواجهة العدو عطّلت حرية الفكر، بل لعلها اعتبرت ذلك شرطاً لوحدة المجتمع في وجه الغاصب الدخيل. وبصرف النظر عن جدوى هذا التدبير فإن النتيجة تبقى اياها وهي ان النخبة ـ اهل الحل والعقد ـ لم تختر التراث او بعضاً من جوانبه الحية بل وجدت نفسها مغروسة بإرادة الحاكم في تربة الموروث بالرغم منها.

الشيء نفسه تقريباً حصل، ولكن بصورة عكسية، بعد الغزو الاوروبي للوطن العربي منذ حملة نابليون. فقد فرض الغرب قيمه ومؤسساته دونما استئذان، الامر الذي ادى الى تعطيل قدرة العرب على الاختيار. حتى تركيا ما كانت لتقلد الغرب بالصورة الميكانيكية المعروفة لولا مداهمته لها على نحو ضيّق فرص التفكير والانتقاء. وبعد نكبة فلسطين، هل تراه تغيّر الامر؟

نخلص الى القول بأن فرص الانتقاء في مرحلة المد الامبريالي تكاد ان تكون شبه معدومة، وانها تصبح ممكنة عندما تنهض الامة المهزومة وتأخذ المبادهة ببناء مشروعها القومي الديمقراطي الحضاري وتبدأ في الحاق الهزائم بالقوة الغازية.

٢ ـ من هو المعني بجدلية التراث والحداثة؟

يغيب عن بحث د. ابو المجد تقرير الجهة المعنية بجدلية التراث والحداثة، هل هي النخبة؟ ام القاعدة؟ ام كلاهما؟

ليس من شك في ان النخبة هي، تاريخيا، الجهة المعنية بهذا الامر، فهي التي تفكر وتخطط وتقود، في حين يكتفي عامة الناس، غالباً، بممارسة الموروث من انماط التفكير والعمل مع استعدادها الطوعي و الاكراهي للأخذ بتوجيهات اهل الحل والعقد. ولكن هل هذا هو الحال في عصرنا الحديث؟

الواقع ان افكار الناس ومعتقداتها لم تعد في كل الاحوال انعكاساً موضوعياً لوسائل الانتاج وعلاقاتها، بقدر ما هي انعكاس لبعض الافكار والمعتقدات والابتكارات الواردة عليها من العالم الخارجي. اننا في الواقع عرضة لغزوات خارجية متواصلة على صعيدي الثقافة والاعلام تحاول، بمظاهر التقدم التكنولوجي ووسائل الدعاوة والتحريض (ولا سيما التلفزيون)، سوقنا الى استبدال رموز حياتنا وكلماتنا ومعتقداتنا بمنظومة اخرى من الرموز والكلمات والمعتقدات، دونما مساس

بجوهر الاشياء اي بوقائع التخلف واسباب الركود والانحطاط.

كيف تواجه النخبة هذه الاشكالية؟ هل تلجأ الى خيار الانتقاء ـ اذا كانت ثمة فرصة اصلاً لذلك؟ ام لعلها تجد نفسها مسوقة الى بناء وتعميم ايديولوجيا المواجهة بما هي منظومة للقيم والمثالات والمعتقدات والحوافز المعنوية والمادية؟ ثم، ألم تكن دائماً الايديولوجيا الاكبر طاقة على التعبئة ـ كما يقول رودنسون ـ دعوات الى القتال او على الاقل الى السبق. «هكذا الانسان، الانسان الذي نعرفه على الاقل، والذي علينا ان نتعامل معه: يبذل اكثر نفسه ليسحق اعداءه او ليهزم منافسيه؟»(٢).

٣ ـ استحالة الالتزام الآلي بالتراث. . . ومعنى النبوة

ينبهنا الباحث بكثير من المنطق الى استحالة الالتزام الآلي بأي عنصر من عناصر التراث حتى لو بلغ اقصى مراتب الالزام العقائدي. ترى، هل يشمل هذا التنبيه احكام الشريعة والسنة؟

الباحث يلمح الى ذلك ولا يصرح. لعلني آخذ زمام المبادهة فأقول ان تغليب العقل على النقل والاخذ بقواعد مثل «تبدل الاحكام بتبدل الازمان»، و«المصلحة العامة لجماعة المسلمين». و«الضرورات تبيح المحظورات» ـ ان الاخذ بهذه القواعد الشرعية العملية وغيرها يجب ان يقودنا الى التقرير بأنه، في اطار المحافظة على مُثل الاسلام وقيمه الاساسية، فإنه يمكن تجاوز الزامات الشريعة. الم يعطل الخليفة عمر بن الخطاب نصاً قرآنياً بالغاء حد قطع يد السارق في عام المجاعة؟

اكثر من ذلك: لماذا هذا التغليب المقصود، عند السلفيين، لدور الرسول على دور النبي في شخصية محمد (ص)؟ فالرسول هو محل الوحي الالهي وناقله ومبلّغه. ولكن دوره لا يكتمل الا بدور النبي الذي يبث الدعوة ويشرحها ويفصل تعاليمها من خلال سلوكه الشخصي. الرسول هو المعنى، النبي هو المبنى. فهو في القرآن رسول،وفي السنة نبي. ولعل مرد كلمة نبي الى فعل نبا ينبو اي يبرز ويتفوق. النبي لا يتنبأ بما يوحى اليه بل يتلقاه بعفوية. لذا فهو يجسد مضامين الوحي بافعال ساطعة. اي انه يفعل ذلك على نحو غير مألوف من حيث الاتقان والفرادة. النبوة، اذن، قدوة. والقدوة، في هذا السياق، بشرية وليست الهية. وعندما تكون كذلك فإن نتاجها يكون قابلاً للمراجعة والنقد. أليست هذه العبرة المستفادة من واقعة تأبير النخل؟

٤ ـ الاسلام لا يقيم حكومة دينية

لا يعوز الباحث الحجة عندما يجزم بأن الاسلام « لا يقيم حكومة دينية»، وان الخلافة ليست النظام الاسلامي الوحيد. فالسلطة السياسية لا تستمد شرعيتها ـ وفق اجماع اهل السنة ـ من اي مصدر الهي، وان «اي نظام للحكم يقوم على الشورى ويقيم العدل ويقرر مسؤولية الحكام ويعلي

---

(٢) مكسيم رودنسون، **الاسلام والرأسمالية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٣١٣.

سلطان القانون المستمد من مصادره الاسلامية هو نظام يقبله الاسلام». ولكن، هل يقيم الاسلام حكومة مدنية؟

نعم، يقول الباحث: انه يقيم نظاماً مدنياً «غير ديني».

الواقع ان النظام الاسلامي ليس غير ديني فحسب بل هو مدني ايضاً من حيث استقراره بأيدي رجال مدنيين لا ينفردون ـ كما الاكليروس المسيحي ـ في التوسط بين الله والناس. الاكليروس هو واسطة نقل السر والشرع من العزة الالهية الى افراد البشرية وله ـ كما يقول الامام محمد عبده ـ «في رقاب الناس حق الطاعة لا بالبيعة (اي الشورى والانتخاب) وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة بل بمقتضى حق الايمان»(٣).

غير ان هذا التفسير يصطدم بواقع مغاير، فالمقبلون على الدين في الاسلام اصبح لقبهم «رجال الدين» وهو مصطلح غريب عن الدين الحنيف الذي انكر الرهبانية وساوى بين الناس ﴿ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾. والاختصاص الذي ارتضاه الناس للعلماء اضفى على بعض هؤلاء، بتدبير من بعض الحكام المستفيدين من فتاويهم الجاهزة والموجهة، مكانة وعصمة وجبروتاً تجافي روح الاسلام ومنطوق القرآن واحكام السنّة. فهل يستقيم حكم مدني اذا كان لقلة من الناس اجتهاد اعلى من رأي الغالبية وسلطة الفصل في ما هو الخير والشر؟

٥ ـ حكم الاسلام ام حزب اسلامي؟

هل ان تطبيق الشريعة الاسلامية فرض واجب ام مجرد امر مرغوب؟

لم يطرح الباحث هذا السؤال على نفسه ليجيب عنه، وان كان قد قرر في غير مكان ان احكام العقيدة الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية لا يُتصور ان يلحقها التغيير والتبديل، في حين ان الشرائع او الاحكام قسمان: قسم ثابت لا يلحقه التبديل، وقسم يرد عليه التطور والتأثر باختلاف الزمان والمكان. ولعلني بتحريض من تفكير رغبوي استنتج ان الباحث ليس من القائلين بوجوب تطبيق حكم الشريعة الاسلامية في الحال، ذلك انه ينافح، بمنطق العالم، عن مقولة مفادها ان النص في عدد من الدساتير العربية المعاصرة على ان الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع لا يعني ان تسقط فوراً جميع التشريعات (المدنية) القائمة.

التقط هذه الفكرة لأذهب ابعد من ذلك متسائلاً: هل من الحكمة والمصلحة في شيء ان نطبق حكم الشريعة او ان نقيم نظاماً اسلامياً كاملاً في بلد تعددي كلبنان مثلاً؟ اقول ان تجربة حكم اسلامي في بلد تعددي يضج بمنتمين الى اديان ثلاثة تتفرع المسيحية والاسلام فيها الى اكثر من اثني عشر مذهباً مسيحياً واكثر من ثلاثة مذاهب اسلامية ـ ان بلداً كلبنان او غيره تتجلى فيه التعددية على هذا النحو لا يبدو مهيأً او صالحاً لتقبل تجربة حكم مسيحي او اسلامي خالص. فالتعددية فيه حال اجتماعية متحركة تستعصي على الالزام المذهبي والقسر السلطوي

(٣) محمد عبده، **الاسلام والنصرانية**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مجلة المنار، ١٩٠٥)، ص ٧١.

ولا تجد متنفساً لها الا في الديمقراطية ـ الديمقراطية النابعة من ارض الواقع ومن حاجات الناس المتطورة والمتمحورة حول مبادىء اساسية خمسة هي: الانسان قيمة في ذاته، حرية التعبير، تعددية الرأي، حكم الاغلبية، وضمان التصحيح والارتقاء.

وبدلاً من الاخذ بنظام للحكم مسيحي او اسلامي يستطيع لبنان ـ او اي بلد تعددي ـ ان يغني حياته السياسية بتجربة حزب او احزاب تستلهم قيم المسيحية والاسلام على غرار ما حفلت به اوروبا بعد الحرب العالمية الثانية من احزاب ديمقراطية مسيحية، او ما تحفل به تركيا ومصر اليوم من تنظيمات اسلامية الطابع والبرنامج في اطار الدولة المدنية القائمة التي يفترض فيها ان تبقى محايدة ازاء مؤسسات الاديان والمذاهب، وان تبقى مشرعة الابواب امام تداول السلطة بين شتى الاحزاب والتنظيمات.

تعقيب ٣

عادل حسين (*)

حين يتحدث د. احمد كمال ابو المجد عن المسألة السياسية، وجوهرها كما يقول، ظاهرة السلطة السياسية في الجماعة، وانقسام الناس الى حكام ومحكومين، فإنه يتحدث كدارس متخصص من ناحية، وكرجل عركته الممارسة العملية من موقع المحكومين والمقهورين ومن موقع السلطة في مستوياتها العليا. وحين يقول الباحث ان اسطورة المستبد العادل اطلقها من لا معرفة له بحقائق السياسة والاجتماع في لحظة ذهول عن اهمية الضمانات لحماية «العدل» الذي يمارسه ذلك المستبد المأمول. حين يقول ابو المجد ذلك، فأنه يقوله من موقع من عرف بالخبرة ما تعنيه السلطة.

والباحث يتميز ببنية ثقافية فريدة اغبطه عليها، فهو يجمع ثقافة اسلامية واسعة الى جانب اطلاع عميق على علوم الغرب وهموم حاضرنا. وبما ان امتنا اصبحت امتين وذات لسانين، فإنه يستطيع ان يتواصل مع جمعنا هذا ويحاوره، ويملك ان يتواصل مع محفل للاسلاميين ايضاً ويحاورهم. ترى كم من مفكرينا يملك هذه القدرة؟ ولم تكن القضية مجرد كم هائل ومتوازن من القراءات. فالرجل يملك قدرة تنظيرية واجتهادية فذة. هو بهذا التكوين وهذه القدرات يقف مع المشروع العربي ولا يرى تعارضاً، بل يرى تكاملاً، بين هذا الانتماء وبين انتمائه للدائرة الاسلامية الاوسع. وهو من هذا الموقع يلعب دوراً مبدعاً في تحريك الفكر العربي عامة، وداخل الاتجاه الاسلامي منه خاصة، وهو من خلال ما سماه في الورقة بالمنهج الانتقائي الواعي بالعناصر الرئيسية للرؤية الحضارية الذاتية.. والواعي كذلك بعناصر الواقع والمدرك لحركتها وتفاعلها من خلال هذا المنهج يلعب الكاتب دوراً بارزاً في تطوير الفكر القومي في مجمله.

بعد ذلك كله انتقل الى عدد من الملاحظات، ارجو ان يسمح لي بها الاستاذ الباحث:

(*) مفكر عربي، ومؤلف كتاب **الاقتصاد المصري من الاستقلال الى التبعية (١٩٧٤ - ١٩٧٩)**، ٢ ج (بيروت: دار الكلمة للنشر؛ دار الوحدة، ١٩٨١).

١ ـ الملاحظة الاولى انني ارى ثمة تعارضاً بين منهج المعالجة الذي استخدم في اثبات ان اقامة الدولة «الصالحة» جزء من رسالة الاسلام، وفي اثبات ان الاسلام لا يقيم «حكومة دينية»، وفي مناقشة قرشية رئيس الدولة، او في اثبات ان الخلافة ليست النظام الاسلامي الوحيد، من ناحية، وبين المنهج المستخدم في مناقشة حق الاقتراع العام من ناحية ثانية، فبينما قام منهج المعالجة للقضايا الاولى على اساس ان رأي المجتهدين القدامى غير ملزم، كان منهج الرفض لحق الاقتراع العام، وخاصة في مجال اختيار الامام (او رئيس الدولة) معتمداً على تعارض ذلك مع التراث الاسلامي قاصداً اجتهادات الفقهاء الذين لم يعرفوا ـ كما يقول ـ فكرة «الاقتراع العام». ويبدو لي ان الاستاذ ابو المجد عارض هذه القضية، قضية اختيار الامام بالاقتراع العام، مراعاة لاعتبارات واقعية رآها وليس بسبب رأي القدماء.

٢ ـ وينقلنا ذلك الى الملاحظة الثانية. فبغض النظر عن صحة الموقف او خطئه في هذه النقطة بالذات، فإن مراعاة الاعتبارات او المحددات الموضوعية مسألة لا ينبغي للفكر السياسي او الفقه الدستوري ان يتغافل عنها. وقد يكون مفيداً في دراستنا لتاريخ الفكر العربي الاسلامي ان نتذكر ذلك ونحن نتابع اجتهادات الفقهاء في عصور مختلفة واصقاع متباينة. لقد استندوا جميعاً للاصول نفسها، ولكن وصلوا الى توجهات متباينة. ينبغي ان نقرأ ابن خلدون في هذا الضوء وكذلك كتب الاحكام السلطانية كافة.

اذا اخذنا مسألة القرشية، والتي تبدو لنا الآن كفكر ارستقراطي غير ديمقراطي، او غير مبرر، اذا اخذنا هذا المثال في ظروف صدوره، سنلحظ انه في اطار اتساع مساحة الدولة الاسلامية وتخلف المواصلات وتخلل المناطق الصحراوية الشاسعة لهذه الدولة، يصبح مفهوماً ان تحدد شروط تقلل دائرة التنافس المحتمل على منصب الامام، وبغض النظر عن مدى صحة الاحاديث الواردة في هذا الشأن، فإن الوظيفة الاجتماعية والسياسية، لهذا التحديد للشرعية لعبت دوراً مهماً. يقول ابن خلدون ان هذا التحديد فقد فاعليته مع تبدد العصبية القرشية، وهذا صحيح الى حد ما، حيث لم يتمكن هذا التحديد من المحافظة على وحدة الدولة الاسلامية، ولكن ينبغي ان لا ننسى ان هذا التحديد ظل يحد مع ذلك من تفتت الدولة الواحدة، فظلت الشرعية التي تستند الى قريش تحكم الاندلس وتحكم الدولة الفاطمية، بل والمملوكية وكانت عامل استقرار نسبي. لم تكن الفكرة اذن فكرة ساذجة او عبثية. اما مسألة انها اصبحت بلا مضمون او وظيفة في عصرنا الحالي فهذه قضية اخرى.

ويمكن القول ان تكون العوامل ذاتها خلف الآليات المقترحة لاختيار الحاكم في الماضي. فالاقتراع العام كان وسيلة اختيار مستحيلة. ولكن اذا اتيحت امكانيات جديدة لا اعتقد ان هناك ما يحول دون استخدام هذه الامكانيات في اجراء عملية اقتراع ما لم تكن هناك محددات موضوعية اخرى معاصرة تمنع ذلك، او تجعله غير ذي فائدة وهي مسألة قابلة للنقاش.

٣ ـ ان منهج مراعاة المحددات الموضوعية للشكل الممكن والمناسب للادارة السياسية لا يصلح فقط عن دراستنا للتاريخ فكراً ومؤسسات، ولكنه ضروري عند التوجه للمستقبل ايضاً.

والمحددات الموضوعية التي تواجهنا في المستقبل بعضها يتمثل في اثر تراثنا التاريخي على حاضرنا، فهذا التراث رسَّب وقائع موضوعية هي عبارة عن تقاليد ومؤسسات لا بد من ان نبدأ منها من اجل تطوير اصيل لأسلوب الادارة السياسية بحيث يوسع دائرة المشاركة الفعلية (او دائرة الشورى الفعلية) على المستويات المختلفة. ولا اود ان استطرد هنا استناداً الى ما سبق ان ذكرته في هذا الموضوع[١].

٤ ـ ينقلنا ذلك الى ملاحظة رابعة على هذه الدراسة. فوفقاً لمخطط الندوة، كان مفروضاً ان يناقش الشكل الديمقراطي المستهدف في علاقته مع اهداف الاستقلال والوحدة، وما نتصوره من تغير اجتماعي مطلوب. وهذا في الحقيقة ما نعتبره تحديات العصر. ان تحقيق الاستقلال والوحدة هدف صعب المنال. ودونه جهاد شديد وممتد في جبهات متعددة، ما هو اثر ذلك على شكل ديمقراطيتنا المستهدف؟ ان من واجبنا ان نفكر في ذلك ما دمنا لم نيأس من تحقيق هدفنا، وما دمنا نتطلع الى نظرة طويلة الاجل. ان اثر الجهاد الممتد هذا على الاشكال المناسبة للادارة السياسية، هو قيد موضوعي ايضاً لا يمكن تجاهله، ولكن كيف لا نسمح لهذا القيد بأن يطغى على الجوهر الذي يجب ان نحرص عليه في كل الظروف والى اقصى حد ممكن، بحيث يكون نظاماً يقبله الاسلام ـ كما يقول الباحث ـ اي نظاماً يقوم على الشورى ويقيم العدل ويقرر مسؤولية الحكام ويعلي سلطان القانون المستمد من مصادره الاسلامية؟ ان الشكل المناسب لتحقيق هذا المضمون العام في ظل معارك متوقعة ممتدة لم تعالجه الورقة للاسف. ولكنه جدير بالتأمل.

٥ ـ الملاحظة الاخيرة تتعلق بموقف البحث في الجانب الثاني للمسألة السياسية، اي علاقة الجماعة ـ وسلطتها السياسية ـ بالجماعات الاخرى كما تقول الورقة. ان البحث لم يكن مطالباً بمعالجة هذا الموضوع باعتبار ان العلاقات الدولية تدخل في اطار بحث آخر، ولكن تحديد طبيعة العلاقات التي تربط دولة ما بالنظام الدولي يؤثرا كثيراً على معالجة المسألة السياسية في جانبها الداخلي. وقد بدا لي ان الباحث لا يحمل درجة القلق التي احملها بالنسبة لقضية التبعية. واشير هنا الى مطالبته بأن يكون الحاحنا على تميزنا الحضاري بحساب وان نركز النظر الى جانب ذلك على مظاهر الوحدة والتجانس والاتصال. وقد اخذ على بعض التيارات الاسلامية افتراضها ان علاقتها بالغرب هي علاقة قتال. وقد اخذ عليها ايضاً شكّها وحذرها من محاولات الاستئناس بتجارب غير المسلمين (واعتقد ان الحذر هنا مقصود به الغرب ايضاً).

هذه القضية اثيرت بأشكال مختلفة في ندوتنا. وارجو ان تتيح ورقة د. جلال امين فرصة شرح جانب من تصوراتي في هذا الموضوع، ويكفي حالياً ان اشير الى ان ما اخذه البحث على بعض التيارات الاسلامية في الجوانب المعينة التي اثارها قد لا تكون عندي موضع الخلاف. ان الغرب هو الذي لم يتوقف عن اعتباري دار حرب. ومن واجبي ان افهم هذه الحقيقة وان

---

(١) انظر: عادل حسين، «المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية،» ورقة قدمت الى: ندوة ازمة الديمقراطية في الوطن العربي، ليماسول ـ قبرص، ٢٦ ـ ٣٠ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٣، شارك فيها: سعدالدين ابراهيم، . . . (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

اتصرف وفقاً لها. واذا كانت العلاقة علاقة حرب فإن الشك والحذر الدائمين في كل ما يقدمه الغرب مسألة ضرورية. قد اقبل بعض ما يقدمه، ولكن بعد فحص دقيق. واذا كان هناك قتال فإن التركيز بين المتحاربين يكون على نقاط الخلاف والتمايز عادة، وليس على نقاط الاتفاق. قد يبدو هذا كلاماً غريباً، ولكن ارجو ان يكون موضعاً للتأمل. والغرب بدوره يفعل ذلك.

تعقيب ٤

حمد الفرحان (*)

١ ـ اعتقد اننا نوافق د. ابو المجد على ما اورده في مطلع بحثه من ان اخطر ما تتعرض له محاولة «تحقيق الانبعاث العربي» هو تردد صاحب الرأي في اعلان رأيه مقابل تأمين سلامته او رغده.

٢ ـ ولكني لا اوافق الباحث في تعريفه المبسط للتراث، بأنه: «مجموع ما وصلنا مما انتجه الاقدمون من فكر وما تركوه من اثر» «مجموع» كلمة شاملة، وكذلك «الاقدمون» شاملة جداً. اي «اقدمون» يقصد؟ ان تراثنا هو «بعض ما تركه لنا اقدمونا» فقط. اما ما اندس على هذا التراث من الغير عبر العصور فشوهه، وحرفه، فليس لنا ولا منّا، حجاب المرأة مثلاً ليس من تراثنا. ولا دروشة اصحاب الطرق، ولا الطبقية من مرتبة «باشا» وما دونها حتى النفر.

٣ ـ يبدو لي بعض التناقض بين رأيين اوردهما د. ابو المجد اولهما رأي اوجب التمييز بين نوعين من مكونات التراث: الاول ما له صفة الالزام عقائدياً، والثاني ما ليس له هذه الصفة. وانني اوافقه على هذا التمييز. الا انه، عاد في الفقرة التالية مباشرة للقول «باستحالة الالتزام الآلي او الميكانيكي بأي عنصر من عناصر التراث» وكأنه بذلك نفى صحة تصنيفه في الفقرة السابقة.

٤ ـ ان تأكيد الباحث لمبدأ «الانتقائية» من التراث، ومن «معالم المعاصرة»، بهدف انهاء «الصراع الهزلي المدمر» ـ وهذا هو تعبيره ـ بين السلفيين والعصريين، هو باعتقادي الرأي الصواب والطريق الصحيح.

٥ ـ لا اوافق الباحث على قوله انه في نطاق العروبة ـ وبرأيي، او اي امة اخرى ـ وفي «نطاق الاسلام» ـ وبرأيي ،او اي دين آخر ـ «لا يكون التمييز بين الاخرين شاملاً ولا مطلقاً». هذا الحكم يصح لو قال «ان ليس في العروبة والاسلام امتياز على الآخرين». اما التمييز، بمعنى الاختلاف فهو

(*) مفكر وسياسي عربي من الاردن، ومدير الملاحة العربية.

امر واقع ولا جدل فيه، بل هو احياناً امر واقع بين ابناء الحضارة الواحدة.

٦ ـ اجاد الباحث في تحليله لموضوع الخلافة. ونفيه لوجود الحكومة الدينية في التراث، ونفيه المنطقي المتسلسل لمبدأ حكم الفرد في الاسلام. وترجيحه لمبدأ حكم الاكثرية في التراث وتحديه للنصوص المبتورة التي قد تُجتزأ من النص الشامل للشريعة لمناقضة مبدأ حكم الاكثرية. وقد نجح في ذلك ـ كغيره ـ في فتح الطريق لاعتماد الديمقراطية بمؤسساتها التنظيمية والاجرائية لاكتساب شرعية الحاكم برأي الاغلبية وازالته برأي الاغلبية، وان لا تناقض من اي نوع بين هذا المبدأ وشريعة التراث الاسلامي.

ومن المؤسف ان نلاحظ ان د. ابو المجد عاد وفتح نافذة تشوش على هذا الرأي، وكأنما ذلك تردد منه في اعلان رأيه، وهو ما دعا الى عكسه في مطلع البحث. والنافذة التي اقصد هي قوله: «لذلك نرى ان الاخذ برأي الاغلبية ـ فيما لا نقدم فيه الحجة القاطعة برأي الخبراء والعلماء ـ هو السبيل لتقرير الامور. . . الخ». هذه الجملة المعترضة للاسف هي نافذة غير صحية. اي خبراء واي علماء؟ هل هم كتّاب الحكام؟ هذه النافذة قد تكون مخرجاً مناسباً للباحث ولكنها قد تكون ايضاً مدخلاً للمآسي، ويجب اغلاقها. الاسلام ـ ممارسة ـ قبل ـ الاكثرية في مسألة الحكم، ولو عارضت اي اقلية. وهذا صدق في تولي ابي بكر. وفي عمر وفي عثمان. ولا يمكن للاسلام الذي اخضع كل الامور الحياتية للعقل والفكر ان يكون الا كذلك في مسألة الاكثرية.

٧ ـ يشغل د. نفسه، بلا مبرر، للرد على رواية ان الامامة في قريش. هذا ضياع وقت وفكر. قريش عفت وعفى عنها الزمان. عفّا عنها عمر بن الخطاب يوم اوقف نصاً في الكتاب بحد السرقة لأن عقله لم يقبل اقامة الحد على الجياع. وهذا ينطبق على ما أضاعه د. من وقت وفكر للرد على مبدأ الالتزام بالخلافة. الخلافة، مثل قريش، عفى عنها الزمن. وعفّى عنها معاوية يوم نصب الابن خلفاً للاب، ومن اولى من معاوية كاتب الوحي للأفتاء؟ هل عمائم اليوم وجلاليب التخفي اولى من كاتب الوحي بالدفاع عن الخلافة.

برأيي، في عالمنا اليوم، هناك مسلمون وهناك تجار اسلام. في طليعة التجار انظمة الحكم، وغالبية العمائم والجبات. وليس من هؤلاء يأتي الرأي.

هناك حديث نبوي اورده ابو المجد يجدر بي ان اعيده عليكم. قال الرسول عليه السلام «لقد هممت ان انهى عن الغيلة فنظرت في الروم وفارس فإذا هم يغيلون اولادهم فلا يضر اولادهم ذلك شيئاً». لو ان الرسول عليه السلام نظر اليوم الى انتخابات النواب وحكم الاكثرية في الروم وفارس والفرنجة والجرمان فرآهم لا يضر ذلك شعوبهم شيئاً لما نهى عن الانتخابات وحكم الاكثرية، ونحن ـ انتم الانسان العربي ـ ورثة الرسول عليه السلام ـ ولكم ان تنظروا.

اخيراً، وضمن الوقت المحدد، تلح علي افكار واستنتاجات حادة ومبلورة، مستقاة من بحوث الندوة، وبالاكثر من مناقشاتكم للبحوث، اورد بعضها فيما يلي بايجاز:

ـ بكل صدق وصراحة، وبلا مجاملة لكم، اعلن اني تعلمت من هذه الندوة. فبعكس

القاعدة التقليدية بأن يعلّم الجيل السابق ابناء الجيل الذي يليه، شعرت هذه المرة بأن جيلاً متعلماً قد يتعلم من الجيل الذي يليه. ولعل هذا يعطيكم ثقة واحساساً بمدى التغيير النوعي الجاد في الفكر العربي.

ـ احذّر من الخلط بين ظاهرتين في حاضرنا بصورة قد تعمي عن سلامة الرؤية الظاهرة، الاولى: هي واقع الهزيمة العسكرية والسياسية التي تعاني الامة، بمواجهة غزوة الاحتلال الصهيوني والهيمنة الامريكية الغربية المستهدفة والشاملة لكل اجزاء الوطن. هذا الواقع يدعو حقيقة للخوف، ولمحاسبة النفس، وحتى اليأس. ولكن هذه المأساة وزرها ليس على الفكر والتراث او المعاصرة. بعض اكثر الامم تقدماً وحضارة في عصرنا هذا غُلب وهُزم. وبعض الصراعات في عصرنا هذا نفسه انتصر فيها شعوب متخلفة. الجزائر انتصرت. وفيتنام انتصرت. وكوريا انتصرت. بينما نحن مهزومون وفي الحضيض. ووزر هذه المأساة في حاضرنا هو في رقاب التجزئة، والحكم الفردي، وفي كبت الحريات وفي دوائر المخابرات، في القصور الفادح الذي تتميز به كل انظمة الحكم العربية في اداء واجباتها تجاه شعوبها. جذور هذه المأساة ليست في التراث ولا في العقيدة. جذورها راسخة في القصور العالية الاسوار وفي دواوين القيادات. وعلاج المأساة يبدأ من هناك.

الظاهرة الثانية، والمستقلة عن التي ذكرت، هي ظاهرة التخلف الصناعي والمؤسسي والاجتماعي والفكري. هذه هي التي تعالجها الندوة اليوم. وهذه علاجها صعب وطويل النفَس وتجريبي بطبيعته. ولكن اجرؤ على القول ان ذلك العلاج لا يبدأ من الصدام مع التراث او مع الاسلام.

الاسلام ليس امريكا الجنوبية. وهي كاثوليكية ومستقلة منذ اكثر من مائة سنة. البرازيل والارجنتين والتشيلي وبوليفيا وباقي القائمة. وهي ما تزال متخلّفة. تركيا، الاخت القريبة منا ولنا، قطعت كل صلاتها بالاسلام وبتراثها وحتى بأحرف لغتها لتحول بين التركي وبين قراءة كتب تاريخه وماضيه، حسمت ذلك بحدة حاسمة منذ ستين سنة. وما زالت تركيا متخلفة وضائعة، ولعلها ابعد عن المعاصرة منا، بل ومن تركيا نفسها حتى قبل ستين سنة.

هناك دول افريقية عديدة غير مقيدة بالاسلام والتراث. نقلت عن الغرب فكره وتراثه وحتى لغته. ولكنها بقيت دولاً متخلفة.

ـ ان من يدعو الشعب العربي للرجوع لحرفية النصوص السلفية انما يدعو الى اقامة سد بين هذا الشعب وبين مستقبله وبذلك يهدد مجرد استمراره ووجوده. وكذلك ان من يدعو الشعب العربي الى قطع صلته بتراثه واسلامه انما يعزل نفسه عن هذا الشعب، ويتكلم لغة غير لغتهم. من يقول للعرب تخلصوا من تاريخكم وتراثكم ودينكم لكي تتحضروا وتدفعوا عن انفسكم الهزيمة والتخلف، لا يختلف عمن يقول للافريقي الاسود «لكي تدفع عنك وصمة التمييز العرقي بسبب لونك حول بشرتك الى لون ابيض». تراث الاول وبشرة الثاني جزء لا يتجزأ من جود كل منهما.

ـ واخيراً ايضاً، انكم قادة فكر. وأهل رأي .٠ولكن الشعب العربي ليس قطيع اغنام ننادي فيتبـع الاشارة، نفصل له فيلبس. الشعب العربي ليس مادة كيماوية متجانسة. ليـس كلوريد الصوديوم نذيبه بالماء فيصبح محلولاً متجانساً تماماً، سلفياً كله او علمانياً كله. نضـيف له حامضاً اقوى هو القرآن فيصبح مادة متفجرة، او نضيف له قاعدة اقوى هي الالحاد والماركسية فيصبح صابون غسيل.

لا يجوز ان ننجرف مع المعادلات السهلة. ولا مع الخوف ولا مع التعصب. نحن قادرون على طرح خيار واحد فقط يقبله ويمارسه الانسان العربي. ذلك هو خيار الثقة بالنفس والتفاعل الذاتي الاصيل الايجابي الحر مع التراث، مع الاسلام والتاريخ واللغة والاقليم من جهة، نرشّد هذا التراث ونقتبس منه ما هو قابل للحياة ولحفز الابداع، وفي الوقت نفسه تفاعل ذاتي وايجابي حر مع العلم والحضارة المعاصرة بانتقاء مماثل للمقتبسات بقدر ما يلائم الذات العربية واحتياجاتها.

استنتـاجي انـه، فقط بهذا الخيار وحده تكون الجدية في الطرح، والجدية في الفكر، والجدية في الدعوة والممارسة.

المناقشات

١ ـ فاطمة الجامعي الحبابي

يتسم عرض د. ابو المجد بكثير من التفاؤل حين ذكّرنا بدور الخلافة في الاسلام، والامامة، ومبدأ الشورى، والعدل. . . باعتبار توفر الشروط اللازمة في الخليفة او المسؤول عن رعاية المسلمين.

وكان بودّي لو تعرض الباحث لدراسة المأساة السياسية بدل المسألة السياسية اذ هي ألصق بما يعانيه الوطن العربي في شخص ذوي السلطة ممن يمارسونها فعلاً او يطمعون في ممارستها مستقبلاً من تمزق، تمزق ذي ابعاد ثلاثة نفسانية: اولاً، تمزق ازاء المنصب الذي يشغله؛ وآخر، إزاء الجماعة التي يتصرف في شؤونها، وثالث ازاء الجماعات او الامم التي تعايشها امته. حالات نفسانية متناقضة تطرحها اوضاعه في تنقله في موقفه ممن يعود اقوى منه او هو ند له او دونه ثقلاً سياسياً ومادياً ومعنوياً.

إن الذي حدث هو شبه انفصام إن لم يكن انفصاماً كاملاً لكثير من الانظمة السياسية العامة في وطننا العربي في الاسس الاسلامية الحق. ان التراث السياسي في مجتمعاتنا تراث سلطوي استقى مصادره مما بعد الخلفاء الراشدين. ان المسألة السياسية كالمأساة السياسية: افراز لكل الظواهر المجتمعية الاخرى كما هي افراز لأحوال المجتمعات المعايشة في انظمتها السياسية والاقتصادية.

نقطة اخرى هي: صحيح ان الاسلام يمثّل المصدر الاكثر لتراثنا الثقافي كما جاء في النص ولكن السؤال المطروح هو: هل يمثل الاسلام مصدراً لتراثنا السياسي الممارس قديماً والمجتمع الاسلامي متنقل بين مراحل متعددة سياسية؟ وإذا كان الامر كذلك، كيف يتراءى لنا اليوم ان يكون الامر من البساطة بالنسبة للمسألة السياسية في وصل التراث السياسي «المثالي»

على مستوى نظام الدولة وممارساتها ضمن عالم تعقدت شبكات الانظمة السياسية فيه بقدر ما تعقّدت وسائل التكنولوجيا بما فيها من مزايا ومشاكل.

٢ ـ علي عثمان

وضعنا د. ابو المجد في مجال التنظير السياسي، وورقته تدلّ على انها ليست وليدة يوم وليلة، بل نتيجة معاناة طويلة واطلاع كبير. ولكنه، ومع جرأته في تطويع بعض النصوص، الا انه بقي في سجن المنهج النصوصي، فكانت ثمار جرأته محدودة. والظن بأن الاعتماد على نصوص معينة ضرورة علمية لكشف طبيعة النظام السياسي الملائم للاسلام، هو الخطأ الكبير الذي وقع فيه، وهو الخطأ الكبير الذي وقع فيه علماء المسلمين من قبل.

لماذا كان التنظير السياسي عملاً من اعمال الفقهاء؟ وهل منهجهم النصوصي لهذا التنظير؟ هذه الاسئلة تثير بدورها ما يلي من اسئلة:

- من اين نطلب حقوق الانسان وحرياته في الاسلام؟
- ومن اين نطلب نظام الحكم الملائم للاسلام؟

هل نطلبها من مجموعات من النصوص والاخبار والسوابق كما طلبها الفقهاء؟ ام نطلبها من مصادر اخرى من القرآن؟ هذه هي المشكلة التي تركها الفقهاء لأجيال المسلمين اللاحقة.

ولقد آن الاوان ان ننظر في ما اذا كان الفقه (ومناهجه) هو المؤهل للكشف عن النظام السياسي، الذي يستوعب مقاصد الاسلام ويجسدها. يقوم النظام السياسي اصلاً لاستيعاب نظرة معينة الى الانسان ولرعايتها ولحمايتها، وليصير هو الاطار لاشتراك الامة وافرادها في بلورة ارادة عامة تعكس ايمان هذه الامة بالاسلام وبقيمه، وتعكس رؤيتها في ترجمة هذه القيم في امورها. هذه النظرة الى الانسان، وفي كلّيتها وليس في جزئيات النصوص التي تتعلق بجانب معين من جوانب هذه النظرة، هي ما يجب ان نستخلصه من القرآن ومن السنة كشرط للنظر في ما هو النظام السياسي (او التربوي) القادر على تجسيدها. كل ذلك بالاضافة الى تجاربنا وتجارب غيرنا من الامم.

٣ ـ محمد مواعدة

ابدأ بالاشارة الى نقطتين: النقطة الاولى هي اهمية القضية السياسية، باعتبارها قضية ذات ابعاد عملية. وتأخذ هذه القضية بعداً خاصاً عندما تعالج من طرف مثقفينا. ومع الاسف، ابتعاد مثقفينا عن هذه القضية عادة هو جانب ينبغي ان نتجاوزه.

في بحث د. ابو المجد، اثار انتباهي الصرامة التي عالج بها القضية، خاصة التأكيد على ان هذا البحث ليس بحثاً استعراضياً بقدر ما هو بحث موقف. وفي ظني: كم نحن بحاجة الى

مثل هذه الابحاث المتعلقة بموقف الباحث التي لا تكتفي بالتحليل والسرد، بل تتبنى مواقف، حتى ولو كانت هذه المواقف غير مقبولة او تثير الجدل، بل هذا هو المهم في نوعية هذه المواقف. ان د. ابو المجد رغم ما يقدم من مواقف حول قضايا قائمة إلا انه لا ينتهي الى حل نهائي. نجد مثلاً، في الصفحات الاخيرة سؤالاً او اشارة تذكرنا بالموقف نفسه الذي انتهى اليه امس د. وليم سليمان قلادة، وهو البحث عن نظام يتلاءم مع الوضع ويحدد الشخصية. يضيف الباحث، طبعاً البحث عن نظام يكون نظاماً اسلامياً تتحقق فيه الشورى، والعدل. . . الخ. فأنا أقول ان هذه النتيجة تبقى نتيجة غامضة. صحيح انه ليس من السهل ان نتقدم باقتراحات دقيقة، ولكن ايضاً اعود الى السؤال الذي ذكّر به الاستاذ عادل حسين في الاخير وهو مهم جداً في نظري، وهو ضرورة تجاوز هذه المرحلة، اي ان المثقف العربي الآن ينتهي الى تحديد، او اظهار، بعض الجوانب، ثم ينتهي الى السؤال: ما هو الحل؟ طبعاً الحل هو عندنا. واوافق نظرة الاخت فاطمة الحبابي وهو اننا لا ننتظر من سياسيينا ان يقدموا حلولاً لأسباب متعددة، منها ان اغلبهم طبعاً جُهّال، غير مثقفين، لا يتعاملون مع السياسة الا بالاسلوب اليومي السطحي.

الملاحظة الثانية، هي اقتصار البحث على المذهب الواحد، ويعذرني د. برادة عندما اقول إن التراث الاسلامي غنيّ بفرق ومذاهب اخرى غير المذاهب المذكورة، والثورات التي تمت خلال التاريخ الاسلامي عديدة جداً. للاجابة عن سؤالي للقضية الثانية، وهي ان هناك نضالاً ديمقراطياً اسلامياً قديماً جداً، ولكن في الحقيقة هذا النضال مضمور لأن التاريخ الرسمي هو الذي يطغى على هذا النظام.

٤ ـ عزيز العظمة

اود التقدم بالشكر وبالتقدير الكبير للدكتور ابو المجد على التكلم بلسان العقل والواقع في هذا البحث الذي يجمع بين التفكير الفقهي الدقيق وبين واقع العرب.

ولكن علي ابداء التحفّظ الشديد بالنسبة لنقطتين وردتا في هذا البحث واشعرتاني بالقلق. الاولى هي قول الباحث ان الرأي ـ في اطار مبحث الديمقراطية ـ يجب ان يؤخذ بخصوص تلك الامور فقط التي «لا تقوم فيه الحجة القاطعة برأي الخبراء العلماء». في هذا الامر افتراض مشروعية قيام جهاز تشريعي يكون قيّماً ووليّاً لا مرجع وراءه، يقرر ما يدخل في اطار القطع الشرعي وما لا يدخل، فوق المجتمع ووراء المجتمع. ولهذا الامر مخاطر لا تخفى على احد.

ليس من شك ان هذه النقطة وثيقة الارتباط بنقطة اخرى، وهي وجود «قواعد منظمة يعلو سلطانها في الجماعة، تستمد ـ اساساً ـ من الوحي» ـ واعتقد ان عبارة «أساساً» موضوعة هنا لفتح المجال امام هذا الجهاز ليقرر ما يراه مناسباً من السنّة والحديث اساساً للتشريع لا يناقش. ان وضع اسس تشريعية بمنأى عن المجتمع بهذا الشكل شأن لا ضمان لعدم انقلابه الى ممارسة ذلك النوع من الاستبداد الاظلامي المعهود اليوم تحت عنوان «ولاية الفقيه». وهو يقوم على افتراض مشروعية تشريع قائم على اساس خطاب الغيب واوامره. وليس ثمة طريقة للحد من

صلاحيات جهاز متصل بالغيب يوكل لنفسه وضع حدود نطاق صلاحياته الذاتية. وليس خطاب الغيب اساساً بقاعدة مقبولة للتشريع والنظام.

٥ ـ معن زيادة

ان القراءة الواعية للتراث بالشكل الذي يقدمه د. ابو المجد، هي التي تسمح لنا بالتواصل مع تراثنا دون ان يصبح هذا الاتصال مع الماضي عقبة في وجه دخولنا في الحداثة، وهي المسألة الاولى او التحدي الرئيسي الذي يواجهنا في يومنا هذا... والواقع ان اي قراءة متطرفة للتراث كتلك التي سمعنا اصداء لها في اليومين السابقين، يمكن ان تؤدي الى نتائج سلبية على صعيدين: صعيد الاتصال مع الماضي، وصعيد الدخول في الحداثة والمعاصرة. وكما نحتاج الى قراءة واعية للتراث، كتلك التي يعرض خطوطها العريضة د. قسطنطين زريق في بحثه الذي قدمه الى هذه الندوة... ولن نتوقف هنا عند بعض التحفظات على قراءة د. ابو المجد للتراث او د. زريق للحداثة، ما يهم هو هذه القراءة الواعية المخلصة التي ترتفع الى مستوى التحدي الاساسي الذي يواجهنا: ان نرتفع الى مستوى العصر دون ان نكون تابعين، وان نحافظ على شخصيتنا الثقافية دون ان نكون منغلقين، نعيش في العصر ولكن على هامشه.

تبقى نقطة اخيرة احب ان اعرض لها في هذه المداخلة العاجلة، وهي نقطة لم تلق ما تستحقه من اهتمام في هذه الندوة، وقد أطلّت علينا على استحياء في هذه الجلسة، اعني الحرية: الحرية بأوسع معانيها واوسع مفاهيمها.. لا اصالة دون حرية، ولا حداثة دون حرية.. كيف يمكن ان نكون اصلاء مبدعين، وكيف نتواصل مع عناصر الابداع في ماضينا، ونحن نعيش القمع والقهر ومصادرة حتى الكلام. الاصالة كما افهمها هي الابداع، والابداع لا يكون دون الحرية. وكيف ندخل عالم الحداثة والمعاصرة ونخرج من التخلف، والحداثة بروحها التي ننشدها ملازمة للحرية ـ وانا هنا افرق بين الحداثة من جهة والمجتمع الغربي الحديث من جهة اخرى ـ في الوقت الذي تحكمنا فيه انظمة تبيعنا كل يوم، وتبيع ماضينا ومستقبلنا في سبيل المحافظة على الكراسي والقروش؟

ان قضية الحرية هي قضيتنا الثقافية الاولى، خاصة عندما نبحث موضوع تراثنا وتحديات العصر.

٦ ـ الحبيب الجنحاني

سأكتفي بملاحظة واحدة هي بالحقيقة مرتبطة بما قاله د. احمد كمال ابو المجد وبما استمعنا اليه في الجزء الاول من البحث السابق. اولاً، في ان السند الاصولي او التاريخي ما عدا مصدري الدعوة (القرآن ـ والسنّة) كل ذلك محل نظر واجتهاد قديماً وحديثاً (هنالك ايضاً من يطرح السنّة لقضية الاجتهاد). حصل هذا السند الاصولي التاريخي في فكر معاصر، في النظر الى المؤسسة السياسية، الى الدولة، الى الحكومة المدنية، وكل هذه القضايا، اقامت الدليل في هذه القضايا النظرية انها تثرى بالتجربة في وضع حد ديمقراطي. وأذكر على سبيل المثال، محاولات وقعت في الخمسينات في سوريا ومصر، في قضية العدالة الاجتماعية من

مفكـري حركة الاخوان المسلمين انفسهم؛ مصطفى السباعي في «اشتراكية الاسلام»، سيد قطب. . . الخ. في المرحلة البرلمانية في سوريا، وفي امكانية العمل السياسي هنا في مصر، طبعاً قد نختلف مع هذه المحاولة. وهذه المحاولات تقلص ظلها وتضاءلت لمّا بـدأت موجات الاضطهاد والقمع، فشغلت هذه الحركات عن العملية التنظيرية. . . الخ.

ملاحظة اخيرة، واطرح السؤال مباشرة على د. كمال ابو المجد، قضية مهمة جداً نسكت عنها طبعاً حول ما يقال عن المسلمين والحركة الاسلامية نقول: (انه يمكن تطبيق الاسلام الآن) ولكن هنـاك تجـربـة تاريخية تجعلنـا نحن ايضاً ننتسب الى التراث العربي الاسلامي، لماذا المجتمع العربي الاسلامي والانظمة الاسلامية التي قامت في الاندلس لم تنجح في اقامة هذه الـدولـة الاسلامية الا مدة قصيرة وهي اربعين سنة من العصر الراشدي. وحتى هذه السنوات الاربعون محل نظر، وهي النصف الثاني من خلافة عثمان. القدماء يقولون ان السنوات الست الاولى معتبرة من العصر الراشدي من خلافة عثمان اما البقية فلا. قضية كبيرة جداً، يعني جميع النظم وجميع الفرق والدعوات، لماذا ننكر ذلك؟ هل نستطيع نحن ان ننجح في هذا، ما عجز عنه المجتمع العربي الاسلامي خلال اكثر من ثلاثة عشر قرناً؟

٧ ـ حامد ربيع

الخطأ الذي وقع فيه د. ابو المجد هو انه حاول ان يفهم التراث الاسلامي منطلقاً من كليات غربية. وهكذا وصل الى القول بأن الاسلام يقيم حكومة مدنية لأن هذه الكلمة هي احد عناصر الادراك الغربي. ووصف الشريعة الاسلامية بما يفهم منها انها تنظيم للحياة اليومية من منطلق السلطة التشريعية. ويجب ان نتذكر ان الاسلام يقيم حكومة كلية. كذلك فإن الشريعة الاسلامية هي جهد الفقه الخلاق وليس عمل السلطة التشريعية.

وهذا قد انتهى به الى تشويه التاريخ الاسلامي واعلان صريح بعدم قدرته على فهم التراث الاسلامي. لقد قال بصراحة ان الفكر الاسلامي السياسي لم يعرف الديمقراطية ولا اريد ان اعلق على ذلك.

هناك نقطتان اعتقد انهما في منتهى الخطورة ولا يجوز ان تترك اي منهما دون التأكيد على ما تتضمنه من مخاطر: الاولى، وهي افتراض ان الحكومة اما ان تكون دينية او مدنية. وهنا يقع في الخطأ اذ هناك الحكومة الشاملة والدولة السوفياتية تطبيق له بمعنى آخر ولكن يعكس هذا المفهوم نفسه. الثانية، وهذا يبرز عندما نتذكر ما يسميه الفقه الاسلامي الوظيفة الاتصالية، وهي في الـدولـة الاسـلامية لنشـر الدعوة ولو بالجهاد. الدولة في التقاليد الغربية لا تعرف الوظيفة الاتصـالية، ولكن هنـاك ايضاً في تلك التقاليد نماذج للدولة تؤمن بالوظيفة الاتصالية كالدولة الشيوعية حيث العقيدة الماركسية تصير هي محور تلك الوظيفة. بل كذلك الدولة النازية.

الدولة الاسلامية لها منطقها وتلك ذاتيتها ولا يجوز ان نفهمها من خلال كليات تراث غربي يرفض التقاليد الدينية ويقوم على اساس العودة إلى ما يسمى بالالحادية. انني لا افضل اتجاهاً على آخر ولكن علينا ان نفهم القواعد التي يجب ان نتبعها في الفهم العلمي للاشياء.

٨ ـ محمد عمارة

احيي الاتجاه العام والافكار المحورية للبحث. واضيف: ان فكرة الحاكمية،التي اشاعها في الفكر الاسلامي المعاصر المرحوم ابو الاعلى المودودي، والتي اخذها عنه بعض من افراد الجماعات الاسلامية الجديدة.. ان هذه الفكرة الخطرة، والغريبة عن روح «الاسلام السياسي» يجب تفسيرها في الاطار الذي نشأت فيه:

ـ لقد صاغ المودودي فكره السياسي ما بين الاعوام ١٩٣٧ و١٩٤١، عندما كان حزب المؤتمر، ذو الاغلبية الهندوكية، يقود الهند، ذات الاغلبية الهندوكية، لتحقيق الاستقلال، ولبناء دولة واحدة للهند الموحدة.

ـ ولقد رأى المودودي في الاغلبية الهندوكية الثابتة خطراً على القومية الاسلامية الممثلة لربع سكان الهند، فكانت حربه ضد حزب المؤتمر، وضد وحدة الهند، ومن ثم ضد سلطة الاغلبية، لأن هذه الاغلبية هندوكية ثابتة بحكم الدين، اي ضد الديمقراطية، وكان رفضه لمبدأ الانتخاب والاقتراع العام. وكان ذلك هو المدخل للبديل الذي قدمه: نزع السلطة من الشعب ـ بسبب من اغلبيته غير المسلمة ـ واعطائها لله وحده.

ـ وعندما قامت باكستان دولة مستقلة، حبذ المودودي اسلوب الانتخاب والاقتراع العام ورشح نفسه في الانتخابات.. ووجدنا له نصوصاً تتحدث عن الحاكمية الشعبية المقيدة بالنصوص الدينية القطعية الدلالة والثبوت.. وهي حاكمية لها المجال الاوسع في ميدان التشريع لشؤون الدنيا والدولة.

ـ ولذلك يجب النظر لفكر الحاكمية في اطار الملابسات المتميزة والخاصة التي افرزته... ويجب الحذر والتحذير من مضار نقله الى الاطار العربي المختلف تماماً عن اطار الهند عام ١٩٣٧.

ان تفسير ملابسات نشأة هذا الفكر ضروري في رفضه، وفي تجريده من غلالة «الثبات الاسلامي» التي يكسوه بها مستعيروه..

ـ كذلك لا بد من التنويه بأن ورقة د. احمد كمال ابو المجد قد مثلت النموذج الطيب للاستعانة بالتراث في مواجهة تحديات العصر. فبنظرة مستنيرة انتفى التناقض المزعوم بين تراثنا في المسألة السياسية وبين متطلبات الحداثة في هذا الميدان... فللمسلمين تراث، ولهم كذلك حداثة تتفق مع ما هو جوهري ومبدئي وثابت في هذ التراث.

٩ ـ احمد كمال ابو المجد يرد

هذه الورقة لم تزعم، ولم افكر مطلقاً في ان ازعم لها انها ورقة شاملة. كذلك لا ازعم ان وراء كل عبارة منها معنى مقصود. هناك زلات وهناك نسيان وهناك اشياء كثيرة. فأرجو احياناً ان نتصور البعيد والامر اقرب منه. لن اتوقف الا امام نقاط تستغرق الدقائق الخمس الباقية، مختاراً ومنتقياً مرة اخرى الكثير من الذي قيل.

النقطة التي اثارها الاستاذ عادل حسين متعلقة في انني لا اشاركه الاحساس نفسه بحجم خطر التبعية الناتج من الانفتاح على تيارات اخرى. ربما يكون فعلاً هو اوعى مني بخطر هذه التبعية واكثر التفاتاً اليه، انما نحن نعيش واقعاً. قد تكون اقدامه في شق من هذا الواقع، وقد اكون مغروساً بأقدامي في شق آخر. فكما نعاني من مخاطر التبعية، نحن ايضاً نعاني من مخاطر الانغلاق، ونحن نقرأ لأناس كثيرين يدفعهم الحرص على التميز على ان يضربوا بين الاسلام والمسلمين وبين سائر الناس والافكار بسور غير ذي باب. هذا انتحار بالاختناق وذلك انتحار بالنزيف المطلق. هذا خطر وذاك خطر، والتنبه مطلوب الى الامرين. وانما اخترت التنبيه الى خطر الانغلاق لأننا نحن نواجه طوفاناً يقتحم علينا حياتنا فكراً واجتماعاً واقتصاداً وسلعاً. فالسؤال المطروح، كيف سنتعامل مع هذا الطوفان المفروض؟ هل نستطيع عملياً ان نقيم اسواراً للحماية نمارس من ورائها الحرص على الذاتية؟ الذي اردت ان انبّه اليه انه لم يعد لدينا خيار، واننا سنمارس التعليم، والتربية، والاخلاقيات، والسلوك الجماعي، وبناء الانظمة في ساحة مكشوفة. فأولى ان ندرب ابناءنا على ان يخوضوا معاركهم كلها في العراء لأن احداً لن يحمي احداً فيما يبدو في الايام المقبلة، وان كان هذا لن يعني ان نضيع وان يكون ذلك قدراً محتوماً. فالتنبيه اذاً الى التبعية وارد، ولكني تذكرت جانب الحاجة الى مقاومة الانغلاق.

الملاحظة الاخرى التي ابديت في انه لا يوجد نظام واحد، طبعاً، الورقة لا تنبهني الى الحل النهائي الا اذا كانت تأخذ بنظام المستبد العادل، وإلا اذا كنت سأفترض نفسي واحداً من المستبدين العادلين ولو في مجال الكتابة والتفكير. امر الناس اليهم، ما يستصلحونه في ظروف معينة، وفي امكنة معينة، وهم لن يجمعوا على ضلاله. المسألة هي ان هذا ليس من السهل، بل هذا ليس من الضروري لأن هذا النظام الصالح متجدد، وانا واحد من الناس اشعر بالخطر الداهم من التصور المعلّق، وانا امسكت عامداً عن الخوض في موضوع الشريعة الذي يعالجه الاخ طارق البشري. ولكن هناك تصور خطير انك اذا اتيت بالنظام الصالح صلح كل شيء، وانك اذا طبقت الشريعة صباح هذا اليوم اختفت الشرور في المساء. كلا، هنا البعد الاجتماعي لرؤية الانسانية ولرؤية المسلمين ينبغي ان يكون حاضراً بل اني ازعم ان هناك قضايا ستستمر على ما هي عليه. الشريعة الاسلامية ليست وحدها التي تقاوم الرشوة، عقاب الرشوة في الشريعة الاسلامية ليس مختلفاً عن عقابها في الانظمة الوضعية، وقد يكون اخف وقد يكون اشد. انما هناك مجموعة توجهات للاخلاقية والتربوية والفرص المتاحة للسلوك... الخ. فالقضية معقدة جداً وموضوع النظام الصالح ليس ابداً معلّباً.

الملاحظة الاخيرة التي سأقف عندها، هي انه قد ابديت ملاحظات كثيرة حول تحفظ اوردته من رأي الجماعة والاغلبية فيما ليس فيه نص خاطىء. الحقيقة، قضية الشورى، وضعها كله في ما اتصور وضع غير صحيح، وينبغي ان نطرح في شأنها دائماً ثلاثة اسئلة. الشورى في ماذا؟ والشورى مِن مَن؟ والشورى لمن؟ في المسائل التنفيذية، انا لست بحاجة لشورى او اقتراع عام، لأن الدول لا تأخذ بهذا ابداً. احياناً في العلاقات الخارجية وفي دساتير وضعية، يقول احد الرؤساء الامريكيين «I made foreign policy» و «I am foreign policy» والكونغرس يبقى متفرجاً

الى حد كبير باستثناء سلطته في الحرب والمعاهدات، ونوع معين من المعاهدات. في مسائل تنفيذية ممكن جداً ان لا نأخذ رأي الناس، في مسائل تقنية، ليس بالضروري ايضاً ان نأخذ رأيهم فإن المسائل كلها ليست فقهية، وانما اكثر المسائل استصلاحية. والفقهاء فيها هم رجال الزراعة والصناعة والاجتماع. واسمحوا لي ان اقول رأيي المتواضع مع احترامي المطلق وايماني الكامل بضرورة تطبيق الشريعة، ان الفقهاء احياناً نغصوا علينا حياتنا، ورجال القانون نغصوا على الناس حياتهم. ليست كل القضايا قانونية ولا فقهية. وليس كل حلال واجب الاخذ به. سبعون بالمائة من الحلال لسنا بحاجة اليه لأن الخبراء يقولون انه ضار. في موضوعي، وعندما اتكلم عن الخبراء اقصد خبراء الزراعة، الصناعة، الكيمياء، الكمبيوتر واشياء اخرى. الفقيه يقول: «لا اعتراض عليه، وعليكم السلام» ويخرج. فيأتي استاذ الطب ويقول «هذا ضار فلا تأخـذوا به» فلا نأخـذ به. فالحلّ والحرمة بُعد واحد من ابعاد المسألة متعلق بجوازها او عدم جوازها. لكن بوجود الخبراء قد نستغني عن الشورى في امور. فالسؤال لا يزال مطروحاً والقضية التي طرحت بشكل هلامي «هل الشورى واجبة او ليست واجبة؟» فنقول انها واجبة في امور وغير واجبة في امور. واجبة لشخص وغير واجبة لشخص، واجبة من شخص وغير واجبة من شخص. فالامر اعقد من ذلك بكثير ولهذا حُمِّل كلامي عن الخبراء تحميلاً مرده ان الصياغة التقليدية والتعبير التقليدي في مسـألة الشورى هو في رأيي تعبير مغلوط.

في النهاية تحفظات عديدة للاخ د. حامد ربيع والتي لم افهم كثيراً منها لأن الحكومة الشاملة في ما يعرفه اهل الاختصاص وهو من كبارهم ومن اساتذتهم، لا اقابلها انا بالحكومة المدنية والحكومة الدينية. انما تقسيم الحكومة الى مدنية ودينية هو تقسيم مرتد الى اساس سند السلطة فيها. اما الحكومة الشاملة فهذا امر مرتبط بوظائف الدولة، الى اي شيء تمتد؟ وانا لم اقل الحكومة الاسلامية بالضرورة حكومة شاملة. انما حاولت ان اصورها بأنها في مقام اساس الشرعية هي حكومة غير دينية، لأن الحاكم ليس له اساس. اما بالنسبة لمجالات السلطة «Police state» الامن، العـدل، والجيش او الـ «Fair state» او شيء اشمل من هذا. تلك قضية لم اتعرض لها عامداً، او ناسياً، او ملتزماً بالوقت، ولكني لم اعرض لها على اي حال.

الفصل الثاني عشر

المسألة القانونية بين الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي

طارق البشري (*)

مقدمــة

إن النظر الى المسألة القانونية في الاطار العام للاصالة والمعاصرة، يستوجب دراسة اوسع مما تسمح به دراسة تتقدم للندوة. لذلك تستحسن هذه الدراسة ان تكون اكثر تواضعاً من ان تدعي انها توفي الامر حظه من البحث الشامل، وهي تفصح من البداية انها تكتفي بايراد عدد من الملاحظات حول المسألة القانونية، وتشكل بعضاً من اهم جوانب المسألة، في حدود ترسم السياق العام لظهورها، ومناقشة بعض ما راج حولها من تقديرات، وتوضح جوانب من المشكلة التي تثور اليوم حولها.

من القرن التاسع عشر، تفاعلت عناصر ثلاثة كان من شأن تفاعلها حدوث الاضطراب في البناء التشريعي وهياكله وانساقه في اقطار الدولة العثمانية عامة، وفيما انفصل عنها عبر هذا القرن من بلدان. لم يكن واحداً من هذه العناصر وحده هو مصدر للاضطراب، ولكن تضاربها معاً على الصورة التي حدثت في الظروف التاريخية الملموسة هو ما اشاع الفوضى في هذا المجال.

اول هذه العناصر، هو جمود الوضع التشريعي الآخذ عن الشريعة الاسلامية، وهو الوضع الذي انحدر الينا من قرون الركود السابقة، حسبما آلت اليه الاوضاع الاجتماعية السياسية وقتها. وليس المقصود بالجمود هنا، الشريعة الاسلامية بحسبانها الاصول المستمدة من القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة. ولكن المقصود هو ما آل اليه الجهد الاجتهادي في تلك الاحكام من جمود.

وثاني هذه العناصر هو ما اوجبته اوضاع الصحوة الاجتماعية والسياسية، من طروء الحاجة الماسّة لإصلاح الاوضاع والنظم وتجديدها، الامر الذي يستوجب اصلاحاً وتجديداً مناسبين في

(*) وكيل مجلس الدولة بجمهورية مصر العربية ـ القاهرة.

الهياكل والنظم التشريعية. وليس الاصلاح في ذاته مدعاة للاضطراب، انما كان اسلوب الاصلاح هو ما افضى الى ذلك. اذ اتخذت برامج النهوض، سواء على ايدي سليم الثالث ثم محمود الثاني في استانبول او على ايدي محمد علي في القاهرة، اتخذت طابعاً ازدواجياً، تأتّى من ابقاء القديم على ركوده وانشاء الحديث بجانبه وعلى غير انبثاق منه ولا تفاعل معه. يظهر ذلك في المؤسسات التعليمية والقضائية ونظم الادارة والقانون والاقتصاد. وكان هذا مما انصدعت به البيئة الاجتماعية والفكرية شطرين متميزين، لا تزال آثاره العميقة تعمل عملها الى الآن.

وثالث هذه العناصر هو الغزو الاوروبي، السياسي والاقتصادي ثم العسكري. ما من امر ولا معضل في تاريخنا الحديث، الا ويبدو هذا العنصر ذا تأثير كبير فيه، ولو بطريق رد الفعل. وهنا نلحظ الاقتحام اول ما نلحظ، سواء بالاملاء والقسر او بفعل ضغوط السياسة والاقتصاد. ثم نلحظ بعد ذلك ما فرضته مقاومة الغزو، وما اوجبه تفوق الغزاة في العلوم والفنون واساليب التنظيم، ما املاه ذلك من ضرورة التعلم عن الغزاة، وما ولّده من مشكل يتعلق بضرورة الاخذ عنهم وضرورة مقاومتهم في الوقت نفسه.

كان الجمود عائقاً يحول دون التجديد المرجو، ثم كان قيام المؤسسات الحديثة جنباً الى جنب المؤسسات التقليدية مما حط كثيراً من امكانيات التفاعل بين هذين النمطين، تحريكاً وتنمية لوجوه التجديد في المؤسسات التقليدية، ودعماً وتوثيقاً لأواصر الاصالة في الابنية الفكرية والاجتماعية الحديثة. وكان من الطبيعي مع وفود الهجمة الاستعمارية الغربية، ان تجد في هذا الانفصام فجوة التسرب المواتية، وان تسعى لاستيعاب المؤسسات الحديثة غير العميقة الجذور، وان تحاصر المؤسسات القديمة المتيبّسة.

اولاً: الفقه الاسلامي قبيل الغزو الاستعماري

ومن حيث النظام القانوني، فلا شبهة في ان الاسلام كان هو السائد في ديارنا، فكراً وثقافة وسياسة وديناً وعقيدة ونظاماً، وذلك حتى نهايات القرن الثامن عشر. ولا شبهة كذلك فيما كان يتسم به الفقه الآخذ عن الشريعة الاسلامية من جمود.

ويصف الشيخ محمود شلتوت مظاهر الجمود عند ذكره الامراض التي لحقت بالجامع الازهر في عهوده المتأخرة بقوله: «تغلبت العناية بالمناقشات اللفظية، وتتبع كلمات المؤلفين في المصنفات والشروح والحواشي والتقارير على الروح العلمية الموضوعية...

ـ تغلبت روح التقديس للآراء والافهام التي دونها السابقون، والسموّ بها عن مستوى النقد وعدم الاكتراث بما قد يظهر من آراء جديدة.

ـ تغلبت نزعة الاشتغال بالفروض والاحتمالات العقلية التي لا تقع، وما يتصل بها من احكام، واعرضوا عن تنمية الفقه العملي الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم واقضيتهم.

ـ تغلبت نزعة الاشتغال باختراع الحيل التي يتخلص بها من الحكم الشرعي. ولقد تناولت هذه الحيل كثيراً من ابواب الفقه، ولم تقف عند الحد الذي أُثر عن الائمة من جعلها وسيلة للتخلص من ضرر او مكروه، بل افترضوا حيلاً يسقطون بها الواجبات...

ـ تغلبت روح التعصب المذهبي الشديد، حتى وصل الامر بين اتباع الائمة الى المناقشة في صحة الاقتداء بالمخالف في المذهب...

ـ تغلبت الفكرة القائلة بتحريم غير المذاهب الاربعة، فحجروا واسعاً ومنعوا رحمة اختص الله بها هذه الامة...»[1].

ويمكن تلخيص اهم وجوه الضعف والتخلف التي عانى منها الفكر الاسلامي عامة في القرنين السابع عشر وما تلاه، فيما وصفه انور الجندي من طغيان عنصر الجبرية على العقل، وطغيان مذاهب وحدة الوجود والحلول والاتحاد على الوجدان، بما يعني ذلك من تسليم كامل بالواقع الحادث وانسحاب الفرد من المجتمع وسقوط الارادة البشرية، مع غلبة طابع التقليد في مجال الفقه الاسلامي[2]. وبدا التقليد في العصبية المذهبية، وفي صعوبة الرجوع الى الاحكام الشرعية الموزعة في كتب الفقه المذهبي وعدم وجود تقنين مستمد من احكام الشريعة يسهل الرجوع اليه والاخذ عنه.

على انه مع الاقرار بكل هذه المظاهر والعلل، فإنه ينبغي ملاحظة ان حركة البعث والتجديد في الفكر الاسلامي وفقه الشريعة، قد بدأت ونمت قبل تصاعد الغزو الاستعماري الاوروبي في القرن التاسع عشر. وإن تراخت حركة التجديد ودعوته في كل من دار الخلافة العثمانية ومصر وبلاد الشام، اي في تلك الديار التي تمثل قلب الدولة العثمانية، حيث تقوى المؤسسات التقليدية ويعظم نفوذها المحافظ. ويحكي الجبرتي في احداث رمضان عام ١١٢٣ هـ (١٧١١م) ان واعظاً رومياً جلس في جامع المؤيد يحض الناس على انكار التوجه الى القبور والقباب والتوسل بالاولياء، وجذب اليه رهطاً من الناس اعجبتهم دعوته، ولكن شيوخ الازهر وقفوا ضده، وتحرك الصناجق يفضّون من تجمّع مع الرجل «فضربوا بعضهم ونفوا بعضهم وسكتت الفتنة»[3]. وتكشف هذه القصة عن وجود الداعين الى التجديد ونفي البدع ووجود من يستجيبون لها من الناس، مع صعوبة انتشار الدعوة، سواء في تركيا موطن «الرومي» او في مصر حيث حل فصفيت دعوته.

ولكن امكن لحركات التجديد ودعواته ان تنمو وتظهر في اطراف الدولة، حيث تضعف السلطة المركزية ويهن نفوذ المؤسسات التقليدية، او في الاصقاع البعيدة عن سلطة الدولة

---

(١) محمد عبد المنعم خفاجي، **الازهر في ألف عام** (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٩٥٥)، ج ٣، ص ٩ ـ ١٢.

(٢) أنور الجندي، **اليقظة الاسلامية في مواجهة الاستعمار** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٨)، ص ٤١ ـ ٤٩.

(٣) عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والاخبار** (القاهرة: المطبعة الاميرية، ١٢٣٦ هـ)، ج ١، ص ٤٨ ـ ٥٠.

العثمانية. فظهر في نجد محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩١م) وقامت دعوته المعروفة على التوحيد المطلق الخالص مع رفض الجبرية وفكرة الحلول والاتحاد، مع تأكيد مسؤولية الانسان، وان التوسل لا يكون لغير الله. كما قامت دعوته على فتح باب الاجتهاد والتماس الحلول من المصادر الرئيسية للشريعة، وهي القرآن والسنّة والاجماع مع عدم التقيد بمذهب معين من المذاهب الاربعة السّنيَّة. وكان من شأن دعوته ان جردت المذاهب من القداسة التي كانت مدعاة لها[٤]. وفي الوقت نفسه ظهر بالمدينة محمد بن نوح الفلاني الذي يعتبره البعض المجدد على رأس القرن الثاني عشر (هـ) (١٧٥٢ ـ ١٨٠٣م)[٥]. وفي الفترة نفسها في الهند ظهر ولي الدين الدهلوي (١٧٠٢ ـ ١٧٦٢م) وسعى كشأن قرينيه السابقين مسعى الامام ابن تيمية، مع اهتمام بالصوفية، وكتب عن «الانصاف في بيان اسباب الاختلاف» وعن «عقد الجيد في احكام الاجتهاد والتقليد».

وفي اليمن تأثر الامام محمد بن عبد الله الشوكاني (١٧٥٨ ـ ١٨٣٤ م)، بكل من ابن حزم وابن تيمية، وكلاهما ثائر على التقليد. تأثر بهما رغم كونه زيدياً، وخلع ربقة التقليد وفتح لنفسه باب الاجتهاد، وألّف رسالة **القول المفيد في حكم التقليد** ذم فيها التقليد وحرّمه. وسار في اشهر مؤلفاته **نيل الاوطار، شرح منتقى الاخبار في احاديث سيد الاخيار**، سار فيه على نهج استنباط احكام الفقه مباشرة من الاحاديث الشريفة، ورغم ما اثار نهجه من مقاومة، فقد استطاع ان يثبت عليه وأن يذيع صيته حتى انه تولى قاضي قضاة اليمن. وكذلك ظهر السيد مرتضى الزبيدي، صاحب **تاج العروس في شرح القاموس**، وصاحب **شرح الاحياء للغزالي** «فكان من متفقهة الصوفية في هذا القرن، وللناس فيه اعتقاد يصل الى حد الغلو»[٦]. ثم هناك السيد نذير حسين والقاضي حسين بن محسن الانصاري، وصديق حسن خان، ممن تغلب عليهم نزعة ابن تيمية وابن الوزير اليمني (١٣٧٣ ـ ١٤٣٦) الذي تأثر بابن حزم وابن تيمية، ولم يتقيد بمذهب من المذاهب رغم زيديته، وآثر الكتاب والسّنة على التقيد بأي من المذاهب. ومن المعروف ان حركة الاتصال بين الجزيرة العربية والهند كانت نشيطة، بالهجرة والسفر للتجارة والاستيطان، وخاصة بالنسبة لاهالي حضرموت ونجد[٧].

وفي العراق ظهر الشهاب الالوسي (١٨٠٣ ـ ١٨٥٤م) الذي صار علاّمة العراق وتولّى المدرسة المرجانية ومنصب افتاء السادة الاحناف. ويشتغل بالتأليف والتدريس، وسار على طريقة ابن عبد الوهاب في التجديد والدعوة للتوحيد، واتخذ سبيله في ذلك بتفسير القرآن وخاصة في كتابه

(٤) آمنة محمد نصير، **الشيخ الامام محمد بن عبد الوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢٢٤.

(٥) عبد المتعال الصعيدي، **المجددون في الاسلام من القرن الاول الى القرن الرابع عشر، ١٠٠ هـ ـ ١٣٧٠ هـ**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦٢)، ص ٤٣١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٧) محمد كرد علي، **القديم والحديث** (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٢٥)، ص ٢٥٢، نقلاً عن: «الهجرة الى مصر،» المقتبس، السنة ٢ (١٣٢٥/ ١٩٠٧).

ذي المجلدات التسعة روح المعاني[٨].

ومن المغرب العربي، ظهر عبد القادر الجزائري، ثم ظهر محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩م)، وكانت حركة اصلاحية وطريقة صوفية، شدد على الاعتبار بالكتاب والسنة على طريقة ابن عبد الوهاب وسلفه ابن تيمية، وفتح باب الاجتهاد «ولا يتقيد بالمذاهب مع بقاء احترامه لها»[٩] مع تنقية الدين من البدع. واقامت طريقته حركة جماعية وانشأ «الزوايا» التي تجمع بين الدراسة والعبادة والعمل، وقامت بنشر الاسلام بين القبائل الوثنية في افريقيا الوسطى. وفي الوقت نفسه كانت الدعوة للاسلام تنتشر في غرب افريقيا ووسطها، بواسطة الشاذلية والتيجانية والقادرية[١٠]

هذه امثلة لأبرز دعاة الاصلاح والتجديد في الفكر الاسلامي عامة وفي فقه الشريعة الاسلامية خاصة، ظهروا منذ القرن الثامن عشر، وظهروا في الجزيرة العربية جنوباً، وفي الهند والعراق شرقاً، وفي المغرب العربي غرباً. وظهروا في مجالات الحركة السياسية والدعوة الفكرية، وفي الطرق الصوفية ونشر الاسلام. وكل ذلك يوحي انها كانت صحوة، وكانت ظاهرة عامة منذ القرن الثامن عشر. وهي في هذا الاطار ـ وفي ذلك الوقت المبكر ـ كانت حركة اسلامية شرقية صرف. قد تكون المناجزة مع الغرب واستشعار خطره الوشيك، من اسباب قيامها وانتشارها وخاصة في المغرب، ولكن يظل مترجحاً انها في ذلك النطاق التاريخي المبكر لم تتأثر بالفكر الغربي الذي لم يكن وفد بعد، لا في مناهجها التجديدية ولا في موادها وأدواتها الفكرية ولا في هيئاتها الحركية والتنظيمية.

وهذه الحركة التجديدية العامة، تبنت ودعت الى اصول الفكر الاسلامي ومناهج فقه الشريعة بما يلائم متطلبات التجديد والاصلاح، سواء بالنسبة للأوضاع الداخلية لهذه المجتمعات او بالنسبة لموجبات الحشد والترسيخ إعداداً لمقاومة الخطر الغربي الوشيك الذي بدأ مناجزاته مع الدولة العثمانية في الشمال، وخاصة في القرن الثامن عشر[١١]، ثم مع توجيه السهم الخاطف الى مصر بالحملة الفرنسية في نهاية ذلك القرن، ثم مع بدايات الهجوم الشامل الذي تمثل في احتلال الجزائر في ١٨٣٠، ومع الضغوط العنيفة على اراضي الروملي العثمانية والحروب الروسية ضد الدولة.

---

(٨) جرجي زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، ط ٣، ٢ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٧٠])، ج ٢، ص ١٧٥ ـ ١٧٨.

(٩) احمد صدقي الدجاني، **الحركة السنوسية: نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر** (بيروت: دار لبنان، ١٩٦٧)، ص ٧٥.

(١٠) علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية** (بيروت: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥)، ص ٥٥ ـ ٦١، الجندي، **اليقظة الاسلامية في مواجهة الاستعمار**، ص ٦٩ ـ ٧٣، والدجاني، المصدر نفسه، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(١١) احمد عبد الرحيم مصطفى، **في اصول التاريخ العثماني** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ١٤٣ ـ ١٧٠.

وهذه الحركة التجديدية العامة، لم تكن معزولة الاصداء عن منطقة المركز في تركيا ومصر والشام. واذا كانت المؤسسات التقليدية في هذه المنطقة قد انغلقت من دون هذه الصحوة، وحاربت استانبول بجيش محمد علي الحركة الوهابية وواجهتها بعنف فظ، وأصم الازهريون آذانهم عن سماع السنوسي الكبير عند مروره بمصر، فإن حديث الجبرتي عن ابن عبد الوهاب يوضح الى اي مدى لقيت دعوة الوهابيين تعاطفاً، من حيث كونها دعوة فكرية تجديدية[١٢] وتتفق مع اصول المعتقد.

التقليد في الفقه، يعرّفه الغزالي في **المستصفى** بأنه؛ قبول قول بلا حجة، ويعرفه آخرون بأنه اعتماد الانسان في فهم الحكم من الدليل على غيره لا على نفسه. والاجتهاد في الفقه هو بذل الفقيه جهده في استخراج الاحكام من ادلتها الشرعية. ورفض التقليد يعني طرح الالتزام باجتهادات السابقين، وفتح باب الاجتهاد يعني العودة والاخذ المباشر عن المصادر الاساسية للشريعة الاسلامية، وهي القرآن والسّنّة بمعنى ان يستقي المجتهد بعقله المعاصر حكم القرآن والسنة فيما يحيط به من مشاكل الواقع المعين في عصره. فالدعوة الاجتهادية هنا دعوة سلفية لأنها تعود للمصدر الاول والاسبق، دون وساطة، وهي تجديدية لأنها تتخفف من الالتزام باجتهادات السابقين، وتستعيد قراءة النصوص الاصلية قراءة معاصرة.

لقد اتفقت الدعوات المشار اليها جميعاً في هذا الطراز الرافض للتقليد الفاتح للاجتهاد، وآذن ذلك بأن تجري حركاتها على انسجام وتناغم. وكانت هذه الدعوات ذات سعة وشمول، وآذن ذلك ان تقوى وتنمو، يغذيها انسجامها وانها تتفق مع ما توجبه الاوضاع الاجتماعية والسياسية للنهوض ومقاومة الاخطار. وكان كل ذلك يقوم في مواجهة سلطة دولة مضعوفة تحوطها الازمات، وفي مواجهة مؤسسات فكرية تقليدية واهنة النفوذ منهوكة العزم. ورغم كل ذلك انحسرت قوتها وأعيق نموها او ابتسرت حركتها وعزلت في المعازل. ولا يبدو مقنعاً في ترتيب هذا المصير الا هذا التدفق الهائج للهجمات الاوروبية الكاسحة على كل صعيد سياسي واقتصادي وفكري واجتماعي التي طغت على اليابس والاخضر معاً.

لذلك نلحظ ان موجة التجديد التالية قد انبعثت في ظروف مختلفة، بعد ان تحقق الغزو الاستعماري الاوروبي، وتسرب ثم امسك بمنطقة القلب وهيمن على كثير من الاقطار. وتراوح تغلغله من الاحتلال العسكري الى الهيمنة السياسية والسيطرة الاقتصادية الى النفوذ الفكري والثقافي واعادة تشكيل المؤسسات الفكرية والاجتماعية. وقد انبعثت تلك الموجة التجديدية الثانية في المناطق المغزوة نفسها، ومن ابرز رجالها الافغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧ م) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) وخير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩ م) وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠م)... الخ. فجاءت في ظروف جد مختلفة زماناً ومكاناً وحملت وظائف مختلفة.

---

(١٢) محمد جلال كشك، **السعوديون والحل الاسلامي**، ط ٤ (القاهرة: المطبعة الفنية، ١٩٨٤)، ص ١٦٧ ـ ١٨٩.

والمهم في خصوص الموضوع المعروض، انه في هذا الظرف الجديد، صار على الحركة الاسلامية في عمومها ان تواجه اوضاعاً متعددة تستدعيها مواقف فكرية جد متباينة. فهي لم تعد تواجه خطراً استعمارياً وشيكاً ولا احتلالاً عسكرياً حالاً فقط، ولكنها صارت تواجه موجات من التبشير ونشر النزعة التغريبية في المسلك والعادات وأساليب العيش، فلم يعد من مهمتها فتح باب الاجتهاد فقط، ولكن جدت لها مهمة الدفاع عن الاصول والثوابت المميزة للمعتقد والهوية. ودفع هذا فريقاً من قادة الفكر الى الابتعاد عن الموقف التجديدي والانخراط في موقف الذود عن الاصول والدفاع عن اصل وجود المؤسسات الاسلامية في التعليم والقضاء والفكر وغيرها. وهنا نجد كتابات ومواقف لأمثال الشيوخ محمد عليش وحسن العدوي وحسونة النواوي وسليم البشري ومحمد بخيت ومحمد شاكر ويوسف الدجوي.

ثانياً: تغلغل التشريعات الغربية

الحديث عمّا يسمى بحركة الاصلاح القانوني في القرن التاسع عشر، هو فرع عن الحديث عن حركة الاصلاح عامة في هذه المرحلة، وهو امر بالغ التشعب والتشابك. ولا يمكن الحديث عن ذلك في هذا المقام الا باختصار شديد، والاختصار يعني التبسيط ولا يخلو من المجازفة بالوقوع في الخطأ. وكل ما يمكن ايراده هنا بعض الملامح التي تتعلق بالخيط الاساسي للدراسة، مع الاكتفاء بذكر السياق العام في الدولة العثمانية وفي مصر التي بدأت تتميز بنظم داخلية خاصة.

ويمكن القول من قبيل التبسيط، ان مشروع محمد علي في مصر لم يكن مشروع استقلال بهذا البلد ولا مشروع بناء «امبراطورية مصرية» كما يحلو للبعض ان يقول، ولكنه كان مشروع احياء عثماني عام. وان حرب الشام وما تلاها لم تكن حروباً خاضها مع الدولة العثمانية بقدر ما كانت حروباً اهلية شنها مع السلطان. وانه في ١٨٣٩ شارف النجاح بهزيمة جيش السلطان في نزيب، وأفاده في هذا انتفاضات شعبية جرت في كثير من الولايات العثمانية ضد السلطان محمود الثاني، وان رفض بعض المجندين بجيش السلطان قتال القوات المصرية التي اعتبروها «نصيرة الاسلام»، وانضمت فرقة عسكرية كاملة من جيش السلطان الى قوات ابراهيم باشا في الاناضول، وان رحل اسطول الدولة الى الاسكندرية يقدم الولاء لمحمد علي، ومندوبو محمد علي يجوبون البلاد ليحثوا الناس على رفع السلاح ضد «حزب الكفار» في الاستانة[١٣].

ولكن تدخلت الدول الاوروبية، وخاصة انكلترا وفرنسا، على النحو المعروف، لتقف دون تحقق الآثار السياسية لنصر محمد علي العسكري، ونصروا السلطان وأبقوا على محمد علي في مصر على التفصيل الذي اوردته معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وبهذا الصنيع ابقي على السلطنة الضعيفة ضعيفة. وهدت قوة محمد علي في مصر، وسلس قياد المضعوفين في ايدي الدول الاوروبية.

يذكر د. احمد عبد الرحيم مصطفى، ان الدولة العثمانية كانت في ذلك الوقت بحاجة الى

(١٣) مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، ص ١٩٨ - ١٩٩.

المساندة الاوروبية ضد محمد علي، وان الدول العظمى سعت الى انقاذها من هذا الخطر «في نظير التدخل في شؤونها الداخلية طيلة ما تبقى من القرن التاسع عشر»[١٤]. . . ومن هنا اعلن السلطان عبد الحميد «خط جولخانة» الذي بدأ ما يعرف بعهد «التنظيمات» في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٣٩. ويذكر كرامرز في دائرة المعارف الاسلامية، «ان خط جولخانة الذي اعلن العديد من الضمانات للمواطنين وان اختلفت اديانهم، قد صدر ارضاء للدول الاوروبية التي زاد على الايام تدخلها في شؤون الدولة». وان النظم الجديدة قامت على اساس النظم الادارية الاوروبية والفرنسية خاصة. ويذكر ان منح النصارى واليهود ما للمسلمين من حقوق «كان معناه تجريد النصارى من القسط الكبير من الحكم الذاتي الذي تمتعوا به في عهد محمد الفاتح. . . وسرعان ما تبين من ذلك ان هؤلاء لم يروا في مساواتهم بالمسلمين نفعاً كبيراً، بل زاد هذا في العداوات والخلافات التي كانت قائمة بين طوائفهم المختلفة، وكانت هذه الخلافات في الغالب اشد مما كانت بينهم وبين المسلمين». ثم يشير كرامرز بعد ذلك الى الاجانب بوصفهم من استفاد من هذه الاجراءات وصار لهم على قلة عددهم «السلطان الغالب بفضل الحريات والمزايا التي منحتهم اياها الامتيازات، وأخذ هذا السلطان يقوى لأن الدول الاجنبية عملت على استغلاله لا لمصلحتهم الخاصة فحسب، ولكن لكي تصبح الدول ايضاً حامية للرعايا غير المسلمين. . .»[١٥].

وفي فترة «التنظيمات» التي امتدت على مدى عهدي السلطانين عبد الحميد وعبد العزيز ـ أنتهت حوالى عام ١٨٨٠ بعد تولية عبد الحميد الثاني بنحو اربعة اعوام ـ في هذه الفترة نشطت حركة التغريب في الدولة العثمانية، سواء في التعليم او النظم. وعظم النفوذ السياسي والاقتصادي والثقافي للدول الغربية. وصدرت في ١٨٤٠ مجموعة قوانين جنائية وانشئت محاكم نظامية سلخت الدعاوى الجزائية من القضاء الشرعي، وانشئت محكمة تجارية مختلطة. ثم اطرد سلخ الدعاوى المدنية من القضاء الشرعي، وانشئت في ١٨٤٧ محاكم مدنية وجنائية مختلطة. ثم صدر في ١٨٥٠ تقنين تجاري مأخوذ من القانون الفرنسي[١٦]. وفي ١٨٥٦ صدر خط همايوني بضغط اجنبي يعد بمساواة غير المسلمين بالمسلمين وبانشاء محاكم مختلطة للفصل بين المسلمين وغير المسلمين، ويعد بمنح الدول الاجنبية حق تملك الاراضي بالدولة العثمانية. وفي ١٨٥٨ نشرت مجموعة قوانين خاصة بالاراضي ومجموعة جنائية منقولة اصلاً من القانون الفرنسي. وفي ١٨٦١ صدر قانون للاجراءات التجارية. وفي ١٨٦٣ صدرت مجموعة قوانين التجارة البحرية، وفي ١٨٦٧ منح الاجانب حق تملك العقارات، وفي ١٨٦٩ أعيد تنظيم المحاكم النظامية. وفي ١٨٧١ صدر قانون بإلغاء الاوقاف الدينية ولكنه لم ينفذ. وفي ١٨٧٩ فصلت دعاوى الاراضي والحدود عن المحاكم الشرعية.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(١٥) **دائرة المعارف الاسلامية**، اعداد وتحرير ابراهيم زكي خورشيد، احمد الشنتاوي وعبد الحميد يونس (القاهرة: دار الشعب، [د. ت.])، ج ١، ص ٧٨ ـ ٨٠.

(١٦) تضمن هذا التقنين احكاماً لا يمكن ان تطبق الا في فرنسا، كأحكام حقوق الزوجة عند امتلاك زوجها. لأن الذمة المالية للزوجة منفصلة عن ذمة الزوج في الشريعة الاسلامية وفي النظام القانوني في الدولة العثمانية، ولا تعرف مجتمعاتنا نظام اشتراك الذمة المالية بين الزوجة والزوج.

وهكذا على مدى اربعين عاماً اطّرد زحف التشريعات الغربية في نظم الدولة العثمانية، كما اطرد انحسار الشريعة الاسلامية. وهيمن التشريع الغربي على نظام القضاء، وعلى تنظيم التجارة وتنظيم الاراضي والتنظيم الجنائي. واذا كان المعروف ان نظم التجارة تهيمن على علاقات التعامل سواء التجارية بالمعنى الاقتصادي او الصناعية (التحويلية)، فإن هذا النظام مع نظام الاراضي يشكل الهيمنة الغالبة على النشاط الاقتصادي الانتاجي والتبادلي في المجتمع.

ولم يفلت من هذا الزحف التشريعي الاوروبي الا نظام المعاملات المدنية غير التجارية، الذي دُوِّن له تقنين عرف باسم **مجلة الاحكام العدلية**، شُكِّلت له لجنة برئاسة احمد جودت باشا وأنهته بعد سبعة اعوام في ١٨٧٦. وأخذت احكامه من كتب ظاهر الرواية في المذهب الحنفي، الا القليل اخذ فيه بأقوال بعض المتأخرين من الحنفية، مراعاة للأنسب والانفع في تقرير الاحكام.

وما تحسن ملاحظته بالنسبة لمجلة **الاحكام العدلية**، انه رغم ما وجه ويوجه اليها من انتقادات فنية عديدة، فقد ظلت برهاناً قوياً على ما لِفِقْهِ الشريعة من مرونة وتقبل للمعاصرة وقابلية للتقنين. ومن جهة ثانية، فان «المجلة» بوصفها عملاً تقنينياً (اي تجميع الاحكام وتصنيفها وترتيبها بتبويب منطقي علمي على هيئة حوار متتابعة)، كانت اكمل تقنين اخذ عن الفقه الاسلامي في ذلك الوقت، ولكنها لم تكن في النشاط الفقهي الاسلامي عملاً غير مسبوق كلية. لقد سبقها على عهد سليمان القانوني في القرن السادس عشر، الجهد التجميعي الذي قام به شيخ الاسلام ابو السعود بن محمد بن مصطفى العماد، وكذلك الخلاصة التي صنفها في جزءين الشيخ ابراهيم الحلبي باسم **ملتقى الابحر**. ثم جاء في القرن التاسع عشر الجهد التجميعي الفذّ، الذي اعدّه فقهاء الهند في ستة مجلدات ضخمة بتكليف من السلطان محمد اورنك زيب عالمكير، واشتهرت باسم **الفتاوى الهندية** الشاملة للعبادات والمعاملات والعقوبات على مذهب ابي حنيفة. ثم هناك القوانين عامة التي كان يصدرها سلاطين العثمانيين مشتملة على تنظيمات ادارية وجزائية.

كما يتعين ملاحظة، ان انحصار «المجلة» في المعاملات المدنية، دون الاحكام التجارية وما يبتعد عن الشريعة من احكام الاراضي، هذا الانحصار لا ينفي تأثير «المجلة» في صبغ العقلية القانونية بحسبان ان نظام المعاملات المدنية هو العمدة في النظام القانوني عامة. لذلك كان وجود «المجلة» ركيزة مهمة للدفاع عن فقه الشريعة الاسلامية رغم الانحسار الحادث، انما كان وجود هذا النظام مع النظم القانونية الوافدة في القوانين ونظم المحاكم مبعثاً للانفصام في النظام القانوني ومنشأ الازدواجية فيه مما كان له آثاره العميقة وقتها ومن بعد.

كان هذا هو ما تفتّق عنه القرن التاسع عشر بالنسبة للوضع القانوني في الدولة العثمانية وما كان معها من ديار العرب. اما بالنسبة لمصر، فهي لم تسر عليها القوانين العثمانية الجديدة، ولا **مجلة الاحكام العدلية**، وذلك بسبب النظام السياسي الذي بدأت تتميز به منذ معاهدة ١٨٤٠، ونمو هذا التميز فيما تلا ذلك من اعوام وعقود. ولعل هذا التميز هو ما عرّضها اكثر لِلَواقح الغزو الغربي الاقتصادي والفكري ثم العسكري، فصارت مصر ـ وقد تكاثفت عليها قوى الاستعمار في القرن التاسع عشر وانفردت بها هذه القوى وحيدة ـ صارت رائدة النظم القانونية المغزوّة، وخاصة في

الثلث الاخير من ذلك القرن.

لقد بدأ التشريع الغربيّ يتسرب الى النظام القانوني في مصر بعد معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وذلك من خلال احكام التجارة ومجالس التجار وبعد ان انفتحت السوق المصرية بموجب هذه المعاهدة. وعَرَف عهدا سعيد ثم اسماعيل توغلَ الاجانب حتى من المرابين والمغامرين وغيرهم، يحميهم جميعاً ـ حتى في سلوكهم غير المشروع ـ نظام الامتيازات الاجنبية الذي يحسر النظامين القانوني والقضائي المحليين عن الوصول للأجانب القاطنين في مصر، سواء في معاملاتهم المدنية والتجارية او في سلوكهم القنصلي. فكان الاجانب حتى في معاملاتهم مع المصريين او في جرائمهم يخضعون لقضائهم القنصلي. وبلغ الامر ان الاجانب وعدّتهم لا تزيد عن ثمانين الفاً كانوا تابعين لسبع عشرة دولة يخضعون ويخضع المصريون معهم لسبع عشرة محكمةً قنصليةً ولسبعةَ عشر نظاماً قانونياً كل حسب جنسيته ولغته.

وقد سعى المصريون احد عشر عاماً لتحقيق اي نوع من النظام يضبط تلك الفوضى بأي ثمن. وقبلوا ما سعى إليه نوبار باشا لاستبدال المحكمة المختلطة بالمحاكم القنصلية المتعددة، وان تشكل هذه المحكمة الواحدة التي يخضع لها كل الاجانب من قضاة الغلبة فيهم للاجانب ولهم الرئاسة في الدوائر القضائية وفي النيابة العامة، ولغاتها المستعملة: الفرنسية والايطالية. وتطبق تقنينات أخذت كلها عن فرنسا: المدني والتجاري والتجاري البحري والعقوبات واجراءات المرافعات وتحقيق الجنايات. وتم ذلك كله في ١٨٧٥ اذ افتتحت سَنَتَها المحاكم المختلطة.

ولم تمض خمسة اعوام حتى شرعت الحكومة المصرية سنة ١٨٨٠ في انشاء القضاء الأهلي والمحاكم الاهلية. وانشئت فعلاً في ١٨٨٣ بستة من التقنينات أُخذت جميعها من القوانين المختلطة بتعديلات طفيفة. ويقال عادة إن اللجوءَ الى القوانين الفرنسية كان بسبب جمود رجال الشريعة الاسلامية ورفضهم تقنين احكامها. ولكن التحقيق التاريخي يظهر ان هذا السبب غير سليم، أو أنه على الاقل لم يكن حاسماً. لأن «المجلة» العثمانية كانت قائمة قبل هذا الوقت، ولأن محمد قدري باشا في مصر كان يقوم فعلاً بتقنين الاحكام وقتها. وان الوثائق التاريخية تكشف عن ان السبب الذي دعا المصريين الى الاخذ بهذه التقنينات هو رغبتهم في أن يقدموا لدول الامتيازات نظاماً قانونياً مصرياً ينشأ على شاكلة ما ارتضته هذه الدول بالمحاكم المختلطة فترتضي، من بعد، خضوع رعاياها له وتسترد مصر سيادتها التشريعية القضائية المنقوصة(١٧). ولكن ويل للمغلوب إن ساوم عطاءً بأخذ، سُلِب عطاؤه وجُحِد أخذُه.

ويبدو ان هدف تحويل مصر الى النظام القانوني الفرنسي قد بُيّتَ بِلَيلٍ من منتصف الستينات في بواكير عهد الخديوي اسماعيل. فقد صدر الامر العالي الخديوي بتعريب مجموعات القوانين الفرنسية وترجمت فعلاً بقلم التراجمة «القوانين المدنية والدوائر البلدية والمحاكمات والمرافعات والحدود

(١٧) طارق البشري، «حول حركة التجديد في التشريع الاسلامي في مصر،» ورقة قدِّمت الى: الجمعية التاريخية المصرية، ندوة مصر في الربع الاول من القرن العشرين، القاهرة، ٩ نيسان/ ابريل ١٩٨٤.

والجنايات» وطبعت ما بين ١٨٦٦ و١٨٦٨ . ثم ان اسماعيل استدعى من فرنسا في ١٨٦٥ مهندساً فرنسياً كان يعمل في سكة حديد اورليانس واسمه «فيكتور فيدال»، وذلك لإعداد الشباب المصري لدراسة الهندسة. كان في الثانية والثلاثين عندما جاء مصر، واتفق ان كان حاصلاً على ليسانس الحقوق سنة ١٨٦٠ ، فكلفه خديوي بلد الازهر والليث بن سعد بإعداد لائحة تأسيسية وقانون للاجراءات الجنائية وقوانين اخرى، وان يدرّس القانون الاداري لولي العهد. ثم أنشأ مدرسة سمّيت «مدرسة الادارة والالسن» في تشرين الاول/ اكتوبر ١٨٦٨ ، قام منهجها على دراسة الشريعة الاسلامية والقانون المدني للدول الاوروبية والقانون الطبيعي الروماني والقانون التجاري وقانون التجارة البحري والمحاسبة التجارية وقانون المرافعات المدنية والتجارية وقانون العقوبات وقانون تحقيق الجنايات، فضلاً عن اللغات العربية والتركية والفارسية والفرنسية والايطالية واللاتينية.

هي كلية حقوق بالمعنى الكامل، أُخفي معناها تحت اسم لم يكن لمنهاجها منه نصيب وهو «مدرسة الادارة. . »، وحتى القانون الاداري او الدستوري لم يكونا من مواد التدريس بها، ولم يضافا الى منهاجها الا بعد عشرين سنة من نشأتها في ١٨٨٨ . ورغم ما أُذيع عند انشائها من ان الغرض هو تخريج موظفين للادارة ـ وكان علم المالية العامة والاقتصاد هو أشد ما يحتاجه جهاز الادارة وقتها ـ فلم يكن لهذين العلمين فيها ادنى نصيب. وكان المهندس فيدال هو مؤسس هذه المدرسة ومنظمها، وتولى نظارتها مدة اربعة وعشرين عاماً حتى سنة ١٨٩٢ .

وان دلالة هذا الامر لا تتراءى فقط من انشاء مدرسة تدرس مناهج القوانين الغربية، فقد يكفي تفسيراً لذلك ما كانت تفكر فيه الحكومة من انشاء المحاكم المختلطة واعداد من يساهم فيها من المصريين. ولكن تبقى دلالة اخرى تتراءى من هذا التخفي الذي انشئت به المدرسة، والذي يكشف عنه اسمها وهدفها الصوريان. وقد يصلح تفسيراً لذلك ان انشئت المدرسة على هذه الصورة، استنباتاً للفكر القانوني الغربي في البيئة المصرية، وحذرا في الوقت نفسه من ان تلقى المدرسة مقاومة من الازهر ورجال الشريعة.

في ١٩٠٨ طبع حزب الاصلاح الدستوري كتاباً مترجماً بعنوان **رسائل مصري لسياسي انكليزي كبير في سنة ١٩٠٥** ، ضمنه اربع عشرة رسالة كتبها «المصري» بالانكليزية وعثر عليها في اوراق العضو الليبرالي في البرلمان الانكليزي مستر روبرتسون. وَرَدَ بالرسالة الخامسة ان النظام التشريعي القضائي الجديد نشأ «في مصر فجأة في يوم واحد وبالقوة القاهرة، وعلى يد امة اجنبية، وجعلوا نظامه على نمط نظامات بلاد بعيدة، فرموا به شعبنا دون ان ينبهونا اليه، ولا راعَوْا عواطفنا وارادتنا وأخلاقنا الوطنية وتقاليدنا القومية. . .». «انكم غذيتم المصريين بطعام لم يألفوه ولا يستطيعون هضمه، فإذا زدتموهم منه تأصّل الداء. . .». «أن بناء القضاء يجب تجديد اساسه بمزيد من العناية وجعل جدرانه من المادة الوطنية ما أمكن. بمعنى ان يكيّف ذلك النظام القضائي على ما يوافق فطرة العقل الوطني الاصلية، وان يعتمد على الوسائل الوطنية ما امكن. . .». «إن افضل الشروط التشريعية تكون فائدتها لأول الامر قليلة، ولا يكون لها نفع مطلقاً فيها بعد الا اذا كانت موافقة لأميال الشعب الذي وضعت لأجله وعاداته وشعائره الدينية وتقاليده القديمة». «الحق يقال إن هذه البلاد المصرية ما زالت منذ

زمن طويل تُرزأ بالشرائع الاوروبية غير الموافِقة، ومن دون مراعاة عادات الوطنيين وتقاليدهم...». ثم استشهد بمقولة كرومر المعتمد البريطاني في مصر وقتها «ما فائدة القوانين حيث لا آداب»، وبقولة مونتسكيو «عبثاً نرجو صلاحاً من نقل شرائع وقوانين امة واحدة الى امة اخرى، تختلف عنها في جنسها وفي صفاتها العقلية والادبية وسوابقها التاريخية وحالتها الطبيعية». وأنهى رسالته بفقرة منها «أقول الحق الذي لا نزاع فيه، إن تشعب غرس اجنبي سيء التأثير والمناسبة والحجم، قد افسد وشوّه تقاليد هذه البلاد. وقد سدلت اغصانه الضخمة الممتدة ظلاً مظلماً على الشعب...».

ثالثاً: تقنينات عهد الاستقـلال

إن مصر استمرت في العقود الاولى للقرن العشرين على الصورة السابقة في عمومها، وأن البلاد العربية التي انسلخت عن الدولة العثمانية بعد الحرب العامة الاولى، استبقت في الاساس الاوضاع التشريعية التي كانت آلت اليها من هذه الدولة وزادت نزعة التغريب بما صنعه الاستعمار الفرنسي في سوريا ولبنان والاستعمار الانكليزي في العراق والاردن وفلسطين، وقلمت اطراف «المجلة» في عديد من المجالات، ولكنها بقيت في هذه الديار تشكل، هي ومجال الاحوال الشخصية، ركائز الوجود التشريعي الاسلامي.

ثم تأتي المرحلة التالية، وهي مرحلة التقنينات في عهد الاستقلال. وعند الحديث عن الاستقلال التشريعي لا بد من ان يرد الحديث عن عبد الرزاق السنهوري.

في عام ١٩٣٤ كتب د. السنهوري يدعو لتمصير القانون، قال «علينا اولاً ان نمصّر الفقه فنجعله فقهاً مصرياً خالصاً، نرى فيه طابع قوميتنا ونحسّ اثر عقليتنا. ففقهنا حتى اليوم لا يزال هو ايضاً، يحتله الاجنبي، والاحتلال هنا فرنسي، وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا بأقل عَنَتاً من ايّ احتلال آخر، ولا يزال الفقه المصري يتلمس في الفقه الفرنسي الهاديَ المرشد، لا يكاد يتزحزح عن افقه او ينحرف عن مسراه فهو ظله اللاصق وتابعه الامين...» وذكر ان من اهم الوسائل لذلك، العناية بالشريعة الاسلامية «شريعة الشرق ووحي إلهامه وعُصارة اذهان مفكّريه نبتت في صحرائه وترعرعت في سهوله ووديانه... لو وُطئت اكنافها وعبّدت سبلها لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفخ روح الاستقلال في فقهنا وقضائنا وفي تشريعنا...»

وعشية إلغاء الامتيازات الاجنبية في مصر بمعاهدة منترو في١٩٣٧، شُرع في إعداد مشروع جديد للقانون المدني. وكان للسنهوري السهم الغالب في هذا الجهد الكبير، اذ أعدّ مسودته الاولى وشارك بجهد كبير في اللجان الفنية التي تداولته بالمناقشة والمراجعة. وكان هذا العمل الكبير يستهدف غاية ضخمة هي تحقيق الاستقلال القانوني. وتوسل المشروع الى ذلك بتوجهات عامة ثلاثة، اولاً ان يستقي احكامه من القانون المقارن أي من سائر التشريعات في العالم، دون ان ينحصر في اطار القانون والفقه الفرنسيين فيكسر بذلك رباط التبعية القانونية مع فرنسا، وأن تقتصر الاستفادة من القانون المقارن بالصياغات الفنية للنصوص والاحكام مع فصم العلاقة بين النص المأخوذ في المشروع وبين النظام القانوني الاجنبي المأخوذ منه، فلا يلجأ مِن بعدُ في تفسير هذا النص الى الاصل المأخوذ عنه، ولا إلى ما يدور حوله في بلد المصدر من تفسيرات وشروح وغيرها،

وبذلك يخلى بين النص المأخوذ وبين البيئة التي سيطبق فيها فيحيا حياة قومية خالصة، ويخضع لتفسيرات المحاكم والفقه من خلال تفاعله مع هذه البيئة القومية. . .

والتوجه الثاني هو الاخذ عما استقرت عليه احكام المحاكم المصرية وشروح الفقهاء، بحسبان هذا المصدر يمثل ما تمليه البيئة الواقعية من حيث وجوه التعامل وأنماط التفاعل مع الواقع المعيشي، ومن حيث ان هذا المصدر يحقق للأحكام القانونية جريانها على المألوف من عادات الناس وطرائق عيشهم وأساليب تعاملهم.

والتوجه الثالث هو الفقه الاسلامي، فيؤخذ من احكامه في حدود ما تصل إليه النهضة العلمية في دراسة هذا الفقه، ومع عدم التقيد بمذهب معين فيه ومع مراعاة الانسجام في ذلك مع الهيكل التشريعي العام.

والحق أن هذا القانون المدني المصري الجديد قد اخذ في احكامه اقداراً من المصادر الثلاثة السابقة تتناسب مع الترتيب السابق ايراده لها. فكان المصدر الغالب هو القانون المقارن، ثم يليه التطبيقات المصرية، ثم يتلوها الفقه الاسلامي في اطار جدّ محدود. وغلب على ما اختير من الفقه الاسلامي ـ وهو قليل ـ ما كان استبقاه القانون المدني القديم (١٨٨٣) من احكام جدّ محدودة او ما وُجد له مثيل في التشريعات الغربية الحديثة، جرمانية او سكسونية او لاتينية. ثم انه تعامل مع الفقه الاسلامي تعامله مع القانون المقارن، من حيث انه فصل بين النص ومصدره فصار الحكم المأخوذ عن الشريعة حكماً وضعياً وانبترت صلته بقديمه، سواء المصادر الرئيسية للشريعة وهي القرآن والسنّة او جهود فقهاء الاسلام السابقين بما تركوا من ثروة فقهية.

فدعوة الاستقلال قد تحققت هنا، لا بحسبانه استقلال «الذات» عن الغير فقط، ولكن بحسبانها ايضاً استقلالاً عن «الذات» او بالاقل استقلالاً عن الذات التاريخية التي تشكل واحداً من المكونات الحالّة في النفس الجماعية المعاصرة. ولا يسمح ضيق المجال بايراد الامثلة التطبيقية والفنية في هذا الشأن.

ومن جهة ثانية، حدّد القانون المدني الجديد في اول مواده مصادر القانون ورتبها حسب اولويتها، وهي ان نلجأ اولاً الى «التشريع» فإن لم نجد فيه حكماً لجأنا الى «العرف»، فإن لم نجد فإلى «الشريعة الاسلامية»، ثم الى «القانون الطبيعي وقواعد العدالة». وكان ادخال الشريعة كواحد من مصادر التشريع والاعتراف رسمياً بامكان رجوع القاضي اليها، كان هذا التقرير امراً جديداً في سياق التاريخ المعاصر للقانون في مصر، اذ كان القانون المدني القديم يسقطها كلية من مصادره الرسمية. واعتبر ذلك خطوة تجددت بها آمال دعاة العودة لتطبيق الشريعة. كما ينبغي تقدير انها كانت خطوة جَسورة باعتبار انها اتت مخالفة للسياق العام على مدى السبعين عاماً السابقة، وللنظام القانوني في عمومه بالنسبة للتقنينات الاخرى. وما زاد من اهميته انه جاء اعترافاً «تشريعياً رسمياً» وجاء في صدر تقنين يعتبر العمدة بالنسبة لغيره من التقنينات وبالنسبة لأهل الصناعة والفن في هذا المجال.

ولكن وضع الشريعة في الترتيب الثالث من المصادر، وبعد «العرف» قد يعكس نوعاً من عدم التحقق من اوضاع البيئة[١٨]. إن مثيل هذا النص نجده في القانون السويسري، يرتب المصادر القانونية على اساس التشريع ثم العرف ثم ما كان يستنه القاضي لو كان مشرعاً. . .الخ. فاستبدل النص المصري بهذا المصدر الاخير الشريعة الاسلامية، لاحقة للعرف. والعرف، كما هو مسلّم به اصطلاحاً، هو مجموعة القواعد التي تنشأ من درج الناس عليها يتوارثونها جيلاً عن جيل والتي لها جزاء قانوني كالقانون المسنون سواء بسواء فهو عام قديم ثابت ملزم، وركن الالزام هذا هو ما به يصير العرف عرفاً بمعناه الاصطلاحي، وهو ما يفرق بين «العرف» و«العادة» التي قد يتوافر لها القدم والثبات والعموم دون الالزام. والمجتمع المصري ـ وإن وجد به كثير من العادات التي تعارف الناس عليها في معاملاتهم، وتصلح اداة تفسير لارادات المتعاقدين، فهو ـ لا يكاد يعرف الا القلة النادرة جداً مما يعتبر عرفاً بالمعنى الاصطلاحي، الا ان يكون حكماً تأتى من الشريعة الاسلامية او كان من اعراف البيئة واستوعبه فقه الشريعة بين اجتهادات فقهائها وتأصل بمصادرها.

إن المقارنة بين النص المصري والنص السويسري، يرد معها الظن ان الشريعة وضعت في النص المصري حيث وجد في النص السويسري نوع من الفراغ المتروك للقاضي، يعمل فيه حسه العلمي وذوقه القانوني المدرب. وأتت الشريعة بهذا الترتيب تالية لمصدر يكاد يكون لندرة وجوده اقرب الى الصورية، وذلك اتباعاً لترتيب وجد في بيئة اجنبية تبرره هناك. وينبغي التنويه بأن اغلب ما يطلق عليه «عرفاً» في البيئة المصرية هو من قبيل «العادات» التي لا يتوافر لها ادراك المكلفين بلزوم الحكم او ترتب جزاء ما عليه.

في ايلول/ سبتمبر ١٩٦٢، كتب د. السنهوري عن «القانون المدني العربي» يقول: «يمكن القول في طمأنينة إن القانون المصري الجديد (المدني) يمثل الثقافة المدنية الغربية اصدق تمثيل، ويمثلها في احدث صورة من صورها». ثم يؤكد هذا القول في سياق آخر بقوله ان «استخلاص ما وصلت اليه الثقافة المدنية الغربية في آخر تطوراتها، وهذا ما تحقق بالقانون المدني المصري. . .»[١٩].

إن الاستقلال القانوني على الصورة التي تمثلت في القانون المدني المصري الجديد الذي صدر في ١٩٤٨ وعمل به اعتباراً من تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٤٩، قد جاء متسقاً مع التصور العلماني للحركة الوطنية الذي ظهر في بلادنا بعد الحرب العامة الاولى خاصة، الذي أقام مشروع نهضته للمجتمع الوطني المستقل على صورة اقتبست من نماذج المجتمعات الغربية، سواء المجتمعات الرأسمالية او الاشتراكية، ودلّ هذا فيما دل على الانفصام الحادث في الحركة الوطنية المصرية

---

(١٨) أحطت عبارتي بلفظي «قد» و «نوعا»، لأننا في معرض مناقشة الأستاذ السنهوري. ونحن أهل هذه الصنعة نعلم أكثر من غيرنا مقدار علم الرجل وفقهه، والدور البالغ الضخامة الذي قام به في حياته العريضة النافعة، ومدى ما تحلّى به من سعة العلم وعمق الفكر والإدراك الجليل بأن نشاطه العلمي هو «رسالة» يؤديها لوطنه وشعبه، والرحلة العلمية والفقهية الطويلة الشاقة التي قام بها والتي أينعت أطيب الثمار. جزاه الله عنا وعن أمته خير الجزاء.

(١٩) عبد الرزاق احمد السنهوري، «القانون المدني العربي،» **مجلة القضاء** (نقابة المحامين في العراق)، العددان ١ و ٢ (ايلول/ سبتمبر ١٩٦٢).

والعربية بين تيار الاسلامية الوطنية وبين تيار العلمانية الوطنية، مما يمكن اتخاذه واحداً من معايير التصنيف للاتجاهات السياسية والاجتماعية في بلادنا منذ ذلك الوقت، ومما يضيق المقام الآن عن الاستطراد فيه. وهذا القانون المدني الجديد رحّب به كثيرون، ولكن عارضه فريق كثيف ايضاً، طالب بتطبيق الشريعة الاسلامية والتقنين عنها، وأعدوا مشروعات وزعوها في دوائر اهل الحل والعقد يثبتون بها امكان ما يطلبون، ومن هؤلاء فريق من محكمة النقض المصرية، مثل المرحوم المستشار محمد صادق فهمي.

ومع انتهاء الحرب العامة الاولى، ما لبثت ان صفيت الدولة العثمانية وخضعت تركيا لنظام اتاتورك الذي استأصل كل اثر لرابط اسلامي بتركيا نظاماً ومجتمعاً. وأُجريت حركة تقنين عامة ألغت فيها «المجلة» واستعارت القانون المدني السويسري وقانون اصول المحاكمات نوشاتل (Neuchâtel) وقانون العقوبات الايطالي وقانون التجارة الالماني، كل ذلك بلا تعديلات تذكر، إلا ما ندر. كما اقر نظام للأحوال الشخصية بعيد عن احكام الشريعة الاسلامية.

أما البلاد العربية التي انفكت عن الدولة العثمانية بتصفيتها فلم تخضع بطبيعة الحال لحركة اتاتورك، واستصحبت الوضع التشريعي الذي آل اليها من الدولة العثمانية. على ان سلطة الاحتلال الفرنسي عملت على تعديل التشريعات تدريجياً في لبنان وسوريا وضيقت من مجال تطبيق «المجلة»، وكذلك صنعت السلطة البريطانية في العراق على نحو اقل.

ومع حركة الاستقلال القانوني التي سلفت الاشارة اليها في مصر قام في بلاد المشرق العربي بعد الحرب العامة الثانية، نمطان للاختيار: القوانين الغربية والشريعة الاسلامية، والحاصل ان مجال الاختيار بين هذين النمطين انحصر في المعاملات المدنية فقط دون مجال التجارة والعقوبات ونظام المحاكم. وثمة مثلان يمكن الاشارة اليهما في هذه العجالة هما: سوريا والعراق.

أما سوريا، فقد نقلت القانون المدني المصري الجديد نقلاً، الا بعض احكام نقلتها عن قانون الموجبات اللبناني. وكان ذلك في ايار/ مايو ١٩٤٩ على عهد انقلاب حسني الزعيم. فهو غربيّ المآخذ كله. وفي العهد نفسه اخذت قانون العقوبات عن القانون اللبناني وقانون التجارة عن قوانين العراق ومصر ولبنان، وهي غربية المأخذ ايضاً. وصدر كل ذلك بشكل يسميه د. صبحي محمصاني بالانقلاب التشريعي[٢٠]. وصدرت القوانين فجأة، ولقي القانون المدني خاصة مقاومة كبيرة.

وأما العراق، فقد صدر قانونه المدني في ١٩٥١. وكان السنهوري ممن شاركوا في وضعه، وجاء على خلاف القانون المصري ـ وبسبب موقف العراقيين ـ جاء مزيجاً من القانون المصري وأحكام الفقه الاسلامي المستخلصة من مجلة الاحكام العدلية.

---

(٢٠) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الاسلام، ط ٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ١٢٣.

والخلاصة السريعة لما آل اليه الوضع اليوم في غالب البلاد العربية، ان كل البلاد العربية تطبق قوانين مأخوذة من الشريعة الاسلامية في مجال الاحوال الشخصية. وما عدا هذا المجال فإن اقطار الجزيرة العربية يغلب على قوانينها جميعاً الاخذ من الشريعة الاسلامية، واذا كانت بدأت قوانين وضعية تصدر في بعض مجالات النشاط الحديث، فهي لا تزال تصدر في اطار الهيمنة العامة للشريعة الاسلامية.

وفيما عدا مجال الاحوال الشخصية ـ وفي غير اقطار الجزيرة العربية ـ نجد نوعا من سيادة التشريعات الآخذة عن الغرب في مجال قانون العقوبات وقانون التجارة ونظم المحاكم. ويبقى بعد ذلك مجال القانون المدني في غير اقطار الجزيرة العربية، وهي تنقسم قسمين: الاول يصدر عن الثقافة المدنية الغربية، كمصر وسوريا ولبنان وليبيا (التي اخذت بالقوانين المصرية جلّها بعد اعلان استقلالها في ١٩٥١). والثاني زاوج بين الثقافة المدنية الغربية وبين مبادىء الشريعة الاسلامية، والتجربة الرائدة في هذا هي تجربة العراق ثم الاردن (مزاوجة من القانون المصري و «المجلة») وكذلك تونس من طرق اخرى غير طريقي مصر و «المجلة».

وإذا كان د. السنهوري من اهم رجال القانون الذين ساهموا في حركة التقنين المدنية في مرحلة الاستقلال (أقصد الاستقلال السياسي والاستقلال القانوني)، وتجد له سهماً شائعاً ومؤثراً في غالب تقنينات هذه المرحلة، سواء مباشرة باشتراكه الفعلي او بطريق غير مباشر تأثراً بما اسهم فيه، مصر وسوريا والعراق والاردن والكويت وليبيا، فانه من المفيد ايضاح تطور موقفه في هذا الشأن.

كان الرجل من اوائل الثلاثينات، مع دعوته للاستقلال القانوني والفقهي عن الغرب حسبما سلفت الاشارة من كتابته في ١٩٣٤، يشير الى ما ينطوي عليه فقه الشريعة من امكانيات كبيرة ومن مرونة وقابلية للتطور، وان هذا المورد هو احد عناصر مشروعه للقانون المستقل. وقد ذكر هذا المعنى بعد ذلك في مجلة القضاء العراقية في آذار/ مارس ١٩٣٦، ومما قال: «ففي هذه الشريعة عناصر لو تولتها يد الصياغة فأحسنت صياغتها لصنعت منها نظريات ومبادىء لا تقل في الرقي والشمول، وفي مسايرة التطور عن اخطر النظريات الفقهية التي نتلقاها اليوم عن الفقه الغربي الحديث».

ولكنه عندما أعد القانون المصري، لم يستغل الامكانات المتاحة كلها، ولا تفتقت الامكانات المضمرة فأتى القانون غربياً خالصاً كما وصفه هو بعد ذلك، وتعرف له مواقف قاوم فيها بإصرار مطالب المطالبين باستنباط المشروع من الشريعة. وتفسيره لهذا الموقف ان الدراسات لم تنضج هذا الحقل بعد. ويلحظ على كتبه وأبحاثه الفقهية حتى هذا الوقت انها كانت في الغالب الاعم تدور في نطاق الثقافة القانونية الغربية. ويمكن القول بأنه الى هذا الحين كانت الشريعة لا تزال لديه مجالاً للدعوة، ولم تشارف عنده مرحلة الممارسة العملية او التشريعية.

لا يعني ذلك بطبيعة الحال نسبة نقص المعرفة اليه في هذا الشأن، فالرجل عالم وفقيه ولكن ليس من قرأ كمن صنع. وقد واتته فرصة «الصناعة»، عندما ذهب الى العراق ومارس تجربة التقنين بالمزاوجة مع احكام «المجلة» وفقه الشريعة عامة. ويبدو لي ان هذه التجربة كانت من اهم

ما مر بعقل الرجل تأثيراً. كان فيها مشاكل الممارسة ودقائقها ومسالكها وأدواتها. وانفتح له فقه الشريعة كما لم ينفتح له من قبل.

وخرج من هذه المرحلة يقول عن الفقه الاسلامي انه «لا تقل عراقته في ذلك عن عراقة القانون الروماني، وهو لا يقل عنه في دقة منطقه وفي متانة الصياغة وفي القابلية للتطور. وهو مثله صالح لأن يكون قانوناً عالمياً، بل كان بالفعل قانوناً عالمياً.... هذه هي عقيدتي في الفقه الاسلامي، تكونت لا من العاطفة والشعور فحسب، بل تضافر في تكوينها الشعور والعقل، ومكّن لها شيء من الدرس، وأكثر ما كان درس للفقه الاسلامي عند وضع القانون المدني العراقي..... فأتاح لي اطلاعي على نصوص الفقه الاسلامي، سواء كانت مقننة في «المجلة» ومرشد الحيران او كانت معروضة عرضاً فقهياً في امهات الكتب وفي مختلف المذاهب، ان الحظ مكانة هذا الفقه وحظه من الاصالة والابتداع وما يكمن فيه من حيوية وقابلية للتطور...».

وبعد هذه الممارسة التقنينية، خاض الممارسة الفقهية بكتابه المهم ذي المجلدات الستة الذي أعّده عن مصادر الحق في الشريعة الاسلامية مقارنة بالقوانين الغربية. وجاء هذا العمل من نوع الدراسات الفقهية النظرية المعمقة، التي يعتبرها السنهوري لازمة لتفتيح امكانات هذا الفقه والتي ظل يدعو لها دائماً.

من هذا الموقع الجديد، نظر الى القانون المصري الذي وضعه باعتباره مرحلة يستخلص فيها العقل القانوني العربي ما وصلت اليه الثقافة القانونية الغربية. ونظر الى القانون العراقي ايضاً باعتباره مرحلة ثانية، توضع فيها الثقافة المدنية الغربية بجانب الفقه الاسلامي. ورأى المستقبل لا في واحدة من هاتين المرحلتين، بل هو في تفاعل المرحلتين تفاعلاً يفضي الى تخطيهما معاً. ودعا، تحقيقاً لهذا التفاعل والتخطي الى الدراسة المقارنة العلمية لتاريخ الفقه واصول الفقه ومقارنة المذاهب (السني والشيعي والخارجي والظاهري) ومقارنة الفقه الاسلامي بالقوانين الغربية. ثم شدد في التنبيه الى ان القانون المأمول يجب ان يكون في صياغته وأسلوبه اسلامياً، وليس تقليداً للقوانين الغربية ولا محاكاةً لها «إننا اذا اقتصرنا على تقليد هذه القوانين، على اعتبار ان هذه هي الغاية من تطور الفقه الاسلامي، لا نكون قد صنعنا شيئاً. ويكون الأولى ان نقتبس مباشرة من القوانين الغربية..... الواجب ان تدرس الشريعة الاسلامية دراسةً علمية دقيقة وفقاً لأصول صناعتها، ولا يجوز ان نخرج على هذه الاصول بدعوى ان التطور يقتضي هذا الخروج....»، ثم اشار الى الاجماع كمصدر للشريعة، وما يحمل من خصوبة. وأكد في النهاية، ان القانون العراقي مزيج بين فقهين، وليس اسلامياً خالصاً ولا غربياً محضاً «والذي نبغيه من دراسة الفقه الاسلامي ان نبقيه فقهاً اسلامياً خالصاً.... (و) الهدف الذي نرمي اليه هو تطوير الفقه الاسلامي وفقاً لأصول صناعته، حتى نشتق منه قانوناً حديثاً يصلح للعصر الذي نحن فيه.... القانون النهائي الدائم لكل من مصر والعراق، بل ولجميع البلاد العربية، انما هو القانون المدني العربي الذي نشتقه من الشريعة الاسلامية بعد ان يتم تطورها»[٢١]. ولكن بقي الامر لديه الى النهاية، محدداً في اطار الفقه الخالص المحض، دون اتصال هذا الفقه بالدين ومصادره وأصوله في القرآن والسّنة.

---

(٢١) السنهوري، «القانون المدني العربي،».

رابعاً: القانون والمؤسسات الاجتماعية

يذكر د. جمال مرسي بدر، ان هرع الشرق في القرن التاسع عشر الى منبع المدنية الغربية «يغرف منها بلا وعي...»، وكان للقانون نصيب من ذلك، وذكر ان «التنظيمات» كانت مجرد ثوب غربي مستعار على جسم دولة شرقية صميمة[٢٢]. وفي ندوة سابقة، استوقفنا د. احمد صدقي الدجاني، عند عبارة للدكتور احمد عزت عبد الكريم، تشير الى ان النظام الاداري الدقيق الحديث في مصر، قد افقد المصريين شيئاً ثميناً هو تكتلهم في طوائف وهيئات لها قدر من الحرية والحكم الذاتي والقدرة على الصمود لألوان العسف والارهاق، وانه لو كان التنظيم الحكومي الجديد قد افسح لهذه التكتلات «لكان من ذلك اساس طيب تبني عليه الدولة نظام الحكم الذاتي والحياة النيابية الشورية لا يكون مستمداً من الغرب ونظمه، وإنما يجيء نابعاً من كيان الشعب وتطوره التاريخي على نحو ما عرفته النظم الاوروبية في نموها»[٢٣].

ويشير الاستاذ «هولت» الى الظاهرة نفسها في الدولة العثمانية، فيقول ان اثر التغيرات التي تراكمت في الفترة من ١٨٢٦ عندما صفي الانكشارية الى ١٨٧٦ عندما تولى عبد الحميد الثاني الحكم، وهي فترة «التنظيمات»، جعلت حكم السلطان اكثر انطلاقاً مما كان حتى في ذروة العهد التقليدي للامبراطورية العثمانية، لأن ابادة الانكشارية قضت على جماعات القوى التي كانت تحد من استبداد السلطان، وضعف العلماء ازال الحدود المفروضة على سلطته[٢٤].

واذا أمكننا تذكّر ان بعضاً من هذه التنظيمات انما قصد به تقييد السلطة المطلقة للحكم لانكشف امامنا كيف يمكن ان يؤدي استيراد نمط تنظيمي او فكري من بيئة مختلفة الى عكس النتائج المرجوة منه والتي كانت مقصودة اصلاً من استيراده. وثمة امثلة يمنع عن الافاضة فيها ضيق المقام، تظهر ان بعض ما قصد باستيراده الاصلاح والقوة، قد آل في التطبيق وفي تفاعله مع البيئة المغايرة الى الفساد والضعف.

---

(٢٢) جمال مرسي بدر، «عن توحيد القوانين العربية،» ورقة قدِّمت الى: مؤتمر اتحاد المحامين العرب، ٢، القاهرة، ٣ ـ ٨ آذار/ مارس، ١٩٥٦، **كتاب المؤتمر الثاني للمحامين العرب المنعقد بالقاهرة يوم السبت ٣ من آذار (مارس) سنة ١٩٥٦ والايام التالية الى يوم الخميس ٨ من آذار (مارس) سنة ١٩٥٦** (القاهرة: نقابة المحامين، ١٩٥٦).

(٢٣) احمد صدقي الدجاني، «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث،» ورقة قدِّمت الى: ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ليماسول، ٢٦ ـ ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣، شارك فيها: سعد الدين ابراهيم، ... (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤). انظر ايضاً: عادل حسين، «المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية،» ورقة قدِّمت الى: المصدر نفسه، وهي دراسة تتضمن افكاراً مهمة جداً بالنسبة لهذه النقطة الواردة في المتن والخاصة بالتركيب والتوظيف الاجتماعي المتبادل للمؤسسات المختلفة. وأرجو الرجوع اليها لأنه يصعب جداً تلخيصها.

(٢٤) Peter Malcolm Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922: A Political History* (London: Longman, 1966), p. 172.

نحن نعرف ونعترف بأنه كان ثمة فسادٌ كبير وظلمٌ كثير، ولكنّ الفسادَ يقابل بالإصلاح والظلم ينتفَضُ عليه بالمطالب العادلة والوسائل عديدة تتدرج صعوداً الى الثورة. والفرق واضح بين ان نداويَ العين المريضة بكل الوسائل المتدرجة الى حد الجراحة، وبين أن نفقأها. إن الهيكل القانونيّ الاجتماعيّ كان يعرف عديداً من المؤسسات المتجانسة والمتماسكة في ظل مؤسسات وأنساق فكرية وتنظيم قانوني يربط بين العقائد السائدة والأبنية التنظيمية ونظم تبادل الحقوق والواجبات. وكان من الوحدات الاجتماعية ذات الوظائف المتبادلة في هذا الميدان، الاسرة الممتدة والقرية والحارة والنقابة والحرفة والجامع والطريقة، وهي متدرجة بين العموم والخصوص او الصعود والهبوط وفقاً لتصنيفات تقوم على اساس الوحدات القرابية والجغرافية والمهنية. ولكل منها انعكاساته وترابطاته مع العلاقات القانونية والمراكز والأوضاع. وعلى سبيل المثال نجد احكام الميراث تترابط مع علاقات التضامن في الاسرة الممتدة، وكذلك الاوضاع الخاصة بنفقة الاقارب، ونجد لعلاقة الجوار مثلاً نوع اولوية حقوقية تتمثل في الشُفعة والارتفاقات، ثم نجد كل ذلك يترابط مع مجموعات من المبادىء والقيم السلوكية، وهكذا.

ثم إنّ النظم الوافدة ومنها التنظيمات القانونية والحقوقية، ساهمت في تفكيك هذه الاواصر، ونثرت الناس افراداً، وضربت ما يمكن ان نسميه «بالجامعية»، وعملت على اذابة شعور كل من هذه الجماعات بذاتها، وشعور الفرد بارتباطه بها وانتمائه لها. وكان ذلك بأسماء منها الحداثة والترشيد والديمقراطية، وكل هذه الاسماء ذات مدلولات صحيحة من حيث انها كانت غايات يتعين ان نتغياها، ولكنها جاءت في صور مبتورة من بيئة اجنبية ومن سياق مختلف، ومفروضة في هياكلها على انساق غير متآلفة معها. لا انسى تصوير ستانلي لين بول لشارع القلعة في كتابه **قصة القاهرة**، شق الشارع في عهد الخديوي اسماعيل،الطريق مستقيم تصل ميدان القبة بميدان القلعة، فكان كالسكين المغمود في الجسد، قطع البيوت والابنية انصافاً وأثلاثاً وأشطاراً بغاية هي تجميل القاهرة، وهو الآن بعد اكثر من قرن من الزمان من اقبح ما تسقط عليه عين في القاهرة، يمثل جرحاً شائهاً وغائراً.

نمت السلطة المركزية وتدعّمت وصارت طليقة مما كان من شأنه لو اصلح ان يحد من إطلاقها، من هيئات وكيانات جامعية متسلسلة ومتدرجة، تحوطها أنساق من القيم والقواعد القانونية والاخلاقية، وعبثاً نحاول من عشرات السنين الى اليوم ان نبنيَ «جامعيات» ومحليات تحد من اطلاق السلطة المركزية وتساعد في حمل العبء الضخم الذي تنوء به. ولا أظن ان نجاحنا في ذلك قد بلغ حد الاطمئنان الى صواب ما نصنع أو صار مدعاة للتفاؤل. فمثلاً نحن يضنينا تفتت الملكية الزراعية مما يعوق الانتاج الزراعي ويحد من امكان استخدام الميكنة. وفي بلادنا محاولات شتى للتجميع الزراعي والتسيير الذاتي لا اخال أنها نجحت، بل إنها صادفت صدوداً مبعثه الخوف من «الشيوعية» والخوف على «الملكية الفردية»، كما أنها زادت من نفوذ السلطة المركزية في العملية الزراعية. وكذلك الحركة التعاونية صارت في حقيقتها واجهات مؤسسات للسلطة المركزية، فزادتها قوة ونفوذاً. ويبدو لي أنه كان في «الاسرة الممتدة» كوحدة اجتماعية، وفي الشيوع كنظام

قانوني يتسق معها، كان في ذلك ما يصلح اساساً لبلوغ ما يمكن ان يستهدف في هذا المجال.

نحن اليوم لا نجد جامعاً يجمع سكان العمارة رغم أن حائطاً واحداً يضمهم جميعاً، بمثل ما كان الجامع يقوم بين سكان الحارة رغم انفصال المساكن. وهكذا استحال الوضع الى سلطة مركزية مفردة، ثم افراد متناثرين. وهذا كفيل بخفوت خاصة الرشد التي كانت متوخاة من الاصلاحات الوافدة. ونحن لم ننجح الى اليوم في تكوين حركة نقابية عمّالية قوية يشعر عمال المهنة او الحرفة بالانتماء لها، والمحاولات ضعيفة، والنمو بطيء ومبتسر، ولا يقارن هذا الوضع بما كانت عليه الطوائف والنقابات القديمة من حيث الترابط والقدرة على التحريك. كان ثمة ظلم واستغلال، ولكن الظلم والاستغلال يواجه بالثورة من أجل العدل، ولا يكون علاجه أبداً ان تصفّى الجماعة كجماعة. ثم، هل يمكننا بعد تجارب عشرات السنين ان نقول اننا بما صنعنا او صُنع معنا، قد أزحنا الظلم والاستغلال وأحللنا الاخوّة والعدالة والمساواة محلّها؟ وحتى بالنسبة لرشد الادارة، هل أقمناه وحققناه..نحن نقر جميعاً ما تنوء به السلطة المركزية من أعباء ثقال ونقول إنَّ الحلَّ في اللامركزية. فهل حققناها رغم كل الكيانات المحلية التي شيدت.

إن قيام السلطة المركزية كتنظيم شبه وحيد، سهل به على الحكم الاجنبي أن يسيطر على المجتمع، وأضعفَ ما تواجهه سياستُه من مقاومةٍ، وهذا امر مفهوم ومقصود من السياسة الاجنبية لدعم سيطرتها على المجتمعات المغزوة. ولكنه من حيث الصالح الوطني قضى على كل المؤسسات والكيانات التي يمكن لدولة الاستقلال الوطني من بعد ان تعتمد عليها في انفاذ سياساتها. فصار تحقيق اي مشروع للنهوض الوطني تجريه دول الاستقلال الوطني، يستند في تنفيذه الى جهازها القابض المنفرد شبه الوحيد، سواء في التعليم او الصحة او تسيير المرافق او التصنيع او السياسات الزراعية. وجهدت دول الاستقلال الوطني في انشاء مؤسسات محلية او شعبية معاونة، فلم تَعْدُ ان يكون بعض من اجهزتها القابضة وراء تضخم العبء البيروقراطي وامتدت فروعه في كل مكان، وانعكس ذلك على التنظيمات القانونية في كل المجالات.

وعلى سبيل المثال، فإن نظرة لمثل قوانين الضرائب والتأمينات الاجتماعية يكشف الى اي حدّ جرت في التعقيد والتشعب والإمكان في تفصيل التفصيلات، لأنّ القانون صار موجَّهاً الى جهاز واحد ينفذه، وعليه أن يضبط أحكامه من حيث الإمكانية المالية المقبوضة او المصروفة، مع ملاحظة اعتبارات العدالة في التوزيع بين افراد تختلف اوضاعهم وظروفهم، ومع ملاحقة الوجوه المتنوعة للتهرب والتحايل على هذا الجهاز الوحيد فتزداد الاوضاع تعقيداً وتوضع القواعد ثم توضع الاستثناءات عليها ثم ترد الاجراءات البالغة التعقيد. وكل ذلك تزيد به المنازعات فتنشأ اجهزة للنظم من الاجراءات وتتعدد درجاتها ثم تزداد المنازعات امام المحاكم بدرجاتها المختلفة. ثم تتداعى التعديلات القانونية لسد فجوة او وقف تحايل او تدارك دخل قلّ او ظلم وقع بفئة شعبية فتزداد النصوص تعقيداً وتشعباً وهكذا. ويزداد العبء على المحاكم فيضعف نصيب كل حالة من الدراسة المتأنية فيتعدل نظام المحاكم وتتعدل القوانين.

صار القانون خارجياً تجريه سلطة وحيدة في مواجهة افراد، واغتربت السلطة عن الجمهور

فلم يعدْ قانونها نظاماً وأحكاماً ومعيشة يتحاكم الناس بها بين بعضهم البعض من خلال علاقاتهم المباشرة وروابطهم الانسانية الحية وبواسطة الكيانات الجمعية التي تضمهم بالشعور بالانتماء وبالترابط الانساني، بحيث لا يكون على السلطة المركزية الا ان تقوم بضبط الايقاع. وصارت علاقة الفرد بالفرد تتشكل من خلال احكام مفروضة عليهما من خارجهما، وموكل مراقبة تنفيذها لاجهزة مضروبة عليهما من عَلٍ، لا يتعايشون معها بالإدراك الجمعي. انه لا يكفي ان يسنّ القانون بطريقة ديمقراطية، اي باسلوب جماعي او نيابي، انما يتعين ان يسري بين الناس وفيهم مسرى العلاقات الحية التي تقوم بينهم. وهنا نلحظ ما يكون للقرارات التي تصدر بين المتنازعين في «المجالس العرفية» (يسميها العامة في مصر مجلس عرب وتجري احياناً في القرى) من قوة إلزام بين ذويها، رغم انها لا تعتمد على سلطان الدولة القاهر وتحقيق الأنزعة فيها يجري بالتعامل المباشر مع العلاقات الحية، وادراك الصواب بهذا يكون ايسر، وقوتها التنفيذية ترد من التوقير الذي يحوطها في البيئة الاجتماعية، وباملاء الضغوط الجمعية، وكل ذلك يجري في وقت اقل وبنفقة اقل كثيراً مما تقوم به جهات الاحكام المركزية(٢٥).

خامسا: القانـون والاخـــلاق

والنقطة التالية تتعلق بصلة القانون بقواعد الاخلاق، اذ الحادث اليوم ان ثمة انفصالاً بين النظام القانوني وبين النسق الاخلاقي والاول في اسسه وضعي يعتمد على شرعية وافدة من الخارج، والثاني مستمر ومرتبط بالدين. وان جزءاً من الانفصام الحادث في المجتمع والفرد اليوم، ان المرء يحتكم في معاملاته الى غير ما يحتكم اليه في سلوكياته من حيث الاصل المرجوع اليه ومن حيث معايير الشرعية والاحتكام، ووهنت العلائق بين ما هو محظور تعاملاً وقانوناً، وبين ما هو مشين سلوكاً واخلاقاً.

ومن المعروف ان دائرتي القانون والاخلاق غير متطابقتين والتميز بينهما يرد من ان الجزاء القانوني يرجع الى سلطان الدولة، بينما الجزاء الخلقي جزاء ادبي يتعلق بازدراء الجماعة للفعل المشين، ويغلب على المقاييس القانونية انها ظاهرية تتعلق بالسلوك الخارجي في الاساس، بينما يغلب على المقاييس الاخلاقية انها باطنية تتعلق بالضمير وترجع للعقيدة الدينية، مع مراعاة ان ثمة تداخلاً في هذا الامر، عندما يتصل الحكم القانوني على الفعل بعنصر «القصد او النية» او عندما يتصل الحكم الاخلاقي بالموقف العملي. وترد وجوه التميز بين الدائرتين من عدة وجوه، منها ان القانون يراعي في النتائج التي يرتبها على الفعل جانباً آخر غير جانب الخطأ المرتكب،

---

(٢٥) من البديهي ان الحديث السابق لا يعني ان هذه المؤسسات المحلية او الثانوية هي بديل عن السلطة المركزية كسلطة تقرير وتوجيه واشراف، خاصة ان الاوضاع الحديثة ألقت على السلطة المركزية مزيداً من المسؤوليات كالتخطيط والتنمية وغيرهما. ولكن القصد أن هذه الكيانات المحلية كان من شأنها أن تخفف الكثير من مشاكل التنفيذ وانشاء المرافق ووحدات الانتاج والتوزيع المحلية... الخ.

مثل استقرار المعاملات مثلاً، او حجم الضرر الناتج عن الفعل. كما ان الجزاء القانوني المادي يوجب التحوط في توقيعه، ويشترط لذلك ضبط الحكم بحسبان ان تبرئة المسيء اخف وطأة من مجازاة البريء. ثم ان القانون قد يستحسن ترك بعض الاخطاء دون ترتيب جزاء مادي على ارتكابها، لما يقدره من ان الجزاء في هذه الصور قد يفضي الى شرور اخرى يحسن تلافيها، بمعنى انه قد يسكت على سوء اخلاقي تفادياً لما قد يرتبه الجزاء من سوء اخلاقي آخر. وهناك جزاءات يرتبها القانون على افعال ايجابية او سلبية لا تمس دائرة الاخلاق، كالآثار القانونية التي يرتبها على فوات مواعيد معينة او على افعال قد لا تمس المصالح العامة او الخاصة الا بطريق غير مباشر او من باب سد الذرائع او فتحها. كل هذا معروف.

ولكن المعروف ايضاً، ان دائرتي القانون والاخلاق متداخلتان تداخلاً كبيراً. ويذكر عميد الحقوق الاسبق (بجامعة القاهرة) ان تشابههما يجيء مما يحدثه اتباعهما من النظام والاطراد في الحياة الاجتماعية، وفيما تحويه قواعدهما من معنى السلطان على النفوس، وفيما يترتب على عصيانهما من حدوث جزاء ما، مادي او معنوي، وفيما يرميان اليه من اقرار العدالة بين الناس واسعادهم. والامر هنا ليس امر تشابه فقط، لأن قواعد القانون تقوم في معظمها على أساس خلقي. ويشير العميد الى ما يراه البعض من ان غاية القانون تحقيق المعاني الخلقية، وان سلطانه يستند الى اعتقاد الناس ذلك، وانه اذا تضارب الحق الذي يؤيده القانون مع حكم الاخلاق، فإن الدولة نفسها تنقسم[٢٦].

ويشير اللورد دينيس لويد، الى انه إن كان عنصر الطاعة والخضوع عنصراً حاسماً في القانون، فإنّ فكرة القانون تشتمل على ما هو اكثر من ذلك، لأن الشعور بالتبعية الشرعية ذو اهمية قصوى في القانون. وثمة التزام أدبي يشعر الملتزم بالخضوع لقرارات السلطة أو القاضي، وينتج عن الاحساس بأن القانون يمثل السلطة الشرعية، وتستمد السلطة الكثير من قوتها من ارتباطها بهذا الالتزام الاولي. وأن الايمان بالشرعية هو اساس عمل الدولة الحديثة، ومن دون هذا الايمان لن يكون للسلطة القانونية غير الشخصية سند. ويذكر انه اذا كان القسر عنصراً لازماً للقانون، فإن التأكيد عليه في اعمال القانون هو إساءة فهم تامة لدوره لأن «الكثير من هالة الشرعية التي تحيط بسلطة القانون مرتبط بالاعتقاد بالتزام اخلاقي لطاعته». وانه مع وجوه التمييز المختلفة بين القانون والاخلاق من حيث النطاق ومن حيث الطبيعة ونوع الآثار الا انه في العديد من مستويات السلوك يعزز القانون والاخلاق كل منهما الآخر كجزء من نسيج الحياة الاجتماعية، والاستهجان الادبي يعزز قوة القانون الرادعة ويتعزز بها، والواجب الاخلاقي يلعب دوراً بالغ الاهمية في إرساء سلطة القانون وضمان الطاعة له، دون اللجوء في المطالب لاجراءات قمعية. ثم يشير الى أن صعوبة الاتفاق على قواعد الاخلاق، أدّى بالبعض الى محاولة إبعاد الاحكام الأخلاقية عن قانون العقوبات والتركيز على الاهداف الاجتماعية كحماية المجتمع وتقويم السجين وعلى الاعتبارات العقلانية، ويناقش هذه

---

(٢٦) علي بدوي، «أبحاث في أصول الشرائع،» **مجلة القانون والاقتصاد** (القاهرة)، السنة ٥، العددان ١ و ٢ (كانون الثاني/ يناير - شباط/ فبراير ١٩٣٥)، ص ١٦٥ - ١٦٦.

النظرة، فيقول ان فكرة «الاجرام» كلها مرتبطة بالمسؤولية الاخلاقية وتتعزز بها، وان الظروف والاعذار المخففة للمسؤولية الجنائية انما ترد من الاعتبارات الادبية المتصلة بجانب أخلاقي. ثم يتساءل «كيف يمكن استبعاد فكرة المسؤولية الأخلاقية عن مسألة الاجرام القانوني.. دون ان ننسف اسس المسؤولية العقلية كلها....»(٢٧).

أتصور انه بعد هذا العرض السريع، يمكن ان تتراءى مشكلة من مشاكل القانون الوافد الذي تدلّى من أصول مرجعية ومن معايير للاحتكام والشرعية مغايرة للأصول والمعايير القائمة في البيئة المنقول اليها، ومتضاربة معها في بعض الأحايين. وان التغذية المتبادلة بين القانون والأخلاق، قد حل محلها إضعاف متبادل، سواء لاحترام القانون أو للالتزام الخلقي. ثم إن القانون الوافد أخذ مع الوقت، وبموجب حكمه للمعاملات والتصرفات يعزز قواعد اخلاقية مستنبتة. ولا تثريب بطبيعة الحال ان تتولد التزامات اخلاقية جديدة وتضمرَ أخرى متى كانت مترابطة مع الوظائف الاجتماعية المتوخّاة او المأمولة، وشريطة ان يجري ذلك انبثاقاً من اوضاع البيئة ومن الوعاء الفسيح لأصول الاحتكام والشرعية التي تسود في هذه البيئة وتحفظ على الجماعة وجودها واتساقها. ولكن الحادث أنّ الخلل حدث في الأصول المرجعية ذاتها وولّد الاضطراب والتضارب، لا بين القانون والأخلاق فقط، ولكن بين نمطين أخلاقيين تنافرا، ولا يزالان متنافرين، ويدور الصراع سجالاً بينهما في مجتمعاتنا الى اليوم، كما يدور الصراع سجالاً بين شرعيتين. ولم يؤدِ هذا فقط الى الوهن والضعف، ولم يؤدِ فقط الى انفصام المجتمع وتصارع قواه بين بعضها البعض، انما رتب ايضاً انفصاماً داخل الفرد نفسه، واضطراباً بين النمطين الجاذبين في المعاملات والسلوك وتذبذباً بين الممنوع والمحرّم وبين المكروه والمُشين وبين الجائز والحلال وبين المأمور به والمفروض. وبين هذه الاطراف المتجاذبة فما اكثر من سقط في وهادِ اللاّأدرية واللامبالاة، واتّبع المسلك النفعيَّ الحسيَّ المحص. ويبدو لي أنّ هذا الوضع مسؤولٌ الى حدّ بعيد عن تلك الظاهرة المرئية عياناً، ظاهرة المخالفة بين القول والفعل على المستوى الفردي وبين الدعوة والسلوك على المستوى الجمعي.

سادساً: القانون والدين الاسلامي

يلاحظ الاستاذ علي بدوي سرعة انتشار الدين الاسلامي والشريعة الاسلامية من الهند الى الاندلس، سادت فيها كلها أحكام الشريعة لأن القانون والدين في الاسلام من أصل واحد «لذلك كان نشر الدين نشراً في الوقت ذاته للشريعة، وأينما تخلى الدين الاسلامي عن ميدان من الميادين زال نفوذ الشريعة الاسلامية منه، كما حدث في اسبانيا وفي صقلية، كذلك لم يكن للشريعة نصيب وافر في البلاد التي لم يُسلم فيها الا القليل، كما كان الأمر في اليونان والبلقان.....» ثم يتكلم عن الحاضر فيقول «لم تبق إلى الآن الشريعة العامة

---

(٢٧) دينيس لويد، **فكرة القانون**، ترجمة سليم الصويص (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١)، ص ٣١ ـ ٨٥.

حيثما كان الاسلام ديناً عاماً، إلا في بلاد محدودة مثل بلاد الملك ابن السعود وبلاد الافغان......»[٢٨].

وتشير هذه الملاحظة المستقاة من الواقع التاريخي إلى الصلة بين الدين الاسلامي حيثما كان ديناً عاماً وبين الشريعة الاسلامية. لأن تشريع أية أمة ذات حضارة يتصل بخصائصها الحضارية ويرتبط بأنساقها الاخلاقية وتقاليدها، من دون أن يخلّ هذا بقابلية التشريع للتطور والتجدد وبقابلية تلك الخصائص الحضارية والأنساق الأخلاقية للتطور والتجدد أيضاً، ومن دون الاخلال بإمكان الاستعانة بالتشريعات الأجنبية لسد نقص يستدعيه تطور ما او ضرورة عملية جرت، ولكن ذلك يجري بالاستفادة من المعالجة الاجنبية لمشكلة ما مع تمثل هذه المعالجة وهضمها ووصلها بأصول الشرعية والاحتكام السائدة على نحو ما كان يصنع رفاعة رافع الطهطاوي بالنسبة لبعض المفهومات او ما كان يصنع الشيخ محمد عبده في تجديداته الفقهية، فيرتبط الحكم الجديد بالمكونات الدينية والعقائدية والثقافية وبالانساق الاخلاقية السائدة في المجتمع. ولكن الذي حدث عندنا لم يكن تجديداً، بل كان تغييراً، ولم يكن معالجة بل كان بتراً.

إن الشيخ محمد عبده يحدّد أهم اركان الاسلام في ثلاثة، أولها: توحيد الله وتنزيهه، وثانيها أحوال النفس بعد الموت، وثالثها«تقرير الحدود العامة للأعمال ببيان الصالحات وما يقابلها وذلك هو الشريعة»[٢٩]. ويذكر فتحي رضوان «ان دنيا المسلمين ليست خارج الدين ولا تقع بعيدة عن أحكامه، ولا هي كيان قائم بذاته..» ويقول «لم يبق للشرع الاسلامي الا الاخلاق والضمير، والارتقاء به الى مستوى القانون والسلطان، وجعله واعياً لطيفاً...»[٣٠]. ويذكر علّال الفاسي «أما عندنا فقد نسينا مدلول الدين بالمعنى الاسلامي وهو مجرد تشريع.... وأصبحنا نفكر في أمور الدين بما يفكر فيه الغرب وما نقرأه من آدابه الموجهة قبل كل شيء لنقد مجتمع على تحكّم الكنيسة.... وهكذا وجد عندنا مشكلة فصل الدين غن الدولة مثلاً، فالدين بالمعنى الغربي لا وجود له عندنا. والدولة والدين شيء واحد لأن الدولة والدين لا بد أن تقوم على عقيدة وخلق.....»[٣١].

هناك اذاً صلة ارتكان بين الدين والقانون في الاسلام، وجحد هذه الصلة يبتعد بالجماهير عن الصواب في فهم الاسلام والشريعة وفي إدراك حقائق التاريخ. وامتزاج الدين بالاخلاق وبالقانون حسبما يذهب عبد الرحمن البزاز[٣٢] هو من خصائص الفكر الاسلامي. وكما أن انتشار الاسلام أفاد باللزوم انتشار الشريعة، وانحساره أفاد انحسارها، فإنه بالمثل كان اقصاء الشريعة من شأنه أن يصيب الدين الاسلامي في بعض أركانه، ويوهَن من عزيمته بوصفه مرجَع الشرعية وأصلَ الاهتمام في المجتمعات التي يدين غالبُها بالاسلام. وكان هذا من الاهداف الظاهرة

---

(٢٨) بدوي، «أبحاث في أصول الشرائع،» ص ٢٠١.

(٢٩) محمد عبده، تفسير جزء عم (القاهرة: المطبعة الاميرية، ١٣٢٢ هـ)، ص ١٧٦.

(٣٠) فتحي رضوان، **الاسلام والمسلمون** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٤٦ ـ ٤٧ و ٣٨٢.

(٣١) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٣٥٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٧ ـ ٣٦٢.

للنشاط التبشيري والتغريبي في بلادنا من خواتيم القرن الماضي ومطلع هذا القرن.

إن د. فهمي جدعان يفصح هذا الامر في دراسة قيّمة، ويعلّق على الوجه التغريبي لحركة اقصاء الشريعة «إن هذا الوجه للحركة التغريبية الذي يتخطى في خطورته ونتائجه السياسية والاجتماعية كل الحدود وينطوي على قلب شامل للصورة التاريخية للاسلام وللمجتمع، يتمثل في هذه النزعة التي اراد أصحابها ان يجعلوا من الاسلام مجرد (دين) فحسب، بالمعنى الغربي الحديث لهذه الكلمة، أي باعتباره منظومة روحية من العقائد....». ويقول ان هذه النزعة اتخذت طريقين: أولهما، استبدال القانون الوضعي بالشريعة باسم التوحيد بينهما، وثانيهما وهو الأخطر، استبعاد الاسلام من حقل التدبير السياسي والاجتماعي للدولة والمجتمع. ثم يعلق على كتاب الشيخ علي عبد الرازق بقوله «لا شك في أن ما لاحظه محمد نجيت المطيعي والطاهر بن عاشور ومحمد الخضر حسن وما أكّده محمد البهي، من القول إن دعوة عبد الرازق تؤدي الى محو شخصية الجماعة الاسلامية وإلى اسقاط سلسلة من الاحكام الخلقية والعلمية والقضائية والدولية التي تضمنتها الشريعة الاسلامية، هو أمر لا مجال لإنكاره»[٣٣].

وأتصور أن من يجحد هذه الدعوى، يقبل د. محمد حسين هيكل فيها حكماً عندما لخّص أهداف التغريب بأنّها قطع «الشرق» بماضيه وقطع صلة العقيدة والتفكير بين الماضي والحاضر، وصبغ ماضي الشرق بلون قاتم يرى أهله فيه عاراً، وأن يصبحوا عيالاً على الغرب يتطلعون اليه في إعجاب وتقديس ويرون في خضوعهم له شرفاً كبيراً[٣٤]. وهنا، وفي اطار الفكر القانوني نذكر ملاحظة الاستاذ السنهوري التي أثبتها في ١٩٥٣ بعد سبعين عاماً من ادخال التقنينات الغربية، يقول «الفقه المصري ليس له طابع شخصي، ويكاد يكون تقليداً محضاً للفقه الفرنسي على وفرة المؤلفات الفقهية والرسائل والمجلدات في القانون المصري في جميع فروعه، وعلى اختلاف المؤلفين من مصريين وأجانب»[٣٥]. أليست هذه الشهادة بعد هذا الزمن ومن هذا الرجل،ومن واحد من الاعلام المشهود لهم، أليست تصدم الرؤوس، وخاصة من ظلوا ينشدون على مدار العقود ان عيب الشريعة في فقهائها، وعيبهم أنهم مقلدون. ثم لو أن كل هذه العقول والجهود التي بذلها فقهاء القانون الحديث ومفكروهم والقضاة والمُفتون، لو أنها صبّت عبر هذا الزمن في وعاء الشريعة، أما كنا نجد اليوم الغرس نباتاً والنبات زهراً وثمراً، مع ما يكون فيه من وصل بين القانون وأخلاق الأمة وعقائدها وماضيها ووجدانها. أليس هذا هو التجديد المطلوب، أليس هو التجديد المهجور. أليس جهد النقل والتقليد عن فرنسا هو الطاقة المهدرة، كالنفط المسكوب ماء وأموالاً في أوعية الغرب أهدرناه لا ابداعاً وابتكاراً من أي منبت، ولكن «تقليداً محضاً» كما يقول السنهوري.

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٩ و٣٤٣.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) عبد الرزاق أحمد السنهوري وحشمت ابو ستيت، **أصول القانون او المدخل لدراسة القانون** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٢)، ص ١٤٩.

سابعاً: حــول التجـديـد

لا أرى غَناءً في الحديث عن التجديد والمجددين في الاسلام، إثباتاً لوجود هذا الامر. فما أكثر ما أُريق من المداد في هذا الشأن دعوة له وممارسة فعلية له وكشفاً لمواضعه. ومن طلب المعرفة وجدها في العديد من اعمال العلماء والفقهاء، وفي الرسائل والبحوث والتفاسير والشروح، سواء في الحديث منها او في القديم، انما اود الاشارة السريعة الى بعض نقاط حول هذا الموضوع.

ينبغي التفرقة بين الشريعة وبين الفقه. الشريعة هي الأحكام التي وضعها الله سبحانه وتعالى لعباده، ومصادرها الرئيسية هي القرآن والسّنة وهي وضع الٓهي لا يتغير. والفقه هو معرفة الأحكام الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد او هو التعلم بالاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد، وهو بهذا لا بد من ان يساير مقتضيات الحياة المتغيرة ويتمشى مع الحاجة البشرية في اطار الدين. والتغير هنا لا يعني تغيراً لأصل الحكم المرجوع اليه، انما يعني تغييراً لدلالة الحكم مطبقاً على حالات متغيرة او في ظروف مختلفة. هذا المنهج لا يصدق بالنسبة للشريعة فقط، ولكنه يصدق في تفسير أي نص قانوني. لأن التفسير ليس مجرد بيان لمعاني الكلمات والعبارات، ولكنه في جوهره ـ ومن الناحية الفنية البحتة ـ هو وصل النص بالواقع، هو إدراك حكم النص متحركاً في اطار الواقع المطروح، لذلك فإن النص وهو ثابت (ولو كان نصّاً وضعياً) لا تتناهى تفسيراته لأنه ينطبق على واقع غير متناهٍ. والاجتهاد هو سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة.

هذا الفارق بين الشريعة والفقه، يتعين أن يكون واضحاً لدى من يذودون عن الشريعة، فلا يُسبغون وضعها الالهي الثابت على آراء للفقهاء جرت في ظرف مغاير؛ كما يتعين أن يكون واضحاً لدى من ينقد آراء قديمة في الفقه، ألا يبسط نقده على ما يمس الاصل المرجعي الثابت في القرآن والسّنة، أي الشريعة. هذا ما يتعين أن يكون عليه التوجه العام لمراعاة الفروق بين الشريعة والفقه. ثم بعد ذلك ترد المسائل الفنية الخاصة بإجراء هذه التفرقة مما لا يتسع المجال للتفصيل فيه.

ثم إنه يمكن الاشارة إلى أنّ غلق باب الاجتهاد الذي عانى منه الفقه الاسلامي من وجوه عديدة، لم يكن هكذا صاعقة تخلف فقهي ضربت على العقول والأمخاخ، انما تمثّل فيه احياناً نوع من المقاومة السلبية لدى جمهرة من القائمين على هذا الامر امتناعاً عمّا يقسرهم عليه السلطان او يغريهم به. هو موقف محافظ، ولكنّ للمحافظة في ظروف معينة وظيفة مقاومة. وما أكثر ما كانت دعوة التجديد تظهر اذا جدّت ظروف موجبة، كما حدث من ابن تيمية، ثم ابن عبد الوهاب ثم من نعرف في القرنين الاخيرين.

كما ان الالتزام بمذهب واحد، لم يكن محض عصبية عمياء ولم يكن عيباً جميعه. انما كان له وجه نظر رشيد بالنسبة لالزام القاضي بمذهب بعينه. وهو يماثل اليوم إلزام القاضي بأن يقضي وفق القانون الصادر وإلزام المحاكم الادنى بأن تقضي وفق ما تستقر عليه مبادىء المحكمة العليا. كل

ذلك مقصود به ألا يكون اختلاف الاجتهادات مُوقعاً في الفوضى أو مربكاً للناس في اقتضاء حقوقهم وفي السير في معاملاتهم وفق ما يعرفونه سلفاً من أحكام تفصيلية تنظم هذه المعاملات.

كما أنّه بالنسبة للطرق الصوفية ـ فإنه مع ادراكنا لسلبيات ممارساتها وما كان يشيعه بعضها من توسل بالأولياء وطواف بالقبور ونحوه ـ يتعين ألّا تغيب عنا الوظائف الشتّى التي قامت بها هذه الحركة في عمومها في مراحل كثيرة، من حيث نشر الاسلام في المناطق النائية، ومن حيث توثيق العرى بين اعضائها، ودعم روح التضامن الاجتماعي بين أفرادها واشاعة قدر، قلّ أو كثر، من التعليم بين جماعات أميّة ويتلقون جوانب من المعرفة بالتلقين الشفهي، ثم مساهماتها في الحركات الشعبية السياسية في فترات عديدة.

هذه امثلة أذكرها لا دفاعاً ضريراً عن أوضاع خَلَت ولكن لأنبّه إلى ان البحث العلمي الصحيح يوجب النظر الى اية ظاهرة فكرية او مؤسسية في اطار الاوضاع الاجتماعية العامة التي عاشتها، ثم تستخرج الدلالات والوظائف الملموسة لها في الظروف الملموسة، ثم يبحث تغير الوظائف مع تغير الظروف وهكذا. أما الاحكام المعمّاة تطلق على المفاهيم المصمتة وتستند بشاهد من هنا وحكاية من هناك فهذا ليس من البحث العلمي في شيء.

واذا كان التجديدُ مقصوداً به ادراكُ الوضعية الفاعلة في الظروف الملموسة المناسبة فأكاد أقول إن تلك الظواهر المشار اليها، في حدود دواعيها الايجابية لم تكن تخلو من نزعة تجديدية. ولا يعني هذا مطلقاً أنّ الظاهرة تستصحب هذا التقويم من هذا الجانب في ظروف اخرى متغيرة.

نقطة أخرى، أدركتها بالمعايشة، أن الاسلام في قلب المؤمن به، جديد جدَّة نفسه وجدّة حياته وحاضره. ومتى أمّن عليه من الغوائل، وأمّن على اصوله وثوابته صار اسلامه عنده وكأنه أُبلغَ اليه في هذه الساعة متفاعلاً بأصوله وأركانه وقيمه مع حاضره وما يرنو اليه من مستقبل. ذلك أن الاسلام معتقد معقود في نفس المؤمن به، والمؤمن حاضر وحيّ وجديد. وهو مخاطب بأحكام الاسلام، قرآناً وسنّة، في يومه هذا. وهذا مَفادُ كونِ نصوصهِ غيرَ تاريخية.

هذا بخلاف ما يمكن أن نسميه بالنظرة «الاثرية» للإسلام التي تراه آثاراً وحتى لو كانت تحنّ اليه، فكما يحن الشاعر إلى مرابط قومه القديمة يستنشق عبيرها ويستحضرها في ذاكرته ساعة ثم يمضي.

بهذا الادراك لجدّة الاسلام بوصفه معتقداً نفهمُ كيف هدم الوهابيون الاوائل كثيراً من المزارات وكيف قرر الاصوليون أن «العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السببِ»، لأن النصَّ آلهيّ وهو غير تاريخي. أما الفقهُ فهو الوضعُ التاريخي ونأخذ منه ونترك وفقاً لما ندركه من جدة أصول الإسلام في نفوسنا ومع تقدير أن الفقه هو الخبرة التاريخية التي يلزم استطلاعها وهو تجارب الماضي التي نسترشد بها.

ثامناً: الشريعة والجماعة السياسية

بقيت نقطةٌ تتعلق بصلةِ الشّريعة الاسلامية بالجماعة السياسية باعتبار أن التشريع الآخذَ من الشريعة يمكن ان يكون من عوامل التوحيد العربي. وقد ظهر ونما غالبُ الفقه الاسلامي في هذه البيئة العربية، وظهرت مدارس في العراق والحجاز والشام ومصر. وهو على هذا الاساس الفقه المرشح لأن ينمو منه التشريع الحاكم للعرب. وقد سبقت الاشارة الى توجه السنهوري الى هذه الوجهة في مقاله الذي سلفت الاشارة اليه بعنوان «القانون المدني العربي». وهو الفقه الذي درجت عليه الاقطار العربية وألفته مجتمعاتها قروناً فصار من العناصر التي توفر التجميع العربي والاتصال التاريخي. ويذكر استاذ القانون المدني د. شفيق شحاتة في ١٩٦٠ «البلاد العربية في إبّان حضارتها، حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها، يتمثل في الشريعة الاسلامية. والشريعة الاسلامية ظلت مطبقةً تطبيقاً شاملاً لمختلف نواحي الحياة العربية، وذلك على مدى قرون طويلة. فاذا أردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية الى مقوماتها الاصيلة تعيّن علينا الرجوع الى هذا الينبوع لنغترف منه أنظمة تتّسِق وحاجات العصر»[٣٦].

ثم ان المصادر القانونية لتشريعات البلاد العربية اليوم على قدر من التنوع يصعب معه اجراء التوحيد او التفضيل، منها التشريعات الآخذة عن الفقه اللاتيني كمصر وسوريا ولبنان، والتشريعات الآخذة عن الفقه السكسوني كالسودان وبعض قوانين العراق ومنها الآخذة عن الشريعة كالسعودية واليمن. ومنها ما مزج التشريع الاسلامي بالتشريعات الغربية كالقانون المدني العراقي.

ومن جهة اخرى فالتشريع الاسلامي يصلح عنصراً جامعاً بين العرب وبين الأقليات غير العربية في الوطن العربي بجامع الإسلام لدى الاكراد والبربر مثلاً.

وبالنسبة لأوضاع غير المسلمين في الاقطار العربية فقد تعرضت لهذا الموضوع الحيوي في دراسة اخرى، ولا أجد متسعاً من الوقت والمساحة في هذه الدراسة لتكرار القول فيها[٣٧].

وبعد، فهذا ما بدا لي من ملاحظات في هذه الدراسة، أتقدم بها الى الندوة. وأنا شغوفٌ بسماع الملاحظات عنها، وأتوقع أن أجدَ في الكثير منها تصويباً لما ندّ عنه الفكر وتنبيهاً لما زاغ عنه البصر وإكمالاً لما قَصَر عنه الفهم.

---

(٣٦) شفيق شحاتة، **الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠)، ص ٥ ـ ٦.

(٣٧) طارق البشري، **المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠).

تعقيب ١

حسين احمد امين (*)

القانوني المؤرخ، الاستاذ طارق البشري، واحد من بين افراد قلة جد قليلة من المفكرين المصريين البارزين، ممن لا تنبع دعوتهم الى تطبيق الشريعة الاسلامية عن رغبة في المزايدة الدينية، او عن نفاق لاتجاه متصاعد القوة، وفي سبيله الى نجاح مؤكد وشيك.

غير اني مع استثنائي له، وهو القانوني البارز والمؤرخ الجهبذ معاً، ألاحظ انه كلما اقترب من دائرة الحديث في الشريعة والتراث والتاريخ الاسلامي، تضاءلت بعض الشيء دقته وموضوعيته وحيْدته العلمية. لكن نقاءه وإخلاصه الفكريين اللذين باتا مضرب المثل بين الكثيرين من المثقفين العرب، لا يزالان يجعلان من مجادلته متعة، بل وربما مجدية ايضاً. وهو ما سأحاوله الآن في النقاط التالية:

١ ـ قد نجد من الطبيعي ان نسمع رجال الدين يذهبون الى ان الشرائع السماوية لا دخل للاعتبارات التاريخية فيها، وان الاصل فيها انها صالحة لكل مكان وزمان، وان الشريعة التي تصلح لتركيا تصلح للنيجر وبنغلاديش، والتي تصلح لمصر في القرن السابع الميلادي تصلح لها في القرن العشرين. فأحكام الشريعة في رأي هؤلاء انما تعبر عن الارادة الالهية التي تحكم المجتمعات البشرية ولا تأثير لهذه المجتمعات فيها. ومن ثم فإنه لا مجال للقول بضرورة تطوير الشريعة في ضوء التطور التاريخي للمجتمع وتغير احتياجاته، ولا دور للفقيه في ارساء قواعد جديدة، او مواءمة الشريعة مع ظروف هذا المجتمع او ذاك، وإنما دوره مقصور على اكتشاف كنه الارادة الالهية الثابتة غير المتغيرة.

ما نجده مدعاة للعجب، وغير طبيعي ان ينبري قانوني بارز للتنكر لأول قاعدة بديهية في فقه القانون، بل ربما لأول جملة تطرق سمع طالب الحقوق في اولى سني دراسته، الا وهي

(*) سفير بوزارة الخارجية في جمهورية مصر العربية ـ القاهرة.

ان الاصل في القوانين انها تسن وتتطور وتنسخ ويستبدل بها غيرها في ضوء الاحتياجات المتطورة وتغير العلاقات واساليب الانتاج في المجتمع الذي تنظمه وتحكمه، وانها بالتالي، وبالضرورة، تختلف باختلاف الزمان والمكان، وان القوانين والانظمة التي بوسعها ان تطلق المواهب الخلاقة لأبناء عصر ما، او شعب ما، غير القوانين والانظمة التي يمكنها ان تطلق المواهب الخلاقة لأبناء عصر آخر، وشعب آخر. فإن رد بأن هذا إنما ينطبق على القوانين الوضعية دون الشرائع السماوية، أجبناه بأنه حتى فيما يتصل بالشرائع السماوية نجد في مسألة النسخ في القرآن (آيات نسخت آيات، واحكاماً استُبدلت بأحكام نتيجة لتطور الجماعة الاسلامية خلال ثلاث وعشرين سنة من الدعوة، فما بالك بالتغيرات التي طرأت على مدى اربعة عشر قرناً؟)، ما يضعف من حجته، وبأنه ما من شك في ان بعض الاحكام القرآنية (كالآية الثالثة من سورة النساء التي تبيح تعدد الزوجات) راعى احوال مجتمع الجاهليين، وقدر صعوبة فرض احوال مثالية، واكتفى بالحد من شرور اوضاع كان من الصعب على الجاهليين قبول استئصالها دفعة واحدة، وان بعضها الآخر (كتلك التي تقضي بقطع يد السارق مثلاً) كان ناجماً عن حقيقة ان الشكل الغالب للملكية في شبه الجزيرة العربية في الجاهلية وفي زمن النبي (ص) هو الملكية المنقولة دون العقارية.

لقد اكد الاستاذ طارق البشري الصلة بين الدين الاسلامي وبين الشريعة الاسلامية، قائلاً: «إن إقصاء الشريعة من شأنه ان يصيب الدين الاسلامي في بعض اركانه، ويوهن من عزيمته بوصفه مرجع الشرعية». غير انه بادر فأضاف وهو في معرض الدعوة الى الاخذ بأحكام الشريعة يقول: «من دون ان يخل هذا بقابلية التشريع للتطور والتجديد، وبقابلية الخصائص الحضارية للامة للتطور والتجدد ايضاً». وعرّف الاجتهاد في موضع آخر (وهو مقبول عنده)، بأنه سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة. غير انه لم يشرح لنا قط مفهومه الدقيق الصريح عن العلاقة بين النص الثابت والتطوير المطلوب، وعن حدود تفاعلهما ومعاييره والسبل العملية لإتاحته. وأجدني دائماً بعد القراءة له او الاستماع اليه عاجزاً عن فهم كيفية، او ضرورة، ثبات النص في تفسيره المتجدد لمسايرة الوقائع المتغيرة. وعلى سبيل المثال فإني اسأله: إن اقتضت الاحوال المتجددة والظروف المتغيرة واختلاف اشكال الملكية الغالبة الاقلاع عن قطع يد السارق، فكيف يمكن تفسير النص الثابت في ضوء هذه الاحوال والظروف، وكيف يكون بوسعنا عند تغيير الحكم ان نصفه بأنه «ثابت»؟

٢ ـ غير ان عجبي يشتد، خاصة ان احترامي لطارق البشري المؤرخ لا يعرف حدوداً، إذ أراه يقول في دراسته: إنه «لا شبهة في ان الاسلام كان هو السائد في ديارنا، فكراً وثقافة وسياسة وديناً وعقيدة ونظاماً حتى نهاية القرن الثامن عشر»، فليسمح لي بأن احتفظ لنفسي بما يساورها من شبهة في هذا الصدد، أثارتها قراءتي في البلوي وابن ايبك الدواداري وابن الفرات والمقريزي وابن تغري بردى والصيرفي والسخاوي والسيوطي وابن إياس والجبرتي وعشرات غيرهم من المؤرخين المسلمين الذين احالوا هذه الشبهة عندي الى يقين بأن الاسلام لم يكن، لا في مصر ولا في غيرها، يسود فكرنا او ثقافتنا او سياستنا او عقيدتنا او نظامنا، ولا كان ما يسمى بالشريعة الاسلامية مطبقاً في اي وقت من الاوقات، عدا زمن النبي والخلفاء الراشدين، قبل الاتجاه في القرن التاسع عشر

الى الاقتباس من النظم القانونية الغربية، ثقافة وفكراً! الذي نعلمه ان المشايخ وفقهاء الاسلام كفروا اختراع الطباعة في حينه باعتباره بدعة، فظل استخدامها محرماً في اقطار الدولة العثمانية حتى افتى شيخ الاسلام مرغماً بإجازتها بعد نحو ثلاثة قرون، كانت اوروبا قد أفلحت خلالها ـ ربما بفضل هذا الاختراع ذاته ـ في ان تسبق العالم الاسلامي في مضمار الحضارة، وظل النهل من الثقافة الاسلامية لهذا السبب قاصراً على فئة محدودة للغاية من بين ابناء مجتمعنا الامي. . . سياسة ونظاماً؟ إنني لأربأ بطارق البشري المؤرخ ان يعتقد ان حكم امثال احمد بن طولون والاخشيد، او الظاهر بيبرس وقلاوون والغوري، او مراد بك وابراهيم بك، كان حكماً إسلامياً، ناهيك عن حكم الولاة العثمانيين. . . ام ان الشريعة الاسلامية كانت مطبقة حتى غزتنا شرائع الفرنجة؟ لقد كان السلاطين والولاة اكثر الناس جهلاً بها وتبجحاً في نقضها، وكان جل جهود الفقهاء منصرفاً الى ما تحدث عنه الاخ طارق نفسه وسماه اختراع الحيل التي يتخلصون بها من الاحكام الشرعية، والى كيفية تجنب تطبيق الحدود قدر الامكان والاستعاضة عنها بالتعزير الذي لم يذكره القرآن ولم يعرض له الحديث الا قليلاً، مراعين فيه اختلاف مراتب الناس وأقدارهم. واما عن الدين والعقيدة، فإن دين العامة في الاقطار التي فتحها العرب، كان، وربما لا يزال، الى يومنا هذا، لا يعدو ان يكون اعادة تفسير للمظاهر الوثنية لدياناتها القديمة تفسيراً إسلامياً، في حين انتشرت بين جموعها من صنوف الانحلال الخلقي والدعارة والاستخفاف بتعاليم الاسلام ما تملأ الامثلة له صفحات كتب المقريزي وابن إياس والجبرتي وغيرهم، وما دفع ابن خلدون الى ان يصف المصريين في القرن الرابع عشر بأنهم «يتصرفون وكأنما قد فرغوا من يوم الحساب».

وفي اعتقادي ان طارق البشري المؤرخ إنما اختار ان ينفي الشبهة عن ان الاسلام كان هو السائد في ديارنا فكراً وثقافة وسياسة وديناً وعقيدة ونظاماً ليصل بعد ذلك الى ما ارتآه من ان الغزو الاستعماري الاوروربي نقض نسج الامة وانسجامها واخلاقياتها وكيانها الراسخ، ليقيم بدلاً منها نظماً غربية، «رموا بها شعبنا، ولم يُراعوا عواطفنا وارادتنا واخلاقنا الوطنية وتقاليدنا القومية». واني لأتفق معه كل الاتفاق في ان النظم الوافدة، ومنها التنظيمات القانونية والحقوقية، التي فرضتها السياسة الاجنبية لدعم سيطرتها على مجتمعنا المغزو، ساهمت في اجتثاث تقاليد هذا المجتمع واصوله ومعاييره؛ واتفق معه على ان القوانين انما ينبغي ان تنبع من كيان الشعب نفسه وتطوره التاريخي، لا من جهة اجنبية ونظمها. غير اني أسأله: وما قوله في النظم الوافدة من شبه الجزيرة العربية الى مصر في القرن السابع الميلادي ومنها التنظيمات القانونية والحقوقية التي نراه اليوم يدعونا الى العودة اليها؟ أكانت مطابقة لتقاليد الشعب القبطي واصوله ومعاييره وكيانه وتطوره التاريخي؟ وكيف عسانا ان نتصور موقف طارق البشري من هذه النظم الوافدة لو انه كان يعيش وقت الفتح العربي لمصر؟ وكم من السنين يا ترى يراها الاخ طارق لازمة حتى تصبح النظم الوافدة تراثاً نتعلق به، وندعو الى العودة اليه؟ ألا يمكن بهذا المنطق، ومن هذا المنطلق، ان تصبح القوانين الفرنسية هنا بمضي الوقت من ضروب التراث؟

٣ ـ يقول البشري انه «يبدو ان هدف تحويل مصر الى النظام القانوني الفرنسي قد بيت بليل من منتصف

الستينات (من القرن التاسع عشر) في بواكير عهد الخديوي اسماعيل». وصور الامر على انه خطة خبيثة من اجل التمكين للاجانب من إحكام قبضتهم على البلاد، اتخذت سمة التحديث وإرساء اسس التقنينات التى تتفق مع احتياجات دولة عصرية. ولكن، أليس من الجائز ان يكون السبب الرئيسي هو أن المشرعين المصريين خلال القرنين التاسع عشر والعشرين لم يجدوا في احكام الشريعة الاسلامية من المادة ما يكفي لسن التشريعات الدستورية والادارية والمدنية والتجارية التي تسد كافة احتياجات العصر الحديث؟

إن نسبة الاحكام الشرعية المنصوص عليها في القرآن الكريم، بل وحتى في الاحاديث النبوية المتفق على صحتها، الى الاحكام التي نحتاج اليها لتنظيم حياتنا المعاصرة هي نسبة ضئيلة جداً، ذلك انه ليس في القرآن غير نحو ثمانين آية تتعلق بموضوعات قانونية، كحد السرقة وحد الزنا واحكام الوصية والمواريث. ومعظم هذه الآيات الثمانين اكتفى بايراد مبادىء عامة تسمح بتفسيرات وتطبيقات شتى. كذلك اقتصر دور السنة الصحيحة على وضع بضعة احكام تتصل بالحرب او شعائر الدين (كأداء الصلاة)، وهو ما استقر اقتداء بفعل النبي (ص) او عملاً بأمره وعلى إدخال تعديلات - على اسس دينية - على العرف الجاهلي الخاص بالاحوال الشخصية، وفق ما تقضي به الملابسات المتغيرة. وبالتالي فإنه ليس صحيحاً القول بأن القرآن والسنة قد شرعا احكاماً تفصيلية محددة لجميع مظاهر حياة المسلمين. والاقرب الى الصواب القول بأن العمل قد استمر في مجالات عديدة اثناء حياة النبي (ص)، بالعرف الذي كان سائداً في الجاهلية.

ما اجده طريفاً حقاً هو ما وجهه بحث المستشار طارق البشري من نقد الى د. عبد الرزاق السنهوري الذي كتب في منتصف الثلاثينات وهو على اهبة اعداد مشروع جديد للقانون المدني، يدعو الى تحرير الفقه المصري من ربقة الاحتلال الاجنبي، ويذهب الى ان من اهم الوسائل لهذا التحرر العناية بالشريعة الاسلامية، «شريعة الشرق ووحي الهامه، وعصارة اذهان مفكريه، نبتت في صحرائه، وترعرعت في سهوله ووديانه... لو وطئت اكنافها، وعبدت سبلها، لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفخ روح الاستقلال في فقهنا وقضائنا وتشريعنا».

وينتهي د. السنهوري بعد هذا المدخل المهيب من اعداد المشروع الجديد للقانون المدني، فإذا به يجيء - كما وصفه المستشار طارق البشري بصدق - والمصدر الغالب فيه هو القانون المقارن، اما الفقه الاسلامي فإن الاهتداء به كان في اطار جد محدود، وغلب على القليل مما اختير من الفقه الاسلامي ما كان استبقاه القانون المدني القديم (١٨٨٣) من احكام جد قليلة، او ما وُجد له مثيل في التشريعات الغربية الحديثة، جرمانية او سكسونية او لاتينية!! ويعقب طارق البشري على هذه المفارقة ساخراً بقوله: «فدعوة الاستقلال قد تحققت هنا، لا بحسبانه استقلال «الذات» عن الغير فقط، ولكن بحسبانها ايضاً استقلالاً عن «الذات» نفسها، او بالاقل، استقلالاً عن الذات التاريخية التي تشكل واحداً من المكونات الحالة في النفس الجماعية المعاصرة».

اذن فقد اخلف د. السنهوري وعده، ولم يكن صادقاً ولا جاداً فيما اعلنه من نية. ولكني

ابـادر فأسـأل المستشار طارق عما اذا لم يكن قد دار بخلده ـ تفسيراً لهذا التناقض بين النية والثمرة ـ احتمال هو الاقرب الى الصواب في رأيي ، وهو ان يكون د. السنهوري قد حاول ولم يستطع ؛ قد كان صادق العزم على توطئة اكناف الشريعة الاسلامية وتعبيد سبلها ، ثم تبين له ان احكامها المدنية لا يمكن بأي حال من الاحوال ان تمثل غير جزء صغير من قانون مدني متكامل ، وان فقه الشريعة ليس على ما ظنه هو نفسه عام ١٩٣٤ ، وما ينسبه اليه طارق البشري ، من تقبل للمعاصرة، وقابلية للتقنين.

صحيح ان د. السنهوري عاد عام ١٩٥٣ ليتهم الفقه المصري بالافتقار الى الطابع الشخصي ، وبأنه يكاد يكون تقليداً محضاً. غير ان اساس هذا الاتهام ، الصائب في رأيي ، ليس اهمال فقهائنا لوعاء الشريعة كما يذهب الاستاذ طارق البشري ، وانما هو استقاؤهم فقههم من الفقه الفرنسي ، لا من واقع مجتمعنا. وشتان ما بين الامرين.

لقد هيئت للعالم الاسلامي خلال نحو اثني عشر قرناً (قبل ان يقع في براثن الفرنجة ـ الذين يلقي عليهم طارق البشري الجانب الاكبر من تبعة ضياع هويتنا القانونية) فرصة ارساء دعائم شريعة اسلامية ، وتقنينات على هديها تتفق واحتياجات المجتمع الذي تحكمه. غير انه لم يفعـل ، ولا هو تحرك ليقنن. واذ بزغت في عصرنا الحديث الحاجة الى التقنين ، صادف المشرعون فراغاً قانونياً رهيباً كان لا بد من التعجيل بملئه. ومن المؤكد ان هؤلاء المشرعين قد اخطأوا خطأً فاحشاً في تمكينهم للتشريعات المخالفة لاحتياجات مجتمعنا من التغلغل والهيمنة ، وفي تسببهم في حدوث الازدواجية والانفصام في نظمنا القانونية. غير انه من المؤكد ايضاً ان دواعي العجلة ، وعـظم الفـراغ السـائد ، اعذار مخففة مقبولة. فإن كان سوء النية من جانب الفرنجة مقطوعاً به اذ يعيدون تشكيل مؤسساتنا الفكرية والاجتماعية بما يخدم مصالحهم ، فليس من المقبول ان ننسبه الى رجل كالدكتور السنهوري ، هو من اوسع ابناء امتنا دراية بشرائع الفرنجة والشريعة الاسلامية واحتياجات الامة جميعاً.

٤ ـ نقطة اخيرة ، وهي انه من العيوب اللصيقة بالمفكرين الاسلاميين ، وبنظرة المسلمين الى دينهم ، اغفال الاعتبار التاريخي ومفهوم التطور ، وانعدام القدرة على استيعابهما والاخذ بهما ، ومن مظاهـر ذلـك ان غالبيتهم تتوهم ان احكام الشريعة الاسلامية كما وردت في كتب فقهاء المسلمين التي بين ايديهم ، هي كمـا قضى بها القرآن والسنة ، وانها على الحالة التي تركها الرسول (ص) عليها وقت وفاته ، في حين يدرك اي باحث جادّ في التاريخ الاسلامي ان الشريعة صرح شامخ أقيم معظم طبقاته طبقة طبقة على مدى قرون طويلة ، وبأيدي بشر مثلنا ، وفي ضوء تطور المجتمعات الاسلامية واحتياجاتها ، وان الكثير من الاحاديث المتضمنة لأحكام شرعية هو من اختـلاق انـاس من اقطار شتى ، كان أحد الدوافع الى اختراعهم اياها مسايرة التطور ، او الـظروف الخاصة بقطرهم. فكيف يمكن لآراء فقهاء من العراق وافغانستان والاندلس والشام والحجاز ، مضى عليها الف عام او يزيد ، ان ندعها نحد من حرية اناس في مصر مثلاً ، لهم ما كان لهؤلاء من قدرة على النظر وإعمال الفكر ، في التقنين لأنفسهم ، علماً بأن اهل مكة ادرى بشعـاب مكة ، وابناء القرن العشرين ادرى باحتياجات وظروف القرن العشرين؟ غير ان الاخ

العزيز طارق البشري يعتقد ان محاولة الاستقلال التي قام السنهوري بها قد اسفرت عن انسلاخنا من ذاتنا التاريخية، وكأن فقه ابي حنيفة الافغاني، او فقه مالك الحجازي، او فقه ابن حنبل العراقي، هو بالضرورة جزء لا يتجزأ من الذات التاريخية المصرية، ومن المكونات الحالّة في النفس الجماعية المصرية المعاصرة.

إن البعض يرى احكام الشريعة اقدس من ان تمس، وينسب الى السلف الذي ينعته بالصالح حكمة خارقة لا يملكها بشر، ومواهب وقدرات مقصورة عليه دوننا. قد يكون هؤلاء سلفاً صالحاً، غير انهم بالقطع لم يخبروا ما خبرناه من احتياجات ومشكلات، ولم يحيطوا علماً بما أحطنا به. هم اناس مثلنا، ولكن علمنا بالتاريخ ومقتضيات التطور اوسع من علمهم، وهو ما كانوا سيقرون به لنا لو انهم بعثوا من قبورهم.

والقوانين والانظمة ينبغي ان تواكب تقدم العقل البشري. وكلما نما هذا العقل وأضحى اكثر استنارة نتيجة للاكتشافات والحقائق الجديدة، وجب تطوير الشرائع والانظمة حتى تساير الزمن. فإن لم نطورها واصررنا على الابقاء عليها كما كانت، وعلى ان تحكم مجتمعنا القوانين التي حكمت مجتمع اسلافنا الاقدمين،كنا كالرجل يصر على ارتداء المعطف الذي كان له وهو صبي.

فإن نحن سلبنا اي جيل حقه في ان يستقل عن الجيل الذي سبقه، وفي ان يختار لنفسه القوانين التي يراها تحقق خيره وسعادته، وان يغير مما تلقاه عن الاسلاف حتى يوافق ظروفه وبيئته ويحل مشكلاته، فإنما نفسح بعملنا هذا مجالاً للطغيان، ونمكن ليد الماضي الميتة من ان تحكم قبضتها على رقابنا.

«لقد اخذتم علمكم ميتاً عن ميت، واخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت. يقول امثالنا: حدثني قلبي عن ربي، ويقول امثالكم: حدثني فلان، واين هو؟ قالوا مات. عن فلان. واين هو؟ قالوا: مات».

تعقيب ٢

د. يحيى الجمل (*)

من القضاة من ليسوا بقضاة، ومن القضاة من تجده قاضياً من قمة رأسه حتى اخمص قدميه عندما يجلس في مجلس القضاء. ومن بين هؤلاء الاستاذ طارق البشري الذي يمثل نموذجاً متفرداً.

وهو يحدد الامور من البداية تحديداً لا تظنه تواضعاً ولا تهرباً وانما هو تحديد دقيق لمن يعرف حجم المشكلة ويعرف ان ما هو متاح من وقت ومن جهد لا بد من الاكتفاء معه بكثير من التحديد وكثير من الايجاز حتى يكتفي الباحث على حد تعبيره «بايراد عدد من الملاحظات حول المسألة القانونية تشكل بعضاً من اهم جوانب المسألة». ويبين الباحث في مقدمة بحثه ان عناصر ثلاثة تتفاعل لتجعل الوضع التشريعي في الوطن العربي ما هو عليه الآن. هذه العناصر هي: جمود الاجتهاد، تصدع البنية الاجتماعية بين قديم وحديث بغير برزخ بينهما ثم الغزوة الاستعمارية.

وقد اراد الباحث لنفسه، واراد له الوقت المتاح، كما فرضت عليه طبيعة معالجة المشكلة ان يمر على هذه العناصر الثلاثة رغم اهميتها وخطورتها، مَرًّا عاجلاً. وكان اجدر به ان يمر عليها ـ حتى في اطار الندوة ـ مر السحابة لا ريث ولا عجل.

وكان اولى به قبل اي شيء آخر ان يتوقف عند قضية «الاجتهاد» ولِمَ أُغلق بابه. كان من حقنا معشر المشاركين في الندوة على طارق البشري الباحث العالِم المدقق ان يحدثنا عن الاجتهاد، ما هو؟ ولماذا أُغلق بابه؟ وهل يملك احد مثل هذا القرار؟ وهل ما زال باب الاجتهاد مغلقاً ام انه فتح؟ ومن الذي فتحه، ان كان ذلك قد حدث؟ أليست هذه كلها اموراً بالغة الاهمية كان يجدر بالباحث ان يعرض لها؟ خاصة وان عرضه لها ـ لقضية الاجتهاد بالذات ـ كان لا بد من ان يلقي كثيراً من الاضواء على مسار بحثه. سمعت د. عبدالعزيز كامل ـ وهو من اساتذة

(*) محام واستاذ في كلية القانون بجامعة القاهرة ـ القاهرة.

الجغرافيا الكبار، كما الى جوار ذلك من المفكرين الاسلاميين الذين يرعون امانة الكلمة - سمعت منه ان الفقهاء المسلمين في اخريات العصر العباسي الثاني ضاقوا ذرعاً بما كان يطلبه الامراء من فتاوى تحلل لهم ما يريدون، وفي احيان كثيرة تحلل ما حرم الله، فاجتمعوا واعلنوا ان باب الاجتهاد قد اغلق وان على الامراء ان يتحملوا مسؤولية قراراتهم وان لا يطلبوا من العلماء فتاوى تساند ما يريدون من حق او باطل.

ألا ترى ان كثيرين منا لا يعرفون هذه الحقيقة. وألا ترى ان هذه الحقيقة، لو صحت، تكون من باب القرارات النقدية بل «والثورية»، كما يحب البعض ان يستعمل مثل هذه الالفاظ. وهي كذلك لأنها وقفة في وجه الحاكم ورفض لما يريده من زيف وتبريرات. المهم ان قضية «الاجتهاد» هي من المداخل الاساسية لمعالجة المشكلة المطروحة، ومع ذلك فهي لم تلق من الباحث الجليل ما كان يجدر بها ان تلقاه. وقد حرص الباحث مع ذلك على ان يعطينا صورة واضحة - وان كانت بالغة الايجاز - عن الفقه الاسلامي قبيل الغزو الاستعماري وما كان يعتوره من جمود، وما حدث رغم ذلك في اطراف الدولة الاسلامية من صحوات متفرقة لم تلبث ان «ساخت» في الرمال.

وهذه الصحوات الاجتهادية هي كما يقول الباحث دعوات «سلفية، لأنها تعود للمصدر الاول والاسبق دون وساطة، وهي تجديدية، لأنها تتخفف من الالتزام باجتهادات السابقين وتستعيد قراءة النصوص الاصلية قراءة معاصرة».

وعندما يتحدث الباحث عن مقدمات تغلغل التشريعات الغربية في انحاء الدولة العثمانية يصف مشروع محمد علي في مصر بأنه «لم يكن مشروع استقلال بهذا البلد ولا مشروع بناء امبراطورية مصرية كما يحلو للبعض ان يقول، ولكنه كان مشروع احياء عثماني عام...» هنا يصدر الباحث حكماً على جانب كبير من الاهمية. واسمح لنفسي ان استأنف هذا الحكم امام مصدره نفسه لثقتي الكاملة في تقديره. ان حركة محمد علي لم تكن بيقين من اجل الاحياء العثماني. وانما كان احد اهدافها الاساسية القضاء على الدولة العثمانية. قد يكون ذلك لاقامة امبراطورية اسلامية جديدة مكانها. قد يكون لاقامة امبراطورية مصر بقيادة محمد علي، وقد يكون اكثر تواضعاً باقامة دولة مصرية تمتد من شمال الشام الى جنوب السودان. قد يكون اي من هذه الاحلام هو الذي راود محمد علي ولكن المؤكد ان «الاحياء العثماني» لم يكن وارداً في ذهن محمد علي، الا اذا اردنا ان نوحّد بين الاحياء العثماني والاحياء الاسلامي. ولعل هذا الحكم الذي اطلقه الباحث مرجعه، على حد قوله، الاختصار الشديد، «والاختصار يعني التبسيط ولا يخلو من المجازفة بالوقوع في الخطأ».

ويمضي الباحث بعد ذلك ليصف لنا بايجاز، ولكن بدقة، كيف تغلغلت التشريعات الغربية في نظم الدولة العثمانية، كيف اطرد انحسار الشريعة الاسلامية. ومع ذلك فإن هذا الزحف الغربي لم يستطع ان يقضي قضاءً كاملاً على كل التراث التشريعي الاسلامي. وظلت الكثرة من قوانين الاسرة وبعض قوانين المعاملات المدنية في بعض البلدان، تعتمد اساساً على الفقه الاسلامي.

وعندما يصل الباحث الى تقنينات عهد الاستقلال ـ الذي اختلف بين قطر عربي وآخر ـ نجده يقول انه عند الحديث عن الاستقلال التشريعي لا بد من ان يرد الحديث عن عبد الرزاق السنهوري. وهذا صحيح. والذي لا شك فيه عندي ان التاريخ عندما يتوقف عند ثلاثة اشخاص في مصر، عملوا عملاً حقيقياً من اجل بعث هذه الامة كلها واحيائها، فإنه سيتوقف عند جمال عبد الناصر وعبدالرزاق السنهوري وام كلثوم.

وقد احسن طارق البشري عندما اشار الى السنهوري وعندما نقل عنه بعض الفقرات وهو بصدد الحديث عن فترة الاستقلال التشريعي وبيان صلة هذا الاستقلال بالفقه الاسلامي: مدى اقترابه منه ومدى ابتعاده عنه ودور الرجل العظيم في ذلك كله، وكيف تطور ذلك الدور الى ان وصل الى مرحلة المناداة بالتشريع المصري العربي الموحد الذي يعتمد اساساً على الفقه الاسلامي.

وقد لا يجوز لنا ان نستبشر ـ او ان نبتئس ـ اذ نعلم ان في الجامعة العربية لجنة لتوحيد القانون المدني تعمل منذ ثلاثين عاماً. ولست أدري اذا كان الباحث قد اصاب ام اخطأ، اذ غفل الاشارة الى هذه اللجنة اغفالاً كاملاً. كذلك لست ادري لماذا لم يشر الباحث الى تلك الحركة القومية في مصر وفي غيرها من البلاد العربية لاعادة صياغة التشريعات القائمة على ضوء الشريعة الاسلامية، وما اقامه لذلك مجلس الشعب في مصر من لجان. وبصرف النظر عن الضجيج الصحافي والتصريحات العصابية، فإن عملاً جاداً يجري في تلك اللجان. ولست ادري ان كان الباحث يعلم ان لجنة القانون المصري برئاسة د. عبد المنعم فرج قد انتهت فعلاً من صياغة قانون مدني جديد، مقتبسة احكامه كلها من الفقه الاسلامي، وان مقدمة ضخمة قد كتبت لذلك العمل الكبير.

والسؤال الكبير الذي يتعين علينا وضعه هنا وامام رجال الفقه الاسلامي هو، ما مدى الاختلاف الذي وجدتموه بين احكام القانون المدني القائم ـ ولم تكن الشريعة الاسلامية مصدره الوحيد ولا الاساس ـ والاحكام الاساسية والمبدئية في الفقه الاسلامي، وفي القانون الجديد الذي اخذ من تلك الاحكام اخذاً كاملاً. لدهشة الكثيرين ان الفارق ليس بعيداً وانه في احسن الفروض ينحصر في اقل من ربع الاحكام.

الى هذا المدى نظلم انفسنا ونرهقها احياناً. ثم الا يجدر بنا ونحن نبحث «المسألة القانونية بين الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي» ان نبحث موضوع تقسيم القانون الى قانون عام وقانون خاص. وهل عرف الفقه الاسلامي مثل هذا التقسيم.

الباحث بحكم مهنته ينتمي الى ذلك الفرع من فروع القانون الذي يقال له القانون العام، وانا ايضاً انتمي الى هذا الفرع من فروع القانون. واظن ان الباحث الجليل يتفق معي على ان احكام القانون العام، وخاصة ما يتعلق منها بالقانون الاداري والقانون الدستوري، هي احكام جد قليلة في الفقه الاسلامي، وهما احكام محل نظر كبير في مدى حدود الاستناد اليها ونحن في محاولة التحديث والتنوير.

كذلك فإن الباحث كان يجدر به ان يحدثنا عن مفهومه «للشريعة الاسلامية» وهل هي الفقه الاسلامي. ام ان الشريعة شيء والفقه شيء آخر. وان حديثنا عن الفقه الاسلامي ليس بالضرورة حديثاً عن الشريعة الاسلامية. يكفي ان نعرف في مقام توضيح التفرقة بين المقولتين ان المصدر الاساسي للشريعة الاسلامية هو القرآن والسنّة. وان المصدر الاساسي للفقه الاسلامي هو كتب الفقهاء من كل مذهب ومدرسة.

وقضية اخرى اخيرة كان بودي ان يعرض لها الباحث هي: هل من الممكن الحديث عن قانون اسلامي في غير المجتمع الاسلامي، وذلك بحسبان ان القانون هو افراز اجتماعي. ثم ما هو المجتمع الاسلامي. هل هو مجتمع المدينة المنورة على عهد الرسول صلوات الله عليه، وعلى عهد الراشدين ابي بكر وعمر؟ ام هو غير ذلك؟ المهم كنا نريد ان نسمع من الباحث الفاضل: هل يمكن الحديث عن قانون اسلامي في غير المجتمع الاسلامي؟ وما هو المجتمع الاسلامي؟ واذا كان ذلك كذلك، فكيف نجعل مجتمعنا المعاصر مجتمعاً اسلامياً حتى يصبح صالحاً لتلقي حكم الشريعة الاسلامية وإعماله؟

كل هذه قضايا كنا وما زلنا نحتاج الى فقيه مقتدر وقاضٍ جليلٍ في مثل قدر طارق البشري لكي يلقي عليها الضوء ويهدينا فيها الى سواء السبيل.

تعقيب ٣

حسين جميل (*)

مع تقديري لدراسة الاستاذ طارق البشري القيّمة وعرضه تطور التشريع في الدولة العثمانية التي كانت تتبعها جميع الاقطار العربية عدا المغرب، وتطور التشريع في مصر بعد ان اصبح لها وضع خاص عن الدولة العثمانية بعد عام ١٨٤٠. ومع تقديري لهذه الدراسة فإن لي عليها بعض الملاحظات وهي لا تنتقص من قيمة الدراسة، ابديها فيما يلي:

١ ـ الدراسة تنصب بصورة اساسية على تطوير القانون المدني، وواضح ان التشريع الذي نريد ان نتخذ موقفاً منه اوسع بكثير من القانون المدني. فإذا كان القانون المدني يصلح ان «يمزج فيه التشريع الاسلامي بالتشريعات الغربية». كما هو الامر في «القانون المدني العراقي» الذي يبدو لي ان الاستاذ البشري حبذه، فما هو الموقف من التشريعات الاخرى، وهي كثيرة. في هذه النقطة اود ان ابدي رأيي على الوجه التالي:

أ ـ قانون الاحوال الشخصية يجب ان يؤخذ من الشريعة الاسلامية، ولكن دون التقيد بمذهب واحد من المذاهب، بل اخذ افضل ما يحقق مصالح الناس من اي مذهب. وسبب هذا الرأي ان كيان الاسرة وسلامتها وصحة الانساب وعلاقات القربى، مبنية على الاحكام التي يقررها قانون الاحوال الشخصية.

ب ـ ولكن الامر يختلف بشأن قانون العقوبات. في العقوبات حدود لخمس جرائم، يجب ان نقف كثيراً امامها، تهدينا في هذا مصلحة الامة، او المصلحة العامة. نهتدي في هذا الشأن بموقف سيدنا عمر بن الخطاب عندما لم يقطع يد سارق او سارقة في عام المجاعة لأنه رأى ان هذه السرقة كانت لحفظ الحياة وحفظ الحياة مقدم على حفظ المال.

وانا افسر موقف الخليفة عمر تفسيراً اوسع من قرار ايقاف تنفيذ حد من الحدود لسبب معين

(*) محام ونقيب المحامين العراقيين سابقاً.

بذاته، يجب ان يتكرر حتى يوقف الحد، بل انا افسره بأن هذا الموقف اعطانا مبدأ هو جواز ايقاف الحدود كلما قامت مصلحة للامة تستوجب ذلك. ودليل على هذا ان عمر بن الخطاب اتخذ مواقف اخرى على خلاف ما جاء به القرآن الكريم لأن مصلحة الامة اقتضت ذلك فقد رفض ان يعطي المسلمين الذين فتحوا العراق وسوريا ومصر اربعة اخماس الارض التي فتحوها، واستندوا في طلبهم هذا الى الآية الكريمة﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ (سورة الانفال: الآية ٤١).

احتفظ الخليفة عمر بالارض المفتوحة لتكون في اعطيات المسلمين جميعاً في جيله والاجيال التالية.

ومنع عمر سهم المؤلفة قلوبهم مع ان الآية الكريمة تقول ﴿ انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله . . . ﴾ (سورة التوبة: الآية ٦٠).

قال عمر «ان الله قد اغنى الاسلام واعزه اليوم. فالحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. وكيف يحتاج الاسلام الى تأليف قلوب الاعراب وجيوشه تتأهب لخوض الصراع مع جيوش امبراطوريتي الفرس والروم».

وفي موضوع سهم الخِمس لذوي قربى الرسول: كان عمر يعطي المحتاجين منهم بحسب حاجتهم ولا يعطي القادرين شيئاً، حيث قال بانتفاء العلة التي روعيت في فرض السهم اصلاً. وقال: «كيف ادفع الى الاغنياء من قرابة الرسول، وفي اليتامى والمساكين وابن السبيل من هم اكثر حاجة وعدداً؟».

وبشأن إمكان الانتقال من الحدود الى التعازير كلما كانت مصلحة الامة في هذا الانتقال ـ ومعلوم ان التعازير تتسع من ان تكون لوما، الى الغرامة والسجن. وثم الانتقال من التعازير في بعض الجرائم الى العقوبات كما تعرفها القوانين الوضعية في الغرب. بشأن هذ الانتقال اذكر ان الدولة العثمانية ـ وهي دولة اسلامية وهي دولة الخلافة ـ بدأت تعدل عن بعض الحدود الى عقوبات الحبس والغرامة منذ عهد محمد الفاتح (القرن الخامس عشر) وسليمان القانوني (القرن السادس عشر). وفي سنة ١٨٤٠ صدر في الدولة العثمانية قانون جزاء (عقوبات) مقتبس من الغرب. ثم صدر في سنة ١٨٥٨ قانون جزاء أُخذ كلياً من قانون العقوبات الفرنسي. وبقي هذا القانون نافذاً في الاقطار العربية التي كانت تتبع الدولة العثمانية الى الحرب العالمية الاولى.

ارتب على ما تقدم القول بأنه يخطىء من يقول ان العمل بالشريعة الاسلامية يعني «قطع اليد». و«قطع الرقبة» و«الجلد» و«الرجم» فالاسلام ارحم من هذا بكثير، الاسلام رسالة انسانية. والاسلام الذي يساير روح العصر لا يستسيغ هذه العقوبات. اننا لنسأل الحاكم الذي يريد تطبيق الشريعة الاسلامية الم يجد فيها غير قطع اليد والرقاب. الم يجد ان الله يأمر بالشورى ﴿. . . وامرهم شورى بينهم. . . ﴾ (الشورى: الآية ٣٨). اين ترك قوله تعالى ﴿. . . فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر. . . ﴾ (آل عمران: الآية ١٥٩). وقوله تعالى ﴿. . . وإذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل. . . ﴾ (النساء: الآية ٥٨)، وقوله تعالى ﴿. . . انه لا يحب الظالمين﴾

(الشورى: الآية ٤٠). ألم يجد في القرآن ﴿ان الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر...﴾ (النحل: الآية ٩٠).

٢ ـ قوانين لحاجات واوضاع عصرية لم تكن قبل عصرنا الحديث المعاصر: اشير الى هذه النقطة بسبب ما جاء في دراسة الباحث عندما اقتبس الجملة التالية وهو مؤيد لها «والشريعة الاسلامية ظلت مطبقة تطبيقاً شاملاً لمختلف نواحي الحياة العربية على مدى قرون طويلة. فإذا اردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية الى مقوماتها الاصيلة، تعين علينا الرجوع الى هذا الينبوع لنغترف منه انظمة تتسق وحاجات العصر».

ومن حاجات العصر تشريع قوانين تنظيم «النقل الجوي» و«التجارة البحرية» و«قانون للتأمين» و«النقل بالسكك الحديد» وغير ذلك كثير مما يتصل بالروابط العالمية وبين الدول. في عالم متغير وفي عصر الذرة وغزو الفضاء. هذا العالم وما سمته الندوة «تحديات العصر» يجب ان نواجهه بمواقف ومنها تشريعنا في مستوى العصر وتحدياته.

٣ ـ القوانين انعكاس لاوضاع المجتمع الاقتصادية والاجتماعية. هذه الحقيقة العلمية يجب ان لا تفوتنا ونحن نتدارس الاسس التي يجب ان تقوم عليها قوانينا.

حقيقة علمية اخرى، هي ان القوانين اذا لم تساير تطور المجتمع وتغييراته والقوى الاقتصادية والاجتماعية التي تظهر فيه، وبقيت ـ اي القوانين ـ جامدة وحدثت فجوة بين احكام القوانين وحقائق تكوين المجتمع، عندئذٍ تحدث الثورة لتعيد صياغة القوانين بما يساير اوضاع المجتمع وحاجاته.

ومن الاحاديث النبوية الصحيحة «ان الله يبعث على رأس كل مائة سنة لأمتي من يجدد لها امر دينها». ومن القواعدالفقهية «لا ينكر تغير الاحكام بتغير الازمان».

٤ ـ الشريعة مصدر من مصادر التشريع، الشريعة المصدر الوحيد للتشريع:

هذه النقطة مطروحة اليوم للبحث واتخاذ موقف بشأنها في اكثر من قطر عربي. وقد كان بودي ان يبحثها الاستاذ البشري في دراسته، ويبين لنا دلالة «مصدر من مصادر التشريع» ودلالة «المصدر الوحيد للتشريع» وما يترتب على الاخذ بهذه الفكرة او تلك من نتائج.

واخيراً فإن ملاحظاتي هذه لا تقلل من قيمة البحث العالية، وتقديري له.

تعقيب ٤

جوزف مغيزل (*)

ستقتصر كلمتي على افكار مختصرة وسريعة، ولا بد لي قبل كل شيء من تسجيل ملاحظاتي التالية على بحث الاستاذ طارق البشري :

- ايمانه بما يفكر ويعلن.

- عمق نظرته الى الامور وسعة اطلاعه عليها.

- انفتاحه على آفاق التطور وعلى حضور الغير.

وهي صفات تزيد من تقديري لآرائه ككل مرة تسنى لي مطالعة كتاباته.

القانون يدخل في العلوم الانسانية، ومثل هذه العلوم تتعدد فيها المناهج . فمنها المنهج الديني، ومنها المنهج العقلاني، ومنها الماركسي . . . الخ . والسير في خط أحد هذه المناهج يستتبع حكماً الاخذ بمبادئه وقواعده الالزامية والاساسية على الاقل. والاستاذ طارق البشري امين في بحثه لمنهجه الاسلامي، ويمكن ايجاز الآراء الرئيسية التي وردت في هذا البحث كما يلي :

- المجتمع العربي في غالبيته القصوى مؤلف من مسلمين، وعلى هؤلاء المسلمين ان ينظموا شؤون حياتهم ومجتمعهم ودولتهم وفق احكام الشريعة الاسلامية.

- الاسلام لا يفرق بين شؤون الدين والدنيا، بين الحياة الاجتماعية والسياسية والاحكام الدينية، وبالتالي على الدولة ان ترعى في قوانينها احكام الشريعة الاسلامية.

- ان الشريعة الاسلامية ليست تاريخية، بل تبقى ثابتة على مدى الزمن بمعنى انها لا

(*) محام وعضو مجلس امناء مركز دراسات الوحدة العربية.

تتقولب مع ظروف التاريخ وتبدّلها. بل ما يتغير ويتطور طرق تطبيق الشريعة، هو الفقه الذي يتغير وليس الشريعة.

ـ لقد اصيب الفقه الاسلامي بالجمود، لا سيما خلال حكم الدولة العثمانية، وبالاضطراب والاغتراب خلال عهود الاستعمار الغربي من جراء انحسار الشريعة الاسلامية وتغلغل القوانين الاوروبية في حركة التشريع العثماني ثم العربي.

ـ الفقه قابل للتطور حسب الحاجات الطارئة والمعاصرة وقابل للتجديد، وقد دلت على ذلك بعض التجارب، ودعا اليه بعض الفقهاء والمفكرون المسلمون.

ـ لقد جرى تغلغل التشريع الاجنبي على حساب الاصالة الاسلامية والامانة للتراث، وينبغي التخلص من ذلك، والرجوع الى الشريعة مع اخضاع التطبيق لحاجات العصر.

ويضيف الاستاذ البشري انه عند استحالة تلبية احكام الشريعة للجديد في حاجات العصر يصح الاخذ بالتشريع الاجنبي.

ـ ويرى الباحث ان الشريعة الاسلامية عامل من عوامل التوحيد العربي.

تلك هي النقاط التي اتوقف عندها في هذا البحث مع العلم بأن هنالك نقاطاً اخرى تستحق الذكر ايضاً لا بد ان رآها كل من اطلع على البحث.

لن يسعني الخوض في كل ما قاله الباحث وهو كما رأيتم خطير الاهمية كثير الجوانب. لذلك سأكتفي بتسطير بعض الملاحظات السريعة الموجزة كما أسلفت القول:

١ ـ مهما كانت لا تاريخية الشريعة الاسلامية يبقى انها ظهرت في زمن معين وبيئة معينة وتأثرت بأحوالهما ورمت اقلها في بعض الجوانب الى معالجة شؤون ومسائل الزمن والبيئة.

ولا بد من القول ان الازمنة الاخرى واللاحقة، وان البيئات الاخرى واللاحقة، تختلف في شؤون الناس والمجتمع قليلاً او كثيراً عن تلك التي كانت سائدة في الجزيرة العربية، وانها بالتالي تستدعي حلولاً وقواعد تختلف عنها قليلاً او كثيراً.

٢ ـ لقد تطورت احوال المجتمعات البشرية عما كانت عليه منذ نشر الرسالة النبوية الكريمة تطوراً نوعياً، ومن تلك المجتمعات المجتمع العربي ذاته.

٣ ـ القانون باعتباره منظماً لأحوال الناس، افراداً ومجتمعات، ودولة ودولاً، كان عليه ان يواكب التطور ويلبي التغيير.

٤ ـ اذا التفتنا الى ذلك بشيء من التطبيق والتفصيل نرى ان قيماً ومفاهيم كثيرة لم تعد تتلاءم مع الشريعة، مثال ذلك: مفهوم المساواة بين الناس مهما اختلفت اجناسهم والوانهم ولغاتهم **ومعتقداتهم واديانهم**. فلا يجوز اليوم التفريق بين انسان وآخر بسبب اختلاف الدين بينهما. وهذا لا يعالَج بأن يخضع اتباع كل الاديان للشريعة الاسلامية او لشريعة دين معين، بل يعني ان يشرع للجميع تشريع يتفق ومبدأ المساواة بينهم حتى وان اختلف ذلك مع الدين. ونتيجة ذلك لا يمكن

التسليم بأن يسنّ قانون يمنع التوارث بين الناس من جراء اختلاف الدين، او يمنع التزاوج من جراء اختلاف الدين، او يمنع تولي الحكم على غير المسلمين. ومثال ذلك ايضاً، المساواة بين الرجل والمرأة. فلا تمنع المرأة في عصرنا ان ترث بنسبة ما يرث الرجل ولا تمنع ان تتولى القضاء او تؤدي الشهادة سواسية كالرجل. ومثال ذلك، تطور مفهوم العلوم الجنائية والعقوبات باتجاه الغاء العقوبات الجسدية واعتبار العقوبة ذات غاية اصلاحية. وان الجريمة تتصل بالجذور التربوية والنفسية والاجتماعية، ولا تعالج الا بالطرق المناسبة لهذه الجذور.

وهكذا لم يعد ممكناً التسليم بقطع يد السارق ورجم الزاني وجلده. . . الخ. ومثال ذلك ارتفاع حقوق الانسان المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية الى درجة الرعاية المطلقة في كل المجتمعات البشرية بغض النظر عن الاعتبار الديني.

٥ ـ تطور التعامل الاقتصادي والاجتماعي بين الناس. ومثال ذلك التعامل المصرفي والفائدة، فلا يكفي ان نلجأ الى «الحيل الفقهية» كما يسميها الاستاذ البشري لنتصور اننا ما زلنا على نطاق الامانة للشريعة. فعالم المصارف اليوم جديد كلياً ومختلف كلياً. وعالم المصارف بالنهاية عالمي وليس عربياً او اجنبياً. كذلك مسألة الضمان او التأمين، فكم من الكتابات بحثت لإيجاد المخارج الشرعية لها. الموضوع جديد ولا صلة له بالماضي. وكذلك الكثير في حقول الشركات والضرائب والجمعيات والنقابات. . . الخ.

٦ ـ تطور احوال التعامل بين الشعوب وبين الدول بحيث نشأت قواعد قانونية جديدة لا علاقة لها بالماضي البعيد، في القانون الدولي الخاص، وفي القانون الدولي العام، وفي التحكيم الدولي الخاص، والتحكيم الدولي العام.

٧ ـ نشأت حقول قانونية جديدة كلياً او تغيرت جذرياً لنشوء احوال لا تمت الى الماضي اطلاقاً لأنها ثمرة الثورة الصناعية، فالعلمية فالتكنولوجية. ولا مجال لاخضاعها الى احكام لا صلة لها به، لا من قريب ولا من بعيد. وهذه الجدّة ليست من فعل الاستعمار بل من فعل العقل البشري الخلاق المبدع. والسير بها هو مواكبة لتقدم البشرية، وليس استسلاماً للاجنبي. وهكذا نشأت قوانين الاتصال والمواصلات السلكية واللاسلكية والسمعية والبصرية من هاتف واذاعة وتلفزة. ونشأت قوانين النقل البحري والبري والجوي وقوانين الفضاء والابحاث الفضائية.

٨ ـ واخيراً لا آخراً هنالك نزعة التوحيد التشريعي المتزايدة في العالم بدافع من ثورة الاتصالات بين الشعوب والدول، وبدافع من المؤسسات العالمية والمالية والاقتصادية والمهنية والتكنولوجية والسياسية. . . الخ. هل يمكن إلاّ ان نقبل بأن تكون تلك القوانين الموجودة بين امم العالم مستقلة عن دين معين. وهذه الميادين تتسع، والتقارب يزداد، والحركة التشريعية الواحدة تتفاعل، ولا يقف بوجهها حدود سياسية ولا جغرافية ولا دينية. ولا تستدعيها الاحكام الشرعية ولا تلبيها، ولا بد من الالتفات الى الاحكام التي اصبحت من تراث العقل البشري عامة ومن تجارب المجتمع العربي نفسه بخاصة.

فالاصالة والمعاصرة في النهاية واحد، هما ان نكون ذاتنا بماضيها وحاضرها ومستقبلها معاً، دون ان يكون للماضي ميزة على الحاضر او على المستقبل، حتى لا نعيق ابداع الانسان العربي، بل نحكم على اصالته من خلال مقدار مساهمته في حضارة الانسانية، اي من خلال قدرته الابداعية في صنع الحاضر الافضل والمستقبل الافضل.

قلت منذ البداية انني لا استطيع الا ان اسطر بعض الملاحظات السريعة على بحث مهم جداً وعميق جداً. فعناوين كلامي المقتضبة تقابلها صفحات الاستاذ البشري المفصلة المعللة. وهذا اسلوب اقر بأنه غير متكافىء ويترك الكثير من النقاط عالقة وغير مستوفاة.

تعقيب ٥

د. سعدون القشطيني (*)

تلتقي الشريعة الاسلامية مع القانون الوضعي في هدف واحد متعلق برؤية معينة لنشاط الفرد وسلوكه ضمن وسط اجتماعي، حيث تنتظم في هذا الوسط العلاقات الانسانية. وينبع كلاهما عن قوة ذاتية تعيش في المجتمع وتستقر في ضميره، ولكن يختلفان في نطاق ومعايير هذه الرؤية. وهذا ناجم عن اختلاف مصادرهما.

فالشريعة والقانون الوضعي، كلاهما قانون من حيث وجوب طاعتهما، وان اختلفت مصادرهما، فللشريعة مصدر الهي ينبع عن دين سماوي. وتبرز قوة هذا المصدر في الايمان المطلق بصحة وبوجود ذلك المنبع. وهذا الايمان لا يعيش الا في الضمير. كما لا يمكن تصور وجوده خارج ذهن الانسان. في حين ان مصدر القانون الوضعي، الانسان ذاته، وبمعنى ادق ارادته، عند تعامله مع الظواهر الاجتماعية المحيطة به، فما القانون الا معنى يعيش في ذهن الانسان، ليس له اي مدلول خارجي غير انصياع الانسان له، اما القوة التي تفرض هذا السلوك وتحمي قيمه في مظاهر خارجية، هي والكتابة إن وجدت، لا تسبغ على القانون اي مظهر مادي.

ويعطي اختلاف المصادر هذا قوة خاصة بكل منهما، فخضوع الانسان تحت التأثير النفسي بقدسية الشريعة يعطيها قوة الاستمرارية والبقاء، فلا تزول الا بزوال الانسان المؤمن بها. كما ان طبيعة القانون الوضعي المتجددة بتجدد سلوك الانسان وما يحيط به من مؤثرات وعوامل، توجد في فترة زمنية معينة، قد تسبب هذا التجدد في انقضاء دور القانون بانقضاء اهتمامه بتلك الفترة الزمنية ومؤثراتها. وهكذا تتجدد هذه العملية باستمرار عبر مراحل تاريخية تفرض على القانون الوضعي ان يتطور من خلال مروره بتلك المراحل، وهذا هو قوة مصدر القانون الوضعي.

ان هذا التباين الواضح بين مفهومي الشريعة ذات الطبيعة الخالدة وبين القانون الوضعي

(*) استاذ في قسم القانون بالجامعة الاردنية ـ عمان. لم يقدم هذا التعقيب في الندوة لعدم حضور المعقب. (المحرر)

ذي الطبيعة المتجددة، لا يعني بالضرورة ان الاول جامد متحجر، في حين ان الثاني متقلب ثائر، فكلاهما ينشد الاستقرار والثبات. فدراسة الشريعة في فترة زمنية معينة تتطلب دراسة المراحل التي مرت بها، لأن هذه المراحل قد اغنتها كثيراً، حيث لم يغب عن ذهن الفقيه المسلم، ان الاحكام تتغير بتغير الازمان، كما لم يتخلص فقيه القانون الوضعي من جمود القاعدة القانونية ومصاعب تغييرها.

ومن هنا اصبحت الشريعة الاسلامية فريدة في هذا الميدان ومتميزة عن غيرها من الشرائع. فإذا قلنا ان القانون الروماني مصدر تاريخي للقوانين الاوروبية، لا يمكن وصف الشريعة بهذا المعيار، لأنها عايشة ومتعايشة في المجتمع منذ نزول الوحي حتى الوقت الحاضر، سواء أكانت فترات ازدهار، ام انحسار وانحطاط.

كما ان قدسيتها ومعالجتها لكل نواحي الحياة حيث تنظم عمل الانسان وتحدد علاقاته مع خالقه ومع غيره من البشر، اضافة الى ما واجهته منذ نزول الوحي من ضغط مواجهة الظروف الجديدة الناجمة عن الفتوحات وانتشار الاسلام في مجتمعات مختلفة خلال فترة تقرب من القرن، الى مناطق تجاوزت مساحتها نصف المعمورة المعروفة آنذاك، جعلها ليس فقط تترسخ في النفس الانسانية، بل اخذت تسبغ الطابع الاسلامي على كل مظاهر السلوك الانساني، بحيث لم يصبح من السهل التفريق بين ما هو مسلم بالاصل - اي ذو مصدر الهي - وبين ما تحول او حُول الى الاسلام بالفعل، اي بطريق استبعاد الجوانب غير الاسلامية من هذا السلوك او النمط من الحياة، اي تحت اسلمته او تحويله الى الاسلام. وهذا يعني فرض الجانب الاسلامي على الحياة عن طريق قوة الدولة وسيادتها، وهكذا نرى ان الشريعة قد استوعبت كل مشاكل المجتمع التي واجهتها ووضعت الحلول لها من دون اية خشية او خوف. فأصبح للدولة العربية الاسلامية كيانها ونظامها القانوني والقضائي والاداري، كما ان مصادر التشريع الاسلامي قد امتدت من القرآن الكريم والسنة النبوية والاجماع، اي ما يمكن وصفه بالذهن، الى المصادر العقلية من قياس واجتهاد ورأي واستحسان ومصالح مرسلة واستصلاح واستصحاب وسياسة شرعية. كما استحدثت و تُبنيت وظائف عدة منها سياسية كالخلافة والوزارة والسلطان والدواوين، وادارية كالعامل والحاكم والوالي ونظام الشرطة، وقضائية كالقاضي وقاضي القضاة والمفتي والمشاور في الاندلس والمحتسب وقاضي المظالم والحاجب بمعنى القاضي الاداري، والمساعدين القضائيين كالكاتب والمزكي والمترجم والاعوان والقاسم وامين الحكم وخازن ديوان الحكم والعدول، والحاجب بمعنى التشريفاتي. فكل هذه الوظائف لا اشارة صريحة لها في النصوص الاسلامية، ولكن الحاجة اقتضتها فوجدت واصبحت وكأنها جزء من الدين بسبب اصباغ الصفة الاسلامية عليها. وقد بذل جهد كبير من قبل المستشرقين لنزع هذه الصفة عنها، ولكن محاولاتهم لم تكن ذات بعد مؤثر في بقاء تلك الصفة عليها.

وهنا يمكن القول ان خلود الشريعة وتطورها ما هو الا وجهان لعملة واحدة يعتمد على قوة الدولة، فإذا كانت الدول - كما يتصورها المؤرخ الخالد ابن خلدون - كالانسان تولد وتعيش

وتموت، فإن اضمحلال او انحطاط قوة الدولة العربية الاسلامية، او الدولة الاسلامية لم يُفقد هذه الشريعة الا قدرتها على التطور واستمرارية استيعابها لما يحيط بها من ظروف ووضع الحلول للمشاكل التي تواجهها، وهنا ظهرت حالة الركود وظاهرة الجمود. وضيّق الفقهاء من نطاق امتداداتها، كما خشي عليها من مواجهة المشاكل الجديدة التي تظهر وتتجدد بتجدد حركة الانسان. وكل ذلك خشية ان ينعكس الامر فتصبح الشريعة مستوعَبة (بفتح العين) من الظروف الجديدة بدل ان تكون مستوعِبة لها (بكسر العين).

وهكذا وقف رجال الفقه الاسلامي المتأخرون بحزم شديد وصل الى حد الجمود ضد اية حالة من احوال التطور، كما عجزوا عن مواجهة او تقبل المظاهر الجديدة او تطوير المبادىء التي أمنوا بها كل المشاكل المستجدة. وكان هذا الموقف مغايراً لما حدث في القرون الاولى. فمثلاً عندما واجهت الامام مالك مسألة التحلل من بيعة الخليفة المنصور لم يتردد في القول بصحة ذلك التحلل عندما قال (لا يصح طلاق المكره) والطلاق امر شرعي منصوص عليه في القرآن الكريم فكيف لأمر لا سند له في النصوص. فعندما ظهرت الحاجة الى مبدأ (الارادة) لم يظهر من يقف موقف الامام مالك.

ولكن، والحق يقال، اذا ذكر «التراث» في اي معنى مقصود، فلا بد من ان تكون الشريعة جزءاً اساسياً من ذلك التراث، فهي العمود الفقري للمجتمع الاسلامي، فعبر اربعة عشر قرناً حافظت على الشخصية الاسلامية ذات الطابع المتميز، فلولا صمود الشريعة الاسلامية بوجه الهجمات التي انصبت على المجتمع الاسلامي منذ اندلاع الحروب الصليبية، لما بقي من هذا التراث ولا هذا المجتمع شيء.

ان تبني قواعد وأحكام خارج نطاق الشريعة لم يكن بالشيء الجديد المستحدث منذ القرن الماضي، فإذا نظرنا الى مصطلح (القانون) بمفهومه المعروف، نرى ان اول مرة استعمل فيها هذا المصطلح بالمفهوم المعروف اليوم، كان في اوائل العهد العثماني، وبالادق عند تأسيس الدولة العثمانية. فعندما عهد السلطان السلجوقي علاء الدين الى عثمان الاول (مؤسس الدولة العثمانية) سلطة توليه الولاية في الاناضول وجه اليه امراً سلطانياً يؤكد عليه فيه ان تبقى الشريعة القانون الذي يحكم مقاطعته، عندما توسع العثمانيون على حساب الدولة الرومية البيزنطية ـ كما أجاب عثمان الاول مؤكداً ذلك ومؤيداً، ان الناس عندما سمعوا ذلك اجابوا بالطاعة. وهكذا اخذت الشريعة الاسلامية سيادتها في المجتمع العثماني. ولكن القواعد والانظمة المتعلقة بالاراضي والضرائب واوامر الحاكم وتوزيع الوظائف الادارية، اطلق عليها لأول مرة في عهد عثمان الاول اسم (القانون) وكان ينسب معظمها الى الوزير الذي اصدرها، وهكذا استمرت هذه القوانين بالصدور حتى اطلق اسمها على السلطان سليمان الثاني القانونيعام١٥٢٠ ـ١٥٦٦م.
ونستطيع القول هنا ان بتوسع وتعاظم القوة العثمانية سار القانون ـ اي امر السلطان الذي هو خارج وظيفة القاضي المسؤول عن تطبيق الشريعة ـ متوازياً مع الاحكام الشرعية وليس مناقضاً لها.

وهكذا عرف المجتمع لأول مرة نظامين قانونيين متوازيين، ولكن لم يحدث ما اطلق عليه اليوم بـ (الشرخ في المجتمع). وباعتقادي ان ذلك يعود الى قوة الدولة وعدم الخوف من مواجهة الظروف الجديدة، كما ان السلطان اخذ يقرّب بين هذه الاوامر والاحكام وبين مبادىء الشريعة حيث يستمد منها بعض تلك المبادىء.

فمثلاً، ان قانون الاراضي العثماني الصادر عام ١٨٥٨ استمد احكامه من القواعد والانظمة التي استقرت في الدولة العثمانية منذ تأسيسها مع اسباغ بعض الجوانب الاسلامية على هذه القواعد كتقسيم الاراضي، الى اراضٍ اميرية واراضٍ مملوكة واراضٍ موات واراضٍ متروكة واراضٍ موقوفة، كما اتجه السلطان العثماني غير مرة الى نزع ملكية الاراضي والاقطاعيات على اعتبار ان رقبة العين هو للدولة (الاراضي الاميرية) ولا يملك الاقطاعي او المالك الا حق التصرف فيها وهذه منحة من السلطان العثماني. فلم يكن قانون ١٨٥٨ الا تنظيم القواعد القديمة مع ادخال بعض التعديلات، ككيفية انتقال ملكية هذه الاراضي عند وفاة المتصرف فيها، فكان ابتداء انحلال حق التصرف هذا بالوفاة، ومن حق السلطان منح هذا الحق لمن يشاء من دون الرجوع الى قواعد الميراث الشرعي، واخيراً استقر الامر في قانون ١٨٥٨، وما بعده من القوانين، التي عدلت بعض احكامه، الى تبني قواعد المواريث من القانون الالماني، ومساواة الانثى والذكر في حق التصرف وقبول مبدأ الحلول بالنسبة لابناء من يموت قبل مورثه، وهذه القواعد هي نفسها التي تبناها في الوقت الحاضر القانون المدني العراقي في قواعد حق الانتقال في الاراضي الأميرية، كما اخذ ما يماثلها في قواعد الميراث للمسيحيين في لبنان. فلم ينظر الى هذا الامر كونه مخالفاً او مناقضاً للشريعة الاسلامية، لا في الدولة العثمانية ولا في العراق، على اعتبار ان هذه الامور تقع تحت سلطة السلطان وارادته ولا تَعارض بين الشريعة وسلطة السلطان.

ولكن عندما اخذ الوهن يدب في كيان الدولة العثمانية، برز الى الوجود الصراع والتصادم بين من تمسك بالقديم وبين من طالب بالتجديد، وبلغ الامر ذروته تحت ضغط الظروف الجديدة، واهمها ضعف الدولة العثمانية وهيمنة القوى الاجنبية على السلطان العثماني، اذ انتصر من طالب بالتجديد في محاولة اصلاح الشريعة ذاتها، ولكن هذا الانتصار انحسر بعض الشيء امام زحف القوة الوافدة من الخارج التي اخذت تشجع على تبني القوانين الاجنبية بالكامل.

ومثال ذلك قائم في قانون العقوبات الذي صدر بين عامي ١٨٤٠ و ١٨٥٧، فحتى عام ١٨٥١ لم يتبين في هذه القوانين مبادىء مهمة من القوانين الاوروبية. ولكن في عام ١٨٥٧ كان القانون اكثر انسجاماً مع قواعد القوانين الاوروبية. فإذا اخذنا الامر بهذا المعيار، اي ان هناك قوة معينة تستهدف ضرب العمود الفقري (الشريعة) للمجتمع الاسلامي، يكون القول بأن هناك (شرخاً) في المجتمع قولاً صحيحاً.

ان المبادىء التي اتبعت في المجتمع الاسلامي لادخال الاصلاحات على التشريعات او

القوانين او الشريعة الى هذا المجتمع بمختلف توزيعاته الجغرافية لا تخلو من احدى صور ثلاث:

الصورة الاولى: الجمع بين المبادىء القانونية ذات المصدر الواحد

برزت هذه الصورة في مجال اصلاح الشريعة الاسلامية، حيث تغيرت النظرة الى المذاهب او المدارس الفقهية المختلفة، فقد اخذت الحواجز بين هذه المدارس تتفتت تحت ضغط الحاجة ومواجهة الظروف الجديدة، فلم يمتنع على المشرع وهو يتبنى منهجاً تشريعياً معيناً ان يقتبس ما يشاء من الشريعة ككل، رغم اختلاف المدارس او رغم النظرة الى ان الرأي المقتبس او المبدأ المتبنى هو من الآراء او المبادىء الضعيفة في مدرسته، او لم تذهب اليه غالبية اصحاب تلك المدرسة او المذهب. وهذا ما اشارت اليه القوانين المدنية في البلاد العربية من (عدم التقيد بمذهب معين من مذاهب الفقه الاسلامي).

عرفت عملية الجمع بين المبادىء القانونية المختلفة لدى فقهاء الشريعة بـ (التلفيق) ويقصد به الترقيع لغةً، اما اصطلاحاً، فيعني جمع وجهتي نظر لمدرستين فقهيتين مختلفتين، او لفقهاء من مدرسة واحدة، وهي لا تخلو من ان تكون عملية انتقائية. ويشترط البعض لقبولها ان تكون متعلقة بحكم خاص او بقاعدة قانونية او ببعض تفاصيلهما، في حين يرفض آخرون الاخذ بها الا اذا كانت القاعدة الناتجة من هذا الجمع لا يعرفها الفقهاء المنتقى منهم، اي لا يذهبون الى نقضها او معارضتها. وقد قال في ذلك الفقيه المرحوم الاستاذ السنهوري، اضافة الى ما تقدم: «ان يراعى في الاخذ باحكام الفقه الاسلامي التنسيق ما بين هذه الاحكام والمبادىء العامة التي يقوم عليها التشريع في جملته».

ان ابرز الامثلة على ذلك، المسائل المتعلقة بتشريعات الاحوال الشخصية في مختلف الاقطار العربية: مصر، العراق، الاردن، سوريا، تونس، المغرب، السودان، كما تأثرت به افريقيا الاسلامية. اضافة الى ذلك ان التقنينات المدنية التي جعلت من الشريعة الاسلامية احد مصادرها قبلت هذا المبدأ واقرته وعملت به. سواء أكانت الشريعة مصدراً رسمياً للتشريع ام مصدراً تاريخياً له.

الصورة الثانية: المزج بين المبادىء القانونية ذات المصدر المختلف

نستميح العذر، اذا اخذنا بهذا المصطلح من علم الكيمياء، وبقصد المزج وضع غير عنصر تحت ظرف معين لانتاج مركب جديد لا يشبه اياً من مكوناته. وبتطبيق هذه القاعدة على عملية التشريع واصلاح النظم القانونية تتوضح الصورة في محاولة تبني مبادىء قانونية من انظمة قانونية مختلفة المصادر ومحاولة سبكها في تركيبة قانونية معينة ضمن تشريع او تقنين معين، وقد اخذ العمل بهذا الاسلوب بشكل واسع في الفترة الاخيرة من القرن الحالي. ونرى اوضح صورة في التقنينات المدنية، والقوانين المدنية في مختلف الاقطار العربية. فإذا رجعنا الى المواد القانونية التي اشارت الى مصادر تلك القوانين، فإنها تذكر صراحة محاولة المزج بين مختلف

الاتجاهات والانظمة القانونية، حيث تنص في مجملها على جعل (التقنينات الحديثة)، والمقصود بها التقنينات ذات المصدر اللاتيني والجرماني. ويقول الاستاذ السنهوري في معرض هذا الاقتباس: «اهم مبدأ ينبغي ان ينتبه له الباحث في تفسير التقنين المدني الجديد هو ان نصوص هذا التقنين التي استمدت من التقنينات الاجنبية يجب ان تفصل فصلاً تاماً عن مصادرها الاجنبية، فلا يرجع الى هذه المصادر في تطبيقها وتفسيرها. هذه النصوص قد اندمجت في تقنين قائم بذاته، فأصبح لها من الكيان الذاتي ما يجعلها مستقلة كل الاستقلال عن المصادر التي اخذت منها».

فالتركيبة الجديدة التي تنتظم بها التقنينات المدنية يعطيها المعنى الكيميائي الذي اشرنا اليه. لذا فإن من الافضل ان تعزز احكام تلك المواد بوضع نص اخر يُسهل على القاضي كيفية التوصل الى الحكم في القضية المنظورة امامه، اي تعيين مصادر الحكم، وليس مصادر التشريع.

الصورة الثالثة: الخلط بين المبادىء القانونية المختلفة

واستعمال كلمة (الخلط) هنا مقصود بها ايضاً الاصطلاح الكيميائي حيث لا تمتزج العناصر الكيميائية ولا تكوّن عنصراً جديداً، بل يبقى كل منها مستقلاً عن الآخر له خواصه ومكوناته. وتنطبق هذه القاعدة على عملية التشريع التي تتم باقتباس قوانين كاملة عن انظمة قانونية مختلفة وتطبيقها خارج ميدان نشوئها، وابرز مثال على ذلك النهج الذي اتبعته تركيا الكمالية بعد اسقاطها للشريعة الاسلامية واقتباسها القوانين الاجنبية بالكامل تحت شعار التحديث. ففي الحقيقة ان هذا الاتجاه معيب جداً لأنه لا يمس الا قشرة المجتمع، فلا ينفذ في اعماقه، وقد يعمل على تمزيق المجتمع وشرخه، ولكن لا يصل الى الحد المبتغى من عملية التحديث التشريعي.

هذا ما اردنا الاشارة اليه في تعقيبنا، ويمكن ان نختمه بأن امتنا العربية في الربع الاخير من القرن العشرين تقف على مفترق طرق حضارية، وان هذا الموقف يتطلب ابتداء تأصيل الجوانب الحضارية التي تميزت بها الحضارة العربية الاسلامية، وعلى حد قول الاستاذ السنهوري «ينبغي ان تقوم نهضة علمية قوية لدراسة الشريعة الاسلامية في ضوء القانون المقارن...» منتقداً بعض رجال القانون الذين حاولوا استبقاء الحوادث فدرسوا الشريعة الاسلامية دراسة سطحية فجة لا غناء فيها...

ومن خلال هذا التأصيل تستطيع امتنا مواجهة زخم المؤثرات والضغوط الحضارية الاخرى دون الشعور بالخوف من سلوك طريق معين او الشعور بالنقص والعجز عن مواجهة اي زخم حضاري طارىء، وبهذا نستطيع ان نؤكد اننا فعلاً ورثة حضارة اصيلة، فقرون التخلّف والانحطاط لا تعني اننا طارئون على تلك الحضارة وان دورنا في العلاقات الانسانية قد انتهى، فرسالة الامة باقية ببقاء الانسان. فإذا عجز ذلك الانسان عن تحمل تبعات ذلك الميراث الحضاري الجبار فترة من الزمن، لا تعني عجزاً مستمراً، فعليه مواجهة المؤثرات الجديدة ليرسم منها صورته الحضارية الاصيلة.

المناقشات

١ ـ محمد عمر بشير

هنالك ملاحظتان في ورقة د. طارق البشري، الاولى تتعلق بالتاريخ والثانية بالحاضر والواقع.

الاولى: لقد اغفلت الورقة الاشارة الى حركتين مهمتين من حركات التجديد الاسلامي: حركة محمد احمد المهدي في السودان وحركة عثمان دان فوديو في نيجريا. اهمية الحركتين تنبع من انهما لم تكونا حركتي رفض الاستعمار الاجنبي فحسب بل حركة رفض ايضاً للعلماء وللصوفية ورؤيتهم، وقد سماهم المهدي علماء السوء.

الثانية: بالنسبة للحاضر والواقع: إغفال الورقة ما يجري الآن في بلدان عربية من تطبيق للشريعة الاسلامية وما يصاحب هذه الدعوة من افعال وممارسات وتظاهرات ثقافية، والآثار التي ترتبت على ذلك من حركات معارضة قادت البعض (وهم مسلمون) الى السجن لأنهم يقولون ما نقول اليوم وبعضهم الى الغابة (وهم مسلمون ومسيحيون واصحاب ديانات اخرى) يحملون السلاح.

ومن الامانة ان نقول ايضاً ان بعض العلماء والمثقفين يدعون هذه الدعوة ويؤيدونها. ومن الامانة ايضاً ان نذكر ان الذين يعارضون لا يعارضون الاسلام، ولكن طريقة الممارسة وغياب الشورى والحوار حين اتخاذ القرار. أليس في هذا تناقض مع مبادىء الاسلام؟

ان جوهر القضية بالنسبة للشريعة والقانون هو هو قضية المساواة. بالرغم من ان الاسلام في نشأته الاولى كان نصيراً لافكار المساواة الواسعة «ان اكرمكم عند الله اتقاكم ـ والناس سواسية كأسنان المشط ـ لا فضل لعربي على اعجمي ولا ابيض على اسود الا بالتقوى ـ سلمان منّا اهل البيت» الا ان هذا لم يحدث في التطبيق فيما بعد ولا في العلاقات بين العرب وغيرهم من المسلمين.

يتصـل بهـذه القضية موضوع الدين لله والوطن للجميع، لقد اغتيلت حكمة الدين لله والوطن للجميع على يد الجهلاء من المسلمين ومن المسيحيين، ومن السيخ ومن الهندوس، كل منهم يرى في نفسه فقط الخير كله وفي الآخرين الشر فقط.

وهنـالـك قضية العـدالة الناجزة التي يتحدثون عنها، الانجاز يعني عندهم السرعة في الحكم وفي التنفيذ دون تقيد بالاجراءات من تحقيق وتدوين وشهود ودفاع. أهذه هي مقومات العدالة؟

والاسئلة التي اثارها الاستاذ حسين احمد امين هي اسئلة موضوعية وحقيقية، ولهذا اريد ان اقترح ان تولى هذه القضية اهمية عاجلة من جانب المفكرين ـ جميعهم ـ وتخضع لتوضيح وعمل مشترك، ان لم نفعل هذا نجد اننا نواجه انقساماً آخر وتجزئة اخرى اضافة الى ما هو موجود من انقسام وتجزئة.

٢ ـ علي عثمان

اريد ان اثير مسألة في غاية الاهمية بالنسبة لقضية الاجتهاد. وكنت ارجو ان يتيسر لي من الوقت ما يكفي لبيان هذه المسألة.

اقترن الاجتهاد في الفكر الاسلامي باجتهاد الفقهاء. وصار الفقه هو سيد العلوم في ترجمة اغراض الاسلام ومقاصده في حياة المسلمين الخاصة والعامة. كان الفقه هو السيد في مجالات لم يكن هو المؤهل لها. صار هو السيد في التنظير السياسي والاداري وغيره.

واليوم اذا كان فتح باب الاجتهاد ضرورة ملحة لتوظيف الاسلام في حياتنا، ففتحه بمنهج الفقهاء هو فتح لباب مغلق بطبيعته. ويجب ان ندرك اولاً وقبل كل شيء ان هنالك انواعاً اخرى من الاجتهاد تختلف في مناهجها عن منهج الفقه، ولكن هي المؤهلة لتوظيف الاسلام ولتوليد الفكر الاجتماعي والسياسي والتربوي اللازم لبناء الانظمة والمؤسسات الاجتماعية اللازمة لذلك التوظيف، والقادرة على استيعاب قيم الاسلام وتجسيدها في واقع يكون مرآة لنظام الدين في الاسلام. ولا يمكن ان يتم بناء هذه الانظمة بالاعتماد على مجموعات من النصوص والاخبار كما يفعل الفقه، ولكنه يتم باستخلاص نظرة القرآن الى الانسان.

هذا اجتهاد يختلف عن اجتهاد الفقهاء، ولكنه هو القادر على توظيف الاسلام في مجالات الحياة.

٣ ـ فكتور سحاب

أود ان اعقب على ما قاله الاستاذ حسين امين:

الوافد من الجزيرة العربية على مصر في القرن السابع الميلادي لم يكن غريباً على مصر، مثلما هي النظم الوافدة على مصر من اوروبا اليوم. فتح عمرو بن العاص لمصر يثبت ذلك، اذ ان مصر في زمن الفتح كانت ساحة قتال دموي، استمر مائتي سنة بين الشعب المصري بقيادة

الاكليروس اليعقوبي المونوفيسي، والحكم البيزنطي الاجنبي. فلما دخل العرب مصر، حاربوا معهم، ففتح العرب الاسكندرية مرتين. بعد المرة الاولى استعاد البيزنطيون المدينة والارياف المجاورة، وانتقموا من الاقباط الذين ساهموا في فتح الاسكندرية. حتى اذا عاود عمرو فتح المدينة، عوّض هؤلاء الاقباط الخسائر التي كابدوها بالانتقام البيزنطي، وصرف لهم اموالاً من بيت مال المسلمين لهذا الغرض.

ألفرد بتلر في كتابه **فتح العرب لمصر** يشهد بذلك. ود. ادمون رباط في كتابه : **الشرق المسيحي قبل الاسلام** لا يشهد بذلك فقط، بل يؤكد ان الصراع البيزنطي اليعقوبي (وكان النصارى السوريون والمصريون والغساسنة جميعاً يعاقبة)، هذا الصراع انما كان صراعاً بين حكومة خارجية، وحركة تاريخية تسعى الى التعبير عن المنطقة. فلما جاء الاسلام، استكان هذا الصراع الذي استمر قرنين من الزمان، مما يدل بلا ريب ولا شك، على ان الاسلام عبّر عن نوازع المنطقة، وهواها، ومشاعرها، وسد حاجاتها التي نسميها اليوم بلغة العصر، حاجات قومية. ولذا فليس في الامكان المساواة بين وفود الاسلام الى مصر، ووفود الحركات الاوروبية اليها. ان الاسلام كان روح المنطقة. ولولا ذلك لكان من حقنا ان نتساءل: لماذا استشهد مئات الالوف من الاقباط في مواجهة بيزنطية، ولم نجد واحداً يتقدم للشهادة في مواجهة الاسلام.

٤ ـ محمد عابد الجابري

انا لست من رجال القانون، ولكن اهتمامي بالتراث يجعلني اشعر بالقلق والانزعاج عندما اسمع من يقول، ان الاسلام او الشريعة الاسلامية بالتحديد لم تطبق منذ عصر الخلفاء الراشدين. يقلقني هذا القول بأن شريعة «لم تطبق» طوال اربعة عشر قرناً الماضية ويدفعني الى التساؤل: وهل يمكن تطبيقها في المستقبل. . . وكيف؟

إن هذا القول يؤدي الى عدمية مخيفة. فأين سنضع آلاف بل عشرات الآلاف من الفقهاء الذين عرفهم تاريخ الاسلام؟ اين سنضع كتب الفقه، والاجتهادات والفتاوى؟

نعم لقد اغلق باب الاجتهاد، كما يقال، في القرن الرابع الهجري، ولكن هذا الاغلاق للاجتهاد لم يمنع الفقهاء من الاجتهاد داخل المذاهب الاربعة وداخل الفقه الجعفري (الشيعي)، بل اكثر من ذلك لم يمنع ذلك «الاغلاق» قيام فقيه واصولي عظيم مثل ابن حزم الذي حرّم التقليد وأوجب الاجتهاد على كل شخص حتى على الرجل العامي، ومثل الاصولي الكبير ابو اسحاق الشاطبي الذي عمل على اعادة تأصيل اصول الفقه والتجديد فيه، وذلك بالمناداة بنقل الاجتهاد من الاجتهاد في اللفظ وانواع دلالاته وبالقياس والتعليل، قياس الجزء بالجزء، نقل الاجتهاد بهذا المعنى الذي كان سائداً قبل، الى بنائه على مقاصد الشريعة، وذلك باستقراء احكام الشريعة وصياغتها في كليات ثم تطبيق هذه الكليات على الجزئيات المستجدة. هذا ليس اجتهاداً فقط بل هو دعوة الى اعادة تأسيس الاجتهاد بما يمكّن الفقه في الاسلام من ان يكون مسايراً للتطور وقابلاً للتطبيق في كل زمان.

على كل حال فأنا مسلم ويقلقني القول ان الاسلام او الشريعة الاسلامية لم تطبق منذ عهد الراشدين، لأنني في هذه الحالة اجدني اتساءل عن حقيقة اسلام اجدادي واسلافي؟ الم يكونوا مسلمين؟ الم يطبقوا الشريعة في عباداتهم وعقود زواجهم وكثير من معاملاتهم.

اعتقد انه يجب الحرص على النظر الى التراث، الى الشريعة والفقه وغيرهما نظرة تاريخية، والا سقطنا في العدمية. نحن نقول: الاسلام دين ودولة. نعم، وقد كان ذلك بالفعل. اما اذا قلنا ان الشريعة لم تطبق منذ الرسول او منذ الخلفاء الراشدين، فمعنى ذلك ان الاسلام لم يكن ديناً مطبقاً ولا كان دولة طوال اربعة عشر قرناً. وهذا غير صحيح تاريخياً، وغير مقبول منطقياً. . .انه قول يجر الى عدمية مخيفة تتركنا بدون هوية بدون تاريخ. . .وبالتالي بدون حاضر وبدون مستقبل. فهل نقبل بهذا؟

٥ ـ محمود امين العالم

مع تقديري لجدية واخلاص الباحث لبحثه، لي ثلاث ملاحظات، ملاحظتان فرعيتان وملاحظة اساسية.

ـ الملاحظة الاولى تتعلق بعرضه لمختلف الاجتهادات في الفكر الاسلامي الحديث. فهو يضع هذه الاجتهادات على مستوى واحد، رغم ما بينها من اختلافات كبيرة من حيث المستوى والدلالة. واكتفي بالاشارة الى الشوكاني، هذا المفكر العقلاني المجتهد الذي اختلف اختلافاً كبيراً مع الحركة الوهابية متهماً اياها بالنصيّة والتقليدية. . .والحق ان الحركة الوهابية رغم دعوتها الى فتح باب الاجتهاد فإن حصيلة الاجتهاد فيها حصيلة لا تكاد تذكر.

ـ الملاحظة الثانية تتعلق بمعنى وحدود الاجتهاد عند الباحث، فتعريفه للاجتهاد يعبر عن موقف سلفي نصّي يكاد يُفقد الاجتهاد حقيقته. ازاء النص الثابت والوقائع المتجددة هناك، في الفقه ثلاثة مواقف: موقف التمسك بحرفية النص، وتأويله على الاكثر بقياس المثل في حدود ما قال الشافعي: موقف التفسير والتأويل باستخدام الرأي، امكانية الخروج حتى على النص الصريح لو تعارض مع المصلحة، كما ذهب الى ذلك الفقيه العظيم الطوفي.

ارى ان موقف الباحث اقرب الى النص الثابت منه الى مراعاة الوقائع والمصالح المتجددة. هناك دائماً اصل ثابت ـ مهما بلغت حرية التفسير ـ لا ينبغي الخروج عنه. وهو بهذا يتخلف عن موقف بعض الفقهاء من امثال الطوفي والشاطبي.

النقطة الثالثة والاساسية حول مفهوم القانون نفسه. حقاً، ان الباحث يدرك ويقر بالدلالة الاجتماعية والنسبية للقانون، ولكن اخشى انه في التطبيق يكاد يفقد القانون هذه الدلالة. ويكاد مفهومه للقانون ان يكون مفهوماً علوياً مثالياً ميراثياً. فمثلاً انه يتحدث عن تغريب قوانيننا المصرية كأن التغريب عملية ألبست ووضعت من الخارج فحسب، ان التغريب التشريعي انما يرتبط بالبنية الرأسمالية التابعة والمتخلفة عامة. فهو وان كان ذا اصول غربية خارجية فإنه تعبير عن هذه البنية الاجتماعية الداخلية. وعندما قام د. السنهوري بتمصير القانون بل محاولة اسلمته، فإنه لم

يحقق بهذا تغييراً في البنية الاقتصادية والاجتماعية لمصر، وانما كان قانون الممصر والمؤسلم، تعبيراً عن واقع هذه البنية. حقاً، ان التمصير والاسْلمة حققتا تقدماً في بنية التشريع الاجرائية، واعطته بعداً قومياً اعمق، وهذا امر جدير بالتقدير، ولكن ظل القانون في جوهره تعبيراً عن البنية الاجتماعية السائدة، وتطبيق الشريعة الاسلامية اخيراً ـ كمثال آخر ـ في السودان، لم يعبر عن تغيير في البنية الاجتماعية والاقتصادية المتخلفة التابعة، بل لعله جاء في محاولة لتكريسها، يمكن ان نمصّر او نؤسلم تشريعاتنا اذن، دون ان يعني هذا تحقيقاً لتغيير بنيوي في المجتمع، وانما يكون تعبيراً عن استمرار البنية السابقة التي كان يعبر عنها التشريع ذو المصدر الغربي، وان كان ثمة اختلاف، فليس في الدلالة الاقتصادية والاجتماعية.

نعم، نحن في حاجة الى تحديد تشريعنا، ولكن هذا لا يتم الا بانبثاق هذا التشريع الجديد المحدد، من احتياجات البلاد، من اختيارها لمشروع سياسي واقتصادي واجتماعي جديد، يختلف عن المشروع السائد المهيمن. وان كان السائد منها حتى اليوم ـ وخصوصاً اليوم ـ هو بنيته الاقتصادية التابعة ذات التوجه الرأسمالي. القضية اذن ليست قضية تشريع غربي او تشريع اسلامي، ليست ان نضع القبعة ام العمامة، وانما هي اختيار المشروع السياسي والاقتصادي والاجتماعي التقدمي، ووضع التشريع الملائم المعبر عنه مستأنسين بتراثنا كله، دينياً كان هذا التراث او كان خبرة وممارسة، ومستأنسين كذلك بالخبرات الانسانية العامة، في اطار ما يدفع بعجلة تحررنا وتقدمنا وازدهارنا الاجتماعي والاقتصادي والاداري والثقافي عامة.

والحق اننا لو تأملنا القواعد التي جاء بها القرآن الكريم، لوجدناها تحترم شروط الزمان والمكان والمصلحة، فالقرآن جاء منجَّماً، والقرآن فيه الناسخ والمنسوخ، وهناك في الدراسات الفقهية فصل بالغ الاهمية عن اسباب النزول، حتى لا يدرك النص القرآني او يفهم على اطلاقه، وانما في ارتباطه بأسباب نزوله، ثم هناك اخيراً القول بمقاصد الشريعة التي تخرج عن حدود الموقف عن النص الثابت او حتى مجرد تأويله.

لعل هذه المواقف اكثر حيوية ورحابة من الحدود التي يقف عندها الباحث. المهم في النهاية ان نسأل: ما هي الفلسفة الاجتماعية؟ ما هو المشروع العام الذي نختاره لمجتمعنا؟ وفي ضوء هذا يكون مشروعنا التشريعي لخدمة هذه الفلسفة وذلك المشروع، في اطار تراثنا وخبراتنا والخبرات الانسانية، فضلاً عن اعمالنا الفكرية الابداعية.

٦ ـ احمد كمال ابو المجد

ان الذي حدث في هذه الجلسة دليل عملي على ان التصدي العملي لمحاولة التوفيق بين اصالة الانتماء الحضاري وضرورة الارتباط بواقع الناس والعصر هو اشد عسراً بكثير جداً من كل المقولات النظرية التي يدلي بها اصحاب المذاهب والفكر في هذه الندوة او في غيرها. التحدي في الحقيقة تحديان، لأن الضيق بالجمود ـ وهو امر مشروع شديد الاغراء بالانفلات من الذات ـ ولأن الخوف من التبعية هو كذلك مشروع شديد الاغراء احياناً بمقاومة استقبال كثير من الامور الوافدة النافعة او الضرورية. ونحن ازاء شيء من ذلك تماماً امام محاولة طارق البشري

ورد فعل الاستاذ حسين احمد امين. واخشى ان يقال فسدت القضية واختلف الناس حولها فلنحذفها من جدول اعمال التغيير الحضاري. كلا، القضية قائمة وهذا الذي حدث هو وجه مشرق جداً لمعاناة حقيقية. وانما اقول لنفسي وللباحثين ولكل من يعاني هذا الإشكال، أرأيتم؟ من هنا نبدأ وليس من منابر الحديث معهم. السؤال الحاسم من وراء هذا الخلاف كله ان هناك ثابتاً وان هناك متغيراً، ولكن ما هو الثابت الذي لا يمكن الخروج عنه؟ وما هو المتغير؟ وارجو لغير المهمتين اهتماماً دراسياً او غير دراسي، بحقيقة الاشكالية عند المؤمنين ان يدركوا ان المسألة صعبة، لأن مثلاً كل ما تفضل به أ. محمود امين العالم صحيح ولكن له عند المؤمنين سقف لا فكاك لهم منه، لأنهم في كل عملية الارتباط بالتاريخ والدخول في ساحة المعاناة الانسانية والتطوير لملاقاة العصر، لانهم لا يستطيعون ان يحذفوا من عقلهم ووجدانهم انهم في ازاء بعض الامور هم ازاء وحي يوحى، ازاء امر فوقي علوي هذه حقيقة «للمعيار الكبير» يؤمنون بها ولا يداورون حولها ولا فكاك لهم منها، وانكارها انكار، كما يقول الالمان Grand norm المبني عليه كل قضية التشريع والحضارة والثقافة. فإذا سقطت هذه القاعدة الاساسية سقط كل شيء. فأنا لا استطيع بسهولة ان اقول له: احذف كل شيء او طوّر كل شيء، وهي ايضاً احدى المقولات المتضمنة صراحة في تعقيب أ. جوزيف مغيزل.

القضية ايضاً سؤال عن دور الانسان في التشريع. هل الاسلام يفسح في المجال عن دور انساني في التشريع؟ نعم، وبالاستقراء سيتضح ان هناك ثوابت لا تُمس لأنها في المنطق الايماني، اما ان التغيير لا يمسها او انه يراد بها ان تكون قيداً على التغيير نبعاً من قيمة ايمانية لأن الحضارة لها قيم عليا، وهذه احدى القيم العليا. يوجد في المجتمع نصوص جامدة في الدستور لا تمس ولو ارادت الاغلبية بالتعبير عنها متمثلة بهذه القيم العليا. اذن في كل نظام حضاري هناك مجموعة من القيم العليا.

السؤال هو تحديد ذلك. من المؤكد ان الدور الانساني في التشريع اكبر مما يظن. وانه في التشريع الاسلامي اكبر مما يعتقد وان المفسر في اكثر الاحيان يملك اكثر ما يملكه واضع النص. ان الذي يحدد محتوى النص ليس ابداً متسرعاً، انما الرجل او الشيخ الجالس على المنصة يقول وكما قالوا في امريكا: «نحن نعيش في ظل الدستور، ولكن الدستور هو ما نقرره نحن انه كذلك»، فالمعنى له دور كبير لا يستهان به. هذه هي المسألة العملية. اولاً، ما اظن الباحث ابداً ـ فقد قرأت ورقته بعناية شديدة ـ قد قرر انه لا مجال لتطوير التشريع الاسلامي في ضوء التطور التاريخي، ما فهمت ذلك من ورقته وما قرأت شبيهاً له في كتاباته الاخرى، وما اتصور ان هذا يستقيم مع منهجه من حيث هو مؤرخ ومن حيث هو رجل قانون.

اما المسألة التي ذكرها أ. حسين احمد امين تكفيراً لاختراع الطباعة، هذه مسألة متكررة وهي التعبير عن عقل متخلف وعن انعزال وجيوب في الفكر الاسلامي لا صلة لها اصلاً بما نحن فيه. ايضاً مسألة التنظيمات القانونية الوافدة مع الفتح الاسلامي.

انا لا استطيع ان اشبه هذا الامر برغبة ناس في تطبيق قانون، ورغبة ناس في تطبيق آخر.

هذا زلـزال تاريخي معين وقـع في منطقة، وأتى بالقيم وبأوضاع اجتماعية واقتصادية، وبشر، واحدث تغييراً كبيراً، فتحسب المسألة في اطار هذا الزلزال بالتاريخ. كذلك ارجو ملحاً على أ. امين احمد امين ان يتوقف اكثر من هذا في ما يتعلق بالسنّة. غير صحيح ان السنّة اقتصرت على بعض الاحكام المتعلقة بالحرب. مسألة عمر بن الخطاب الذي استند الى النص لأن بقية الآية من سورة الانفال ﴿ والذين جاؤوا من بعدهم ﴾ وهو ايضاً كان يريد ان يظل في نطاق النص، الذين جاؤوا من بعده وكذلك في محاجّته الذين قالوا لا توزع الارض، قال أرأيتم هذه الارض لو حيزت لوزعت، لمن سيأتي من بعـدهم من النساء والارامل. يعني انه كان حاسباً حساب الاجيال المقبلة. تفسير فيه رؤية مصلحية، وفيه توجهات وفيه تفصيلات، وفيه مزاج لأن عمر، من قبل ومن بعد، رجل يصيب ويخطىء وله مزاج وتوجهات.

مسـألة المساواة بين الناس، فيها خلط شديد جداً. اولاً، هناك اقليات غير مسلمة في المجتمع الاسلامي وبالدرجة نفسها هناك اقليات مسلمة في مجتمعات غير اسلامية. والذي اتصوره، ان المسألة في الحالتين تحل عالمياً بقاعدة واحدة والتي تسمى في الغرب حقوق الاقلية وقانون الاغلبية «Minority rights, and majority rule». انا لا استطيع اطلاقاً ان احرم الغالبية ان تطبق قانونها التزاماً بمشيئة الاقلية والا اذا كان الاول تطبيقاً للاغلبية فماذا يكون الثاني؟ ايكون ايثـاراً للقلة على الكثـرة؟ فلا استـطيع انـا اذا ذهبت الى الولايات المتحدة ان اطالب بتعدد الزوجات، اذ ان النظام القانوني هناك يمنع هذا. فالمسألة محلولة بقاعدة «قانون الاغلبية وحقوق الاقلية». الكـامن وراء هذا الاشكال امـران: انـه في مجتمعـات تكاد تتساوى فيها الاقليات والاغلبيات كلبنان الذي تطاردنا مشاكله الخاصـة في اطار مناقشاتنا العامة في كل ندوة. لكن هناك هاجساً موضوعياً مشروعاً، والمخاوف الحقيقية من ان الحكم الذي يقدم باسم الدين يظلم ولا يرد ظلمه لأنه يكون حينئذٍ ظلماً مقدساً. ولذلك ينبغي ان تحارب هذه الصورة من صور الكهانة بالدين الحق في سماحته، والامر فيه تفصيل كثير نعود اليه في شيء مكتوب.

٧ ـ ابو بكر السقاف

ـ يبدو لي ان الاستاذ البشري يرسم لوحاً ناقصاً لحركة الواقع الحديث في الوطن العربي، عنـدمـا يعـرض لنشـأة وتـطور القـوانين فيه. نعم كانت البـداية مع خضـوع انـظارنا للحكم الاستعماري، ولكن الم تتغير بنية المجتمع بعد ذلك، الامر الذي اوجد بداخلها مصالح جديدة وطبقـات وفئـات جديدة وعـلاقـات اقتصادية جديدة، فحتم ذلك التطور والتجديد في مجال القـانـون، فمؤسسـات المجتمع السابق تم تحطيمها لا بالتشريع بل حركة الواقع نفسه الذي التشريع لخدمته. ومن هنا لا يبدو لي صحيحاً ان تصور المسألة كما لو انها تمت من جانب واحد بتـأثير الاجنبي المستعمر. اود ان اذكركم هنا بحديث الاخ وليم قلادة قبل يومين عن حركات الاصلاح التي قام بها رواد النهضة العظام في مصر من الداخل لترشيد الواقع الجديد، وبحثه من البحوث القليلة في هذه الندوة التي لا يناقض عنوانها محتواها.

اننا نشهد في هذه الايام انحسار مجالس العرب في مدن شمال اليمن في السنوات الاخيرة

وان بقيت فاعلة في الريف. لماذا؟ لأن حركة الواقع المدني لا تسمح بجعل العرف اساساً للعلاقات، حيث لا توجد القبيلة او الاسرة الممتدة بأشكالها المعروفة. هذا رغم ان العلاقات القبلية لا تزال مؤثرة في الحياة العامة.

لا اشك البتة في ان الفقه الاسلامي يمكن ان يقدم للمشرعين العرب زاداً خصباً في عملهم. ولكن لا ارى ان اخضاع تطورنا القانوني له وحده سوف يعين مسيرة التطور والتحديث في وطننا العربي، بل لعل العكس هو الارجح، والاضافة التي قرأها الاخ البشري والتي لم ترد في الورقة الاصلية تؤكد صدق تخوفي. ان فحوى هذه الاضافة ان على الاقليات غير الاسلامية ان تقبل حكم الفقه الاسلامي، والا اتهمت بأن دعوتها الى العلمانية، استثارة للاغلبية الاسلامية.

واخيراً يسرني ان اعرب عن اتفاقي مع الاخ حسين احمد امين في الفكرة الاساسية لتعقيبه.

٨ ـ المطران جورج خضر

ان بيت القصيد في الدعوة الى الشريعة في حديث الاستاذ طارق البشري، هو في ان كلام الله غير تاريخي فهو يصح بالتالي حيثما اقام المسلمون في كل عصر. وهو يميز بين الشريعة الثابتة والفقه المتحول. هذا يسوقنا الى السؤال التالي: هل يحق القول ان ازلية القرآن تجعله غير مرتبط، بصورة من الصور، بالبيئة التي نزل فيها والعصر الذي نزل فيه؟ هل واجه الفكر الاسلامي حتى اليوم معنى التاريخية الذي تتضمنه مقولة اسباب النزول، من داخل العقل الاسلامي وليس جدلاً معه، وليس من وافد؟ كيف نربط الآيات بتفاصيل دقيقة من سيرة الرسول ولا يكون القول الكريم «وليس عن وافد» مسجِّلا في ثناياه شيئاً من احاسيس الزمان؟

ليس من معترض على فكرة الثبوت، فالقانون الوضعي مرتبط بثوابت كثيرة خلقية اشار اليها الباحث. هناك دائماً ينابيع. المسألة لا تبدأ مع الوجه الروحي والانساني للشريعة ولكن مع احكامها، مع تاريخية هذه الاحكام. أليست الحصص الارثية تاريخية؟ السؤال الاعم الذي يتناول الفهم التاريخي للنص الالهي، سؤال فلسفي بدأ من العقيدة، يتعلق بالصلة القائمة بين اللوح المحفوظ بأزلية معناه ومرماه وحقيقته والمصحف الذي نقرأه. مزية الباحث انه طرح سؤالاً، ولكنه لم يطرح السؤال الفلسفي الذي يكمله: هل الشريعة نتناولها ونحن تاريخيون ام غير تاريخيين. كيف نترجم اندراج الشيء الازلي في الشيء النسبي وبالتالي كيف يكون الفهم؟

٩ ـ حامد ربيع

هناك عدة ملاحظات اود ان اطرحها:

الاولى: وهي تتعلق بالندوة في مجموعها. الامر الذي لاحظناه على هذه الندوة هو ان ابحاثها في مجموعها لم تتناول الموضوع الذي طرح بطريقة مباشرة. لم نعرف حتى الآن ما هو التراث؟ ما هي خصائص التراث العربي الاسلامي؟ وما هي وظيفته في عملية التجديد؟ وهل

التطبيق او اعادة التطبيق يتجه الى كل عناصر التراث ام انه سوف يحدث اختيار؟ وما هي عناصر ومقومات عملية الاختيار؟

الثـانيـة: تتعلق بمـوقف الاستـاذ السنهـوري من الشـريعة الاسلامية. الذي يتابع فقه السنهوري يعلم قناعته بالوظيفة البناءة للشريعة الاسلامية ويجب ايضاً ان يعلم انه عندما قدر له ان يقنن فيجد نفسه مضطراً الى الالتجاء الى القوانين الغربية كان مرده عمق معين وهو ان لم تكن هناك من الدراسات العلمية الجادة ما يصلح اساساً للتقنين. ان العودة الى التراث يفترض الدراسة العميقة الجادة والحديثة للتراث وهو امر لم يحدث حتى اليوم لا في التراث بصفة عامة ولا في فقه الشريعة الاسلامية بصفة خاصة.

١٠ ـ وليم سليمان قلادة

ان طرح قضية العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين على ارض الفكر النظري والنصوص ـ على اهمية هذا الطرح ـ قد لا يكون هو الطرح الذي يقدم مفتاح الصيغة التي تعبر في مصداقية عن الرابطة بين هذين المكونين الاصيلين للامة العربية الواحدة.

انني ارى ان الارضية الصحيحة التي ينبغي طرح العلاقة عليها هي ارضية المواقف العملية في مواجهة التحديات الواقعية التاريخية التي يواجهها الوطن العربي والامة في مراحل تاريخهما المتعاقبة.

ان وحـدة هذه المـواقف، وثبـات هذه المـواقف على مدى العصور لا بد من ان يجد بالضـرورة بعـد ذلـك التعبير الفكري والدستوري عنه. هذه المواقف العملية الموحدة الثابتة ستكون هي التراث ـ وقد ذكّرنا د. عبدالله عبد الدائم ان التراث لا يقتصر على النصوص ـ الذي يفرض بعد ذلك التعبير النظري النصي عنه.

ان مفتاح الصيغة المعاصرة للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين يتم صنعه على ارض الـواقـع: فالمواطن المسيحي الذي يقف كتفاً الى كتف مع اخيه المواطن المسلم في مواجهة الغازي الوافد منذ ايام الصليبيين ومع موجات الغرب الاستعمارية التالية، ووقوفه كتفاً الى كتف في المعركة الاجتماعية، ثم وقوفه كتفاً الى كتف في ميدان القتال، ويجود الاثنان في سخاء بدمهما لاستخلاص الارض العزيزة من اقدام المغتصبين، اقول ان هذه المواقف العملية هي الاساس المأمون والحاسم في وضع صيغة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين.

واذا سمحتم لي بأن اتخذ من حالة مصر نموذجاً ـ فإن المبادىء التي جاءت في دستور سنة **١٩٢٣** والتي قررت المساواة الكاملة بين المصريين دون نظر الى اختلاف الدين او الاصل او. . . الخ، مبادىء المساواة هذه انما هي التعبير الدستوري عن المواقف الموحدة في المعركة الوطنية، من ثورة عرابي ضد الاحتلال الانكليزي، وفي الثورة الوطنية الكبـرى عـام **١٩١٩**. وبتواصل التاريخ المصري على اساس هذا المنهج.

هذه هي نقطة البداية الصحيحة لطرح العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين.

١١ ـ صلاح عبد المتعال

اذا كان التراث مجموعة نماذج ثقافية يتلقاها جيل من الاجيال عن الاجيال السابقة، ومن هذه النماذج ما يتوارث كبعض التقاليد الاجتماعية التي انتهت وظيفتها يوم نشأتها، وتستمر باندفاع القصور الذاتي الاجتماعي وتصبح وظيفتها عبئاً على الكيان والتقدم الاجتماعي. وذلك مثل بعض القيم والتقاليد السلبية، واذا كان من هذه النماذج التي تعطلت ممارستها بفعل ظروف قاهرة، بعض مبادىء الاسلام وشريعته، فإنها لا تزال حية، في وجدان الامة العربية التي تحمل هذا التراث.

فنماذج التراث الثقافية كثيرة ومتعددة ومتشعبة في شتى مناحي الفكر واساليب الحياة الاجتماعية والمادية والاقتصادية والثقافية، فمنه المحفّز ومنه المعوق، ومنه الغث ومنه السمين؛ الا ان المتفق عليه على مختلف المستويات العلمية والمنهجية، ان الذي يدفع المجتمع الى السير خطوات الى الامام هو دراسة التراث والاتكاء او الارتكاز على بعض عناصره للوصول الى التجديد والابتكار، وهذه العناصر بالضرورة ثمينة ومحفّزة، فعل ذلك الفلاسفة والعلماء والفنانون، فهم مدينون في ابداعهم وتجديداتهم الى التراث الثقافي الذي يمكنهم من تلك التجديدات.

فالعودة الى التقنين الاسلامي امر يتسق مع وجدان هذه الامة، وحبذا لو كانت ممارسة هذا التقنين تتويجاً للتغير الاجتماعي والاقتصادي والثقافي المرتقب، ولا يمكن ـ من وجهة نظري ان ابني هرماً من قمته... يجب ان تكون قاعدة الهرم الاجتماعي تعليماً وسلوكاً وانجازات، وعندما يتوج ذلك بالتقنين الاسلامي نكون قد قاربنا بين الحاكم والمحكوم، والقانون والجمهور.

١٢ ـ محمد عمارة

من بين النقاط الاهم في البحث الدقيق والعميق والمهم الذي قدمه أ. طارق البشري. تلك التي نبه فيها الى ضرورة التمييز ما بين «الشريعة» وبين «الفقه». فالشريعة وضع الهي ثابت، انها الثوابت والاصول، انها المقاصد والغايات والفلسفة. اما الفقه فإنه ابداع الفقهاء في اطار القانون وميدانه.

وهذه القسمة التي يتميز بها الفقه عن الشريعة الثابتة، هي التي تجعله رباط توحيد للامة، بالمعنى القومي، وليس عقيدة اسلامية تخص المسلمين وحدهم، نضيف الى ذلك ان صورة الاجتهاد في عصرنا الراهن، لا بد من ان تختلف عن صورتها القديمة، لاحتياج الاجتهاد الى العمل الجماعي، والجهد المؤسسي. ولاتساع دائرة اهل الذكر الذين لا بد لآرائهم وخبراتهم من ان تلعب الدور الاكبر في صياغة الاجتهاد الجديد، واتساع هذه الدائرة حتى لتشمل كل اهل الاختصاص، مسلمين وغير مسلمين!

ان قانوننا الاسلامي، في معظمه، ليس قانوناً الهياً ثابتاً، وانما هو تراث امة وثمرة عبقريتها في التشريع، وهو ليس قيداً على اجتهادنا المنشود لواقعنا المتجدد. ولكنه قسمة من قسمات

استقلالنا الحضاري عن فلسفة القانون التي فرضها الغزاة على عقلنا القانوني ضمن ما فرضوا من فكرية التغريب في الواقع الذي غربوه.

١٣ ـ عزيز العظمة

لن استفيض في بيان رفضي القاطع لوضع استمراريات موهومة بين الماضي والحاضر، وكأنها استمرار ذات تعلو على التاريخ، فقد سبق وان فعلت ذلك في هذه الندوة وفي كتابات منشورة. ولكنني اشير الى هذه النقطة لكي اؤكد على اختلافي مع الباحث في النقد الموجه الى عبد الرزاق السنهوري، اذ هو قائم على اساس فهم رومانسي للاصالة، ولا يرتبط بأي نظرية للعلاقة التفصيلية بين التشريعات العربية المعاصرة والظروف الاقتصادية والاجتماعية المستجدة.

ليست التشريعات قابلة للتصنيف على اساس ما هو اصيل وما هو دخيل. وهذا ما يدعوني الى تسجيل تحفظي الشديد على اعتبار الفقه الاسلامي اصلاً للتشريعات المعاصرة، الا ضمن حدود استصلاح بعض الفروع الفقهية التي قد تناسب واقع الحال ومتطلبات الديمقراطية، وفي اطار نظام قانوني مدني. لهذا اسباب اوجزها كالتالي:

ـ تستند اصول الفقه الى خطاب غيب، ويجب القول بوضوح تام ان سلطة منفصلة عن الانسان والتاريخ والمجتمع لا تصلح اساساً للقانون.

ـ فيما يتعلق بالشؤون التقنية للفقه، يقوم الاصل الفقهي المسمى بالقياس على التعليل وعلل الفقه، بإجماع الفقهاء ـ عدا معظم المعتزلة وابن رشد (في مفهوم «الاصلح») والشاطبي (في نظريته مقاصد الشرع) ـ امارات على الاحكام وليست عللاً في الواقع. وهي على كل حال وباجماع الفقهاء اقوال ظنية، وإن ادت الى العمل. ثم انه على الرغم من مباحث التخصيص والتعميم في اصول الفقه، فإن الاقيسة عادة تقيس الجزئي على الجزئي، وهي عملية من العسير ضبطها. نتيجة ذلك ان الاقيسة الفقهية قابلة بسهولة كبيرة لان تكون سفسطائية، وان تقوم باسم الاصول ولو كانت في الاساس تبريراً للمصالح الآنية لاصحاب الحل والعقد، المثال على ذلك قياس معاهدة كامب ديفيد على صلح الحديبيّة.

ـ نجد ان المصالح ـ ما عدا عند الشاطبي ـ اضافة الى الاستحسان واستصحاب الحال وما ضارعها من تقنيات التشريع الفقهي، شؤون لا عقلانية نظرية لها في اطار الاصول، بل هي زيادات من باب الرخصة ـ مما يعني انها شؤون لا ضوابط لها، بل هي قادرة على التشريع للاستبداد.

واخيراً، لست مستعداً لقبول احكام سلزمة، صادرة عن القرآن او السنة، تعالج شؤون المجتمع بصورة لا تتفق مع اي من سنن الحق الطبيعي او دواعي التقدم: من هذا الباب، التشريع لدونية المرأة من تشريعات الزواج والميراث، والحدود العقابية القائمة على مفهوم ثأري للجريمة بدل قيامها على فهم اجتماعي لها، والتشريع لدونية غير المسلمين.

وفي الختام، اقول ان اوضاع دونية المرأة والمحسوبية وخلاف ذلك، مكونات اساسية في نظام التكافل الاجتماعي الذي يحن اليه الباحث ويأسف لفواته. الحل ليس بالرجوع الى الماضي، بل بتنظيم المجتمع المفكك على اسس قومية وديمقراطية. حيث يتكافل المواطنون بما هم مواطنون. اما اذا كان التكافل الاجتماعي شأناً مفتعلاً من رومانسية لا مسؤولة فإنه لا يفلح الا بتحويل الطائفة والعشيرة والفئة الى احزاب سياسية، ونتيجة ذلك، الحروب الاهلية الفعلية او المستترة.

١٤ ـ رؤوف عباس

قدم لنا الباحث بحثاً عميقاً ـ كعادته ـ ختمه بما نعرفه عنه من تواضع جم، دعا فيه المشاركين بالندوة الى ان يبدوا من الملاحظات ما يفيد تعميق بعض نقاط البحث. ومع اعجابي الشديد بالبحث وادراكي التام لقيمته العلمية، اود هنا ان اناقش احدى المقولات التي وردت فيه.

في حديثه عن الآثار السلبية للقانون الوضعي الذي صيغ على نمط غربي، مستبعداً الشريعة الاسلامية كإطار مرجعي، ذكرالباحث ان «التنظيمات القانونية والحقوقية ساهمت في تفكيك هذه الاواصر، وفرقت الناس افراداً، وضربت ما يمكن ان نسميه بالجامعية»؛ والاشارة هنا الى القرن التاسع عشر على وجه الخصوص، استناداً الى تجربة محمد علي في مصر وحركة الاصلاح العثمانية المعروفة بالتنظيمات.

وانني اتفق تماماً مع الباحث في هذا الرأي، واود ان اضيف هنا تفسيراً له. فالتغير التشريعي في تلك الحقبة جاء من اعلى، من السلطة، ولم يأت انعكاساً لتغير في البنية الاساسية للمجتمع العربي، فكان اشبه ما يكون بجراحة التجميل، قد تغيِّر القسمات والملامح ولكنها لا تمس الجوهر، ومن ثم جاء التناقض الصارخ بين القانون والمجتمع، وجاءت معه الثنائية: فهناك محاكم شرعية تنظر قضايا المواريث والمعاملات والاحوال الشخصية، ومحاكم مدنية تستخدم القانون الوضعي وتفصل في القضايا الجنائية والمعاملات، وهكذا سحب النظام القضائي الحديث واللوائح الادارية المنظمة للزراعة والصناعة والتجارة والادارة، الاختصاصات العرفية التي تمتعت بها الطوائف والجماعات الملّيّة على مدى ثلاثة قرون من الحكم العثماني، وقام عليها بنيان النظام الاجتماعي العربي، وانتهى الامر بتفكيك اوصالها مع نهاية القرن التاسع عشر، وذاب ما يسميه الباحث «بالجماعية»، نتيجة التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدها الوطن العربي على مر القرن التاسع عشر بالدرجة الاولى، والتغير التشريعي لم يلعب دوراً رئيسياً في هذا التفكك.

ومهما قيل عن اغفال صنّاع التشريع الحديث وواضعي اطار النظام القضائي الحديث، للشريعة الاسلامية كإطار مرجعي بدوافع ذاتية، او نتيجة ضغط عوامل خارجية، فإن اغفال الشريعة الاسلامية يرجع ـ في رأيي ـ الى اغلاق باب الاجتهاد، وعجز فقهاء ذلك العصر عن اثراء الشريعة باحكام جديدة تواكب التغير في البنية الاساسية للمجتمع، وحتى المجتهدين منهم

الـذين ظهـروا في الربع الاخير من القرن الماضي غل اياديهم تحديد دور المؤسسة الدينية، وارتباطها بالسلطة.

اخيراً، استـوقفتني دعوة الباحث ـ في ختام بحثه ـ الى اتخاذ الشريعة الاسلامية كاطار مرجعي اوحد للقانون. ترى، اي شريعة يقصد؟ ان ما نسميه بالشريعة الاسلامية لا يقتصر على احكام القرآن والسنة الصحيحة وحدهما، ولكنه يشمل اجتهادات الفقهاء على مر العصور، وهي اجتهادات واكبت تطور المجتمع في زمانهم، ثم اصابها الجمود خلال القرون الثلاثة الاولى من الحكم العثماني نتيجة العزوف عن الاجتهاد. وحتى تلك الاجتهادات التي اصبحت من نسيج الشريعة، تنوعت بتنوع المذاهب السنية والشيعية.

جميل ان نتخـذ من الشـريعة الاسلامية اطاراً مرجعياً، ولكن يجب الا نغفل المصادر الاخرى التي اصبحت جزءاً لا يتجزأ من قوانيننا، كما لا يجب ان نغفل ما جرى عليه العرف في مختلف الاقطار العربية، عندئذٍ نستطيع الوصول الى صيغة قانونية يقبلها العرب المحدثون، على اختـلاف مذاهبهم الاسـلامية وعقـائـدهم غير الاسلامية، طالما كان ما تقدمه المصادر الاخـرى لا يختلف اختـلافـاً تاماً عن المضمون الاساسي **لأصول** الشريعة الاسلامية. لتكن الشـريعة الاسلامية بمثابة السداة لتشريعنا الحديث، على ان تكونِ لحمته المصادر القانونية الاخـرى والاعـراف الجارية، على ان نراعي في تشريعنا المنشود التعبير الحقيقي عن واقعنا الاجتماعي وما ارتبط به من قيم اجتماعية.

١٥ ـ طارق البشري يرد(*)

اشكر للسادة المعقبين والمعلقين عنايتهم بالبحث، وجهدهم البنّاء المشكور في اغناء الموضوع المثار واضاءة جوانبه المختلفة، وقد اسعدني ان غالب التعليقات والتعقيبات لم تنقض واحدة من الافكار العامة التي وردت في البحث.

وسأتناول عدداً من الملاحظات التي وردت في التعقيبات والتعليقات.

والتعقيب الذي قدمه أ. حسين امين تضمن قدراً احسبه كبيراً من التخليط والتناقض، وهو مردود في ظني الى ما يعـوز الاستـاذ المعقب من ذهن منهجي قياسي، بدلاً من هياج الروح وانطلاق الخيال، في مجال علمي فقهي هو ابعد ما يكون عن استثمار هذه الملكات. فلا اخال ان البحث المـطروح جحـد تطور الفقه، بل لعله اكد على امكانات ذلك، مفرقاً بين اصول الشريعة والفقه الأخذ عنها. وهو فارق ملحوظ في اجتهادات الفقهاء ـ قدامى ومحدثين ـ حسبما تنوعت وتعدلت. وبهذا التمييز بين الشريعة، والفقه الذي اثبته البحث في خواتيمه، ولا يقوم على اساس من واقع ما حاول التعقيب ان ينعيه عليّ من تجاهل «بديهيات فقه القانون» ربما اراد التعقيب ان يقول ان الثوابت في القرآن والسنّة متغيرة هي الاخرى وزائلة. وهنا يظهر ان فهم

(*) تضمن القسم الاول من رد الاستاذ طارق البشري تنمية لبعض افكاره التي طرحها شفاهة بعد القاء بحثه. وقد اضطررنا لاختصار هذا الجزء والتركيز على تعليقاته على الملاحظات النقدية التي وجهت لبحثه. (المحرر)

الاستاذ المعقب لصلة القانون «باحتياجات التطور واساليب الانتاج» فهم يتسم بالتبسيط، آية ذلك ان هذه الثوابت التي قد يراها المعقب انعكاساً لبيئة صدورها في الحجاز في القرن الاول الهجري قد امتدت شرقاً وغرباً مع الفتوحات الاسلامية لتشكل اصول الشريعة والشرعية المهيمنة في الشام والعراق وفارس ومصر والمغرب والاندلس، في ظروف اجتماعية واساليب انتاج جد مختلفة عن ظروف الحجاز واساليب انتاجه في ذلك الوقت. يمكن لهذه الاختلافات ان تفسر لنا قدراً من الاختلاف الفقهي الذي حدث. ولكن تظل ثوابت الشريعة واحدة فيها كلها.

وآية ذلك ايضاً، انه لو اطلع المعقب على القانون المدني السوفياتي وقارنه بالتقنينات المدنية الغربية، لوجد تشابهات تفوق ما تتصوره النظرة التبسيطية، بالنسبة للنظرية القانونية من الناحية الفنية وبالنسبة للكثير من الاحكام التفصيلية، مثال ذلك احكام الشخصية القانونية والاهلية. والذمة المالية والارادة ومصادر الحق. . . . الخ. اما الفروق فهي، من هذه النواحي، نجدها قليلة في حجمها وفي تعديلها للقسمات العامة للنظرية القانونية، وان كانت هذه الفروق المحدودة من شأنها ـ من الناحية الاجتماعية ـ ان تقيم هذا البناء القانوني على اسس وظائف اجتماعية اخرى. ويمكن ضرب مثل مشابه بالقانون المدني في مصر في اواخر الاربعينات ثم في الستينات ثم في السبعينات، يمكن ذلك لولا ان فسحة الزمن والمساحة لا تتسع امام هذا الشرح والايضاح.

ويزعم التعقيب بنظرته التبسيطية، ان النسخ في القرآن الكريم كان يعكس تطور الجماعة الاسلامية خلال السنوات الثلاث والعشرين من الدعوة. ويصعب تصور ان اساليب الانتاج تطورت بما يفسر هذا النسخ خلال تلك المدة الوجيزة. كما يصعب تصور الصلة بين النسخ الحادث في احكام تحريم الخمر وبين ما يراه المعقب «الاحتياجات المتطورة وتغير العلاقات واساليب الانتاج في المجتمع». هناك من الفقهاء من ينكر النسخ اصلاً. ومن قال به وهم كثر حملوه على فكرة التدرج في نزول الاحكام. واتوا بهذا اصدق مع الواقع وادق في ادراك روابط العلة والمعلول.

ويتساءل أ. حسين امين: كيف يمكن ان يكون التفسير متجددا لنص ثابت على وقائع متغيرة؟ واذا كان ذكر المثل من القانون الفرنسي مما يطمئنه ويرضيه، فأذكر له ان القضاء والفقه الفرنسيين كانا في تفسيرهما للمادة ١٣٨٤ يشرطان ثبوت خطأ صاحب الآلة (الاشياء غير الحية) لالزامه بتعويض من اصابته الآلة بضرر. ثم تطور التفسير مع انتشار الآلات وازدياد خطرها، ليصير خطأ صاحب الآلة خطأً مفترضاً، فلا يلزم ثبوته لتحقيق المسؤولية. هذا مثل للتفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة، او في الظروف المتغيرة. وللتفسير مناهجه في فقه القانون، وله مذاهبه وادواته، مما يعرفه العاملون في هذا الميدان والدارسون له دراسة استيعاب واتمام. واستطيع ان احيل المعقب على كتب «المدخل في علم القانون» وكتب اصول الفقه، وان اوصيه بمعالجة الامر في التطبيق ان سمحت له الظروف. وانا لم انسب الثبات «للحكم» المتغير، انما نسبته «للنص»، ولم اقل بتغير الحكم، انما قلت بتجدده، ولم اصف بالتغيير الا «الوقائع» التي ينزل عليها الحكم. وكان الاولى مراعاة ما قصدت من فروق بما استخدمت من

الفاظ. ثم اني احاول ان اجعله يستبين ان ثمة علاقة بين النص الحاكم والواقع المحكوم، وان التجديد هو وسيلة ثبات النص عند تغير الواقع، واذا لم نصنع ذلك فلن يؤدي تطبيق النص الى ما قصد به منه ولا الى ترتيب الآثار المرجوة. ويؤسفني ان المجال لا يسمح بالافاضة لتحرير هذه النقطة وتدقيقها.

ثم يتصاعد انطلاق الخيال في التعقيب، بما اعلنه في يقين بأن الاسلام لم يكن يسود فكرنا ولا ثقافتنا ولا سياستنا ولا عقيدتنا ولا نظامنا «ولا كان ما يسمى بالشريعة الاسلامية مطبقاً في اي وقت» بعد الخلفاء الراشدين. وهو يربأ بي ان اعتقد ان حكم ابن طولون... الخ كان حكماً اسلامياً، وان الشريعة كانت مطبقة. انني اجد عسراً شديداً في اثبات الواضحات، (كيف لي ان احاور من يستطيع ان ينكر وجودي المادي ذاته في هذه الندوة). ان كان يقصد ان حكومات سلاطين هذه العهود لم يكونوا يلتزمون بما فرضه الاسلام من عدل واحسان، فإن الشريعة ليست نظام حكم فقط والقانون ليس نظام حكم فقط، ان العلاقات القانونية تغطي كل انواع الانشطة البشرية في المجتمع، ان تشتري قدحاً من شعير، ان تفتح نافذة على جارك او تروي زرعك عبر ارضه. ان تتزوج او ترث، ان تسرق او تقتل او تسب ابن سبيل، ماذا كانت الناس تصنع في كل ذلك، الم يكن ما يسمى «بالشريعة الاسلامية» هو القانون الحاكم. وإلا فبأي قواعد كان الناس يتزوجون ويرثون ويبتاعون. وباسم اية شرعية كان الحاكم يحكم وان خالفها، وكان الثائر يقوم.

ان الشريعة الاسلامية لم تفرض من علٍ، انما عاشت مع الاسلام. والفقه الاسلامي تراكمت احكامه بالصلة المباشرة بين الجمهور والفقهاء، يقصد الناس بمشاكلهم وانزعتهم الى من يتوسمون فيه العلم بالفتيا فيفتوهم، ثم بجدل العلماء ومناظراتهم في المساجد، ثم بقضاء من يتولون هذه الولاية من الحاكم، والكل يأخذ في ذلك من شريعة الاسلام.

اما عن العامة فيذكر المعقب ان دين العامة في الاقطار التي فتحها العرب، كان، وربما لا يزال الى يومنا هذا، لا يعدو ان يكون اعادة تفسير للمظاهر الوثنية لدياناتها القديمة تفسيراً اسلامياً، في حين انتشرت بين جموعها من صنوف الانحلال الخلقي والدعارة والاستخفاف بتعاليم الاسلام ما تملأ الامثلة له صفحات كتب... ومدى علمنا ان مصر، وهي من الاقطار التي تتضمنها عبارته، كانت بحمد الله على المسيحية. قبل ان يأتيها الاسلام، ولكن المعقب في محوه الاسلام، محا معه المسيحية وجعلها وثنية، ثم لم يجد في المقريزي وابن اياس والجبرتي الا انتشار الدعارة بين الجموع.

واذا كان الاستاذ المعقب ينعى علي «اصطناع» وجود الاسلام، لأصل الى خبيئة نفسي من تقرير ان الغزو الاستعماري الاوروبي نقض نسج الامة، فإني اراه يصنع العكس اذ نفى الاسلام والمسيحية عنا، ووصل بنا الى الوثنية، حتى اتى الغزو الاستعماري الاوروبي. ثم هو يزداد اندفاعاً ليصل الى منطق عجيب، يقول ما معناه، انه اذا كان القانون الفرنسي وفد في القرن التاسع عشر، فإن الشريعة الاسلامية وفدت في القرن السابع. فهما عنده على هذا الوضع

متساويان في الغربة، فإذا كانت الاولى استقرت، فالثانية ستستقر وتصير تراثاً. ان هذا المنطق يقف به صاحبه خارج التاريخ وخارج الجماعة البشرية. هذا الذي ينعى علينا اننا لا نراعي الظروف التاريخية ولا الاوضاع الاجتماعية. كنا نطلب جلاء الاوروبيين عن ارضنا، فهل يطلب منا حسين امين ان نجلو نحن العرب والمسلمين عنها ايضاً، او ان نكف عن كفاحنا لأن المحتلين سيتوطنون مثلنا. وبالمثل ألم تفد المسيحية الى مصر في القرن الاول؟ أتكون عنده وافدة ايضاً شأن الوفود العربي والوفود الاوروبي. لقد هاجر الاوروبيون الى امريكا وصاروا هم الامريكيون الآن، ولا استبعد بهذا المنطق ان يقوم بيننا من يتخذ من هذه السابقة حجة لتبرير استيطان الصهاينة في فلسطين، اذ لن يلبثوا ان يصبحوا اهل البلد كما صار الاوروبيون في امريكا ويغفل عن ان الفلسطينيين لا يزالون بحمد الله موجودين، كما لا نزال نحن في مصر موجودين، نكافح ضد هذه المصائر، التي يصل اليها منطقه الذي يستند الى ما حدث من اسلاف لنا او من اغراب عنا من قرون عديدة.

ثم هو رغم ذلك يدافع عن الاعتبار التاريخي ومفهوم التطور، ويهوله ان يكون ابو حنيفة «الافغاني» ومالك «الحجازي» وابن حنبل «العراقي» جزء من الذات المصرية. وكأن مصر ليست من ارض العروبة، وكأن فرنسا التي ستصير تراثاً هي اقرب الينا من هؤلاء، وكأن الشافعي (الذي اغفله التعقيب) لم يعش في مصر وكأن الليث لم يكن من مصر. وكأن مالك بالحجاز لم ينتشر فقهه في المغرب العربي عبر مصر، وكأن هذه الديار كلها لم تكن ارضاً وشعباً ممتزجة عبر القرون. هل يلزمنا هنا ان نتحدث عن عروبة مصر ونثبتها للاستاذ المعقب، الذي نفى كل شيء نعلمه عن انفسنا.

لقد اشتمل تعقيب الاستاذ حسين امين، تعليقاً على ما ذكره البحث عن د. السنهوري. واتصور انه لو كان أعاد قراءة البحث حتى استبانت له معانيه، لأدرك اني لم استنتج عن السنهوري الا في حدود ما اثبته السنهوري عن نفسه في مقال اقتطفت منه كثيراً. ولا وجه لاعادة القول. اما قول المعقب انه يستحسن قانوناً يستقى لا من فرنسا ولا من الحجاز والعراق، ولكن «يستقى من واقع مجتمعنا»، فما رأيه في ان اهل «مجتمعنا» كانوا في القرن التاسع عشر ولا يزالون يفضلون الاستقاء من الحجاز والعراق. وانهم اضافوا الى افغانية ابي حنيفة القديمة، افغانياً حديثاً هو جمال الدين الافغاني.

انتقل الى تعقيب د. يحيى الجمل، الذي اخجلني بمودته الفائقة، واغنتني ملاحظاته القيمة. ولا اخالف الاستاذ المعقب فيما استحسنه من وجوب بحث غلق باب الاجتهاد، هل حدث وكيف وما اسبابه؟ ان الاشارة التي وردت في اواخر البحث عن هذه المسألة والتي تتفق في مضمونها مع ما ذكره الاستاذ الجليل، هذه الاشارة لا تكفي ولا تُغني عن لزوم البحث الدقيق فيها. كما اتفق مع التعقيب الرصين في ان الفروق في الاحكام التفصيلية بين القانون الآخذ عن الشريعة والقانون الوضعي لن تكون كثيرة جداً. وكان هذا الامر في ذهني عند اعداد البحث، لذلك تكلمت في صدد تحديد الفروق والآثار، لا عن اختلاف الاحكام، ولكن عن الآثار

الاجتماعية لإقصاء الشريعة، من حيث المؤسسات الاجتماعية وصلة القانون بالاخلاق وصلته بالدين، ومدى الاتصال والانفصال بين السلوك والمعاملات من حيث الشرعية العامة التي تهيمن على المجتمع افراداً ومجموعات. فهذه عندي اساس المشكل. على ان هذه الملاحظة المهمة التي اوردها التعقيب دلت على نقص في البحث، اذ كان يتعين علي قبل الحديث عن الآثار الاجتماعية لاقصاء الشريعة، ان اورد عرضاً لمدى ما يمكن ان يقوم من اختلاف في الاحكام القانونية بين التقنين الوضعي والتقنين الآخذ عن الشريعة. وكان من شأن هذه الاضافة ان توضح اكثر وجهة نظري في الاهمية الاجتماعية للاخذ من الشريعة.

بقيت ملاحظة التعقيب عن «عثمانية» محمد علي. وليسمح لي الاستاذ المعقب ان اعرض عليه وجهة نظري في ذلك. إن من قال بعثمانية مشروع محمد علي، كان هو شيخ مؤرخينا المحدثين محمد شفيق غربال. واقتناعاً مني بما ذكر، مال عقلي الى هذا التقويم، الذي صدر فيه استاذ مدرسة التاريخ الحديث في مصر، عن مراعاة ظروف الاحداث التاريخية في اطار سياقها هي، ودون اسقاط لمفاهيم جدّت من بعد في لاحق الايام.

وانا لم اقصد بطبيعة الحال ان اوحد بين الاحياء العثماني والاحياء الاسلامي. ولكني استخدمت العبارة الاولى استناداً للاستاذ غربال رحمه الله. وقد انقضت الدولة العثمانية بخيرها وشرها، فلم يعد لهذا الاستخدام دلالة سياسية راهنة.

وبالنسبة لتعقيب الاستاذ النقيب حسين جميل. فأنا معه في ان البحث خص القانون المدني باهتمام اكبر من غيره. وان ضيق المجال هو ما فرض علي هذا القيد. وانا لم ازعم في البحث انه يحيط بالمسألة القانونية كلها علماً ومعالجة. وربما كان هذا الاهتمام بالقانون المدني، اساسه انه القانون الذي ينظم العلاقات الاكثر انتشاراً بين الاهلية، لا يضاهيه في هذا الشيوع قوانين التجارة او نظم النقل البري او البحري او الجوي. وهذا الشيوع مهم من الوجهة التي تحدثت عنها، وجهة اتصال القانون بالاخلاق والدين والمؤسسات الاجتماعية، وجهة الصلة او الانفصال بين التعامل والسلوك. ثم انه القانون الذي يتصل اكثر من غيره بالاصول المرجعية العامة، ويعالج اكثر من غيره النظريات الحقوقية العامة. وصلته ببناء القيم الاجتماعية اكثر من غيره، واثره في طبع عقلية رجل القانون اكثر من غيره. وهذا لا يخل بطبيعة الحال بالاهمية الكبيرة لغيره من المجالات.

اما ما يتعلق بالاجتهاد واساليبه وادواته، وبما يمكن اخذه وتركه من أحكام التعامل في المجالات الشتى حسب احتياجات العصر. فالمهم عندي في الامر كله هو الاصل المرجعي للنظام القانوني بصفة عامة، ومعايير الاحتكام والشرعية التي يصدر عنها وفقاً للاصول الثابتة للشريعة الاسلامية. وبعد الاقرار بهذا الاطار المرجعي الحاكم، فأنا عن نفسي احب الا يفوتني ان القوانين انعكاس لاوضاع المجتمع الاقتصادية والاجتماعية واشكر استاذنا الجليل على كل تنبيه يرد في هذا الشأن.

وبالنسبة لتعقيب أ. جوزيف مغيزل، فقد بلغ الغاية في الكياسة وحسن المناظرة، وفي

الادراك الموضوعي لوجهة النظر التي يخالفها. لقد وضع سيادته امام الندوة، وجهتي النظر متقابلتين، وضعهما في دقة وتركيز ونصاعة، وبأناة ويسر، مما نغبطه عليه جميعه. واذ آلمني ان لم يتح الوقت للاستاذ المعقب مزيداً من ايضاح وجهة نظره تثري الحوار في قابل الايام، فسيبقى تعقيبه هذا بياناً رزيناً للطرحين المتقابلين في هذه المسألة. ولا اريد في هذا التعليق ان اكرر جوانب من وجهة نظري ذكرتها في البحث. انما اشير الى نقطة صغيرة واحدة وهي ان التجديد في الفقه لا يعني ولا يجوز ان يعني اللجوء للحيل.

وفي النهاية فقد تضمن الحديث السابق ردوداً على كثير مما ابداه السادة المعلقون من ملاحظات. وتبقى نقاط قليلة اتناولها سريعاً. فقد اصاب د. محمد عمر بشير في فقرة اغفال البحث لذكر السيد محمد احمد المهدي. ولا يجوز اغفال مهدي السودان عند الحديث عن قرنائه من القادة والزعماء الثائرين العظام، لولا انني كنت اتحدث عن المجودين في الفقه خاصة، ولم يكن واتاني عند اعداد البحث، تحرير آثار المهدي في هذا الجانب الخاص. وهو تقصير اعتذر عنه.

وبالنسبة لما ذكره أ. محمود امين العالم، فإني لم اذكر ان ابن عبد الوهاب والشوكاني كانا متماثلين، وازيد على ذلك ان كلاً منهما لم يماثل السنوسي ايضاً، انما اوردتهم جميعاً من جامع واحد، وهو نزعة التجديد وفتح باب الاجتهاد، وليس من شرط ان يكون المجددون متماثلين في اجتهاداتهم او في مواقفهم الفكرية او دعواتهم. كما ان الاجتهاد لا يعني الخروج على النص. والامام الطوفي في شرحه للاربعين حديثاً النووية، اسهب في شرح الحديث الثاني والثلاثين «لا ضرر ولا ضرار» ببحث اصولي في ادلة الشرع ومنزلة رعاية المصلحة، بحسبان ان المصلحة وهي مقصد الشارح بهذا النص انما تفسر النصوص في ضوئها. ولم يقل بأن المصلحة تلغي النص او تفتئت عليه، انما يعمل به في ضوئها تخصيصاً وتقييداً، اذ المصلحة تنفي الضرر ولا تنفي النص، الذي يجري مخصصاً بلا ضرر ولا ضرار. ثم انه في المقارنة بين القانون الوظيفي والفقه الاسلامي، فالاول فرض قسراً ومن اعلى، بينما الثاني تراكمت احكامه من خلال التعامل والمعايشة يوماً بيوم، وبالرضاء الشعبي في الاحتكام الى قواعده واصوله. ولست قائلاً بأن القانون هو وحده ما يحل مشاكل المجتمع، ولكن اتجاسر بالقول بأن امر الشريعة الاسلامية هو من الامور اللازمة لحل هذه المشاكل في اطار ما اثبته في البحث. وما يذكره د. ابو بكر السقاف من ان القوانين الاجنبية قد وفدت وظهرت بها اوضاع جديدة فعلاً، اقول: وما قولنا في انها من يوم وفدت وحتى الآن، وعلى مدى يشارف المائة وخمسين عاماً، لا تزال القيامة قائمة لدى جمهور كثيف يطالب بالعودة الى الشريعة، اليس هذا ايضاً وضع معاصر ومقابل.

وما ذكره سيادة المطران المبجل جورج خضر عن عدم طرحي في البحث للسؤال الفلسفي، هل تتعالى الشريعة عن الظرف التاريخي، اكتفي في بيان رأيي بالاحالة الى ما ذكرته في تعليقي بهذه الندوة، على كل من بحث د. محمد اركون ود. سعد الدين ابراهيم، من جهة عدم تاريخية القرآن والسنة الصحيحة، ومن جهة ان التحديد في ادراك احكام هذه النصوص،

ليس حتماً ان يصدر عن المنهج التاريخي الذي قد يخرج الحكم من اطاره الشرعي الحاكم. انما يمكن ان يجري هذا التجديد في ادراك الاحكام بالتطبيق المباشر للنص على الواقع الحاضر. واضيف ان ذلك لا يخل بطبيعة الحال، بأن يكون من مناهجنا في ادراك حكم النص، فهم اسباب النزول ومقاصد الشارع، وفقاً لما يجري عليه علم الاصول. وكان مما شرطه الاصوليون في المجتهد ان يكون عارفاً بأسباب نزول الاحكام، بحسبانها من الضوء الذي تستبين منه معاني النصوص ومقاصد تقرير الاحكام. وثمة فارق بين اسباب النزول في هذا الاطار، وبين النزعة التاريخية التي تعتبر احكام القرآن والسنة نتاجاً تاريخياً اقرته ظروف تاريخية وتنفيه ظروف تاريخية اخرى، وهي نزعة تقوم بهذا على تضاد حاد وتناف مطلق مع الموقف الديني وجانب العقيدة والايمان.

وفي النهاية ارجو ملاحظة اني تعمدت ان تكون مراجع البحث لمفكرين وكتّاب من ابناء المؤسسات الحديثة، وممن لم يعرف عنهم التحيز للتراث في مواجهته للفكر والنظم الوافدة.

الفصل الثالث عشر

المسألة الثقافية بين الأصالة والمعاصرة

د. عبد الله عبد الدائم (*)

اولاً: مدخـــل

١ ـ هل يستطيع المرء ان يكون مثقفاً في بلد متخلف؟ سؤال خطير، قد لا يصدق كله على المثقف في الوطن العربي الذي شدأ حظاً من التقدم، ولكن بعضه بل جله يظل صحيحاً.

ذلك ان توليد صيغة ذاتية اصيلة وحديثة للثقافة العربية، لا بد ان يسير جنباً الى جنب مع توليد هذه الصيغ الذاتية في شتى مجالات الحياة: في انماط الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وفي التربية وفي الاعلام وفي العلوم وسوى ذلك كثير.

والثقافة لا تعدو ان تكون نظاماً فرعياً من نظام كلي شامل، لا يستقيم امرها بدونه، وتتأثر به وتؤثر فيه، وتقوم بينهما علاقات تبادل دائرية، وصلات اخذ وعطاء.

صحيح ان من المرجو ان يكون للثقافة دور الريادة والقيادة، ولكن من الصحيح كذلك ان لهذا الدور حدوده وقيوده التي تفرضها المقومات الاخرى لنظام المجتمع الشامل، وقد يكون من باب الخيال او من باب الامنيات الطيبة ان نحمّل الثقافة اكثر مما تحتمل وأن نلقي عليها العبء دون اترابها.

٢ ـ وتزداد اهمية هذا التواصل بين تطور الثقافة وتطور المجتمع، عندما يكون الحديث منصباً على تأصيل الثقافة لا على تطويرها فحسب. فالمثقف المبدع الاصيل يمتاح عناصر ابداعه من امتصاصه لحياة مجتمعه والتحامه بها. ومهما تكن موهبته الشخصية، ومهما تكن قدرته على تجاوز ما

(*) رئيس قسم مشروعات التربية في البلاد العربية بمنظمة اليونسكو (باريس)، وعضو مجلس امناء مركز دراسات الوحدة العربية.

في مجتمعه محللاً ناقداً مصطفياً، تظل القفزة التي يقوى على تحقيقها في هذا المجال محدودة، مقيّدة الى حد بعيد بما قدمه له مجتمعه من زاد ومادة. وعندما يكون الزاد الذي يقدمه المجتمع لعطاء المبدع زاداً مجلوباً أو هجيناً أو ملوثاً يظل من العسير على من يمتاحه ويصهره ويطهيه ان يخلقه خلقاً جديداً او ان ينسلخ من جلدته ويتحرر من اساره.

على اننا لا نعني بهذا ان نقول بقيام «دور فاسد» لا يمكن كسره بين الابداع الثقافي وبين مقومات حياة المجتمع. فالترابط بين مقوّمات مجتمع ما، بوصفه نظاماً كلياً شاملاً، وبين كل واحد من مقوماته، لا يعني ان من العسير ان نحقق تقدماً في اي مقوّم دون ان نحقق التقدم اولاً في المنظومة كلها، بل يعني ان يسير العمل من اجل تطوير المقومات جميعها جنباً الى جنب وعلى نحو متآخذ متعانق.

٣ ـ ومن هنا فان الجهود التي ينبغي ان تبذل في سبيل تأصيل الثقافة العربية لا يمكن ان تعطي كامل مداها الا اذا صحبتها جهود موازية من اجل تأصيل شتى جوانب الحياة العربية. ومن هنا ايضاً وجبت معالجة مسألة الاصالة والمعاصرة معالجة شاملة كاملة، على نحو ما نجد في خطة هذه الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.

تعريفـات اولية

وقبل ان نمضي الى صلب الموضوع متحدثين عن مستلزمات تأصيل الثقافة العربية، لا بد لنا، دفعاً لأي لبس، من تحديد المقصود بالثقافة في بحثنا هذا.

٤ ـ لن نأخذ في هذا البحث بتعريف الثقافة الذي جرينا عليه، تأسياً بعلماء الانثروبولوجيا المحدثين خاصة، نعني ذلك التعريف العريض الواسع الذي يرى فيها «انماط السلوك الخاصة بمجتمع من المجتمعات سواء أكانت مادية او معنويـة والذي يضم تحت عنوان الثقافة كل ما اتصل بسلوك جماعة من الجماعات في مأكلها وشربها وملبسها وتربيتها لأطفالها وتقاليدها في افراحها واتراحها وآداب اللباس والتحية عندها. . . الى جانب ما أبدعته من فكر وادب وفن وما يسود فيها من اعراف وعادات وقيم ومعتقدات ونظم، وسوى ذلك. . . ويحملنا على عدم الاخذ بهذا التعريف الواسع الخطة المقترحة لهذه الندوة، حيث تتم في ابحاث اخرى معالجة جوانب عديدة من الثقافة بالمعنى الواسع هذا، وحيث اريد للبحث الخاص بالمسألة الثقافية ان يأخذ بالمعنى الضيق ـ والمألوف عادة ـ لكلمة ثقافة، نعني كل ما يتصل بالابداع الثقافي الرفيع من فكر وادب وفن.

وهكذا ينصب حديثنا في هذا البحث على **الابداع الثقافي** وعلى جوانبه الثلاثة: **الابداع الفكري، والابداع الادبي، والابداع الفني**. وكل واحد من هذه الجوانب الثلاثة الرئيسية يشتمل طبعاً على جوانب فرعية.

هـدف البحـــث

٥ ـ من الطبيعي ان نرجو للثقافة العربية ان تكون ذاتية اصيلة، والا تكون دخيلة مجلوبة.

فالاستقلال الثقافي رأس كل استقلال. والحفاظ على الهوية الثقافية الذاتية ليس مطلباً قومياً فحسب، بل هو مطلب تنموي يتصل بتوفير الشروط السليمة اللازمة للتنمية عامة، بما في ذلك التنمية الاقتصادية ذاتها. والثقافة الاجنبية الدخيلة تغزونا من كل صوب، كما تغزونا سائر انماط حياة الغرب عامة. وعلى الرغم مما قامت به الثقافة العربية من جهود خلال القرن الحالي خاصة، من اجل التعريف بالتراث الثقافي العربي ونشر آثاره، تظل الغلبة للتيار الدخيل، بسبب قوته الذاتية اولاً وبسبب ضعف مناعة البنية العربية ثانياً. ولا غرابة في ذلك، فالتيار الثقافي الامريكي يغزو الثقافات المتقدمة والعريقة في اوروبا نفسها، ويكاد يفرض عليها نوعاً من الامبريالية الثقافية. وتكاد الثقافة في العالم تتجه الى نمط واحد ووحيد، وهو نمط الثقافة الغربية عامة والامريكية خاصة، ويكاد تنميط الثقافة وتسطيحها يصبحان قدراً مفروضاً. ويُيسر هذه المهمة دون شك انتشار ثقافة المجتمع الاستهلاكي ومغرياته، وانتشار وسائل الاعلام وأساليب البث الجماعية.

٦ ـ ورغم هذا القدر المرير الذي شكا منه المجتمعون في مؤتمر المكسيك الثقافي بين السادس والعشرين من تموز/ يوليو والسادس من آب/ اغسطس ١٩٨٢، والذي اشار اليه خاصة وزير الثقافة الفرنسي في كلمته هناك، يسود امتعاض من هذا الواقع بل رفض له لدى الشعوب النامية خاصة، بل لدى الكثير من ابناء الشعوب المتقدمة نفسها.

٧ ـ وعندما يكون الامر امر الابداع الثقافي الفكري والادبي والفني، بوجه خاص، يصبح رفض النقل والتقليد اشد وامضى. فالابداع يعني بالتعريف رفض المحاكاة وتنكّب المألوف الشائع والاخذ بالمولّد الجديد. والمثقف المبدع، اياً كان نسبه وفي اي عصر ومصر، لا يرتضي لنفسه ولا يرتضي المجتمع له ان يكون مقلداً لا مجدداً، وان يبني ابداعه عن طريق الارتفاع على اكتاف الآخرين، بدلاً من ان يبنيه بسواعده الاصيلة الفذة.

٨ ـ وفي الوطن العربي، ينضاف الى هذا الموقف العام الذي يقفه المبدع دوماً من التقليد والتجديد عوامل اخرى مهمة، تجعل المسألة تتجاوز مسألة الابداع المجرد.

ذلك ان المبدع ههنا يجد نفسه امام مجتمع هجين في بنيته، رغم عمق مشاعره التي تربطه بتراثه. ووراء هذه البنية الهجينة يمتد تراث عريق من الفكر والادب والفن، لم يصل كله الى نفوس الجماهير، وتطغى عليه اليوم غيوم كثيفة من الثقافة المجلوبة، تختلط به حيناً، وتنفيه وتحطمه حيناً آخر، وقلما تكوّن وايّاه مركباً جديداً متسق الملامح. وبدهي ان يكون موقف المبدع الاصيل، امام مثل هذا الواقع المشوه، ان يسعى الى توليد نمط من الابداع مرتبط بجذور ثقافة مجتمعه واتجاهاتها الاصيلة دون ان يكون في الوقت نفسه مجرد تقليد لانماط ثقافية مضت وانقضت، ودون ان يكون بعيداً عن روح العصر ومشكلاته وهمومه.

٩ ـ وبتعبير آخر ان مهمة مبدع الثقافة، شأن مهمة سائر العاملين من اجل تقدم الحياة العربية، ان يقدم نتاجاً **لا يشكو الانقطاع**، الانقطاع مع الماضي، وان يحقق الوصل اللازم بين ذلك الماضي

ومستلزمات الحاضر والمستقبل. ويتخذ هذا المطلب اهمية خاصة، اذا نحن ذكرنا ان الحضارة العربية جملة شكت بوجه خاص من ذلك الانقطاع الذي اصيبت به بعد انهيار الدولة العربية الاسلامية، ولا سيما بعد سقوط بغداد عام ١٢٥٨، والذي سببته عصور التخلف التي مرت بها. ومن هنا لم تكن مسألة تأكيد الهوية الثقافية العربية مسألة بحث عن معالم هوية لم تكن قائمة، على نحو ما هو عليه الامر لدى كثير من الشعوب النامية، بل هي مسألة استعادة لهوية طمست وانقطعت بها السبل، وذلك من اجل امتصاصها من جديد وتطويرها وتجديدها وتجاوزها. ومن اجدر من المثقف المبدع من القيام بمثل هذه المهمة؟

١٠ ـ غير ان للمسألة وجهاً هاماً آخر، وهو ان المرجو والمنشود من اجل بناء الثقافة العربية الذاتية، ليس مجرد استعادة صورة الماضي والارتباط بحبله بعد ان انقطع، بل هو فوق هذا وقبل هذا ان ندمج هذا الماضي بالواقع العربي القائم وبالتجربة العالمية المعاصرة وبرؤى المستقبل ووعوده ومرتجياته. وبتعبير آخر **الثقافة العربية الذاتية المرجوة، كما نفهمها، ليست مجرد اكتشاف،** اكتشاف لثقافة طمستها عصور التخلف، **بل هي اولاً وقبل كل شيء بناء،** بناء ذو اربعة اعمدة: التراث، والواقع العربي، والواقع العالمي، والمستقبل العربي والعالمي. انها **ثقافة جديدة** وليست تكراراً لثقافة مضت. فالثقافة الغابرة لا تحيا ولا تغدو مؤثرة وفعّالة الا اذا تم تجاوزها واغناؤها بحصاد الثقافات الاخرى والتجارب الجديدة. وبتعبير آخر **لا بد من ان نضيف الزمن الى التراث،** لا بد من ان يكون التراث «متزمناً» بزمان، على حد قول الفلاسفة.

١١ ـ والمثقف العربي المبدع لا بدّ ان يعبّر في ابداعه عن هذه الصيغة المنشودة، عن هذا المعنى السليم للأصالة، فيمتاح عطاءه من الثقافة العربية الماضية مجدداً لها، محققاً للائتلاف بينها وبين واقع الحياة العربية وواقع العصر، متجاوزاً لذلك كله عن طريق ومضة ابداعه المتفردة ولحن عطائه الخاص.

المشكـــل

غير ان هذا كله مما يسهل قوله ويصعب تحقيقه، ودون الوصول الى مثل هذه الصورة المثلى للابداع الثقافي اهوال وأهوال وجهد ونصب.

١٢ ـ فالنتاج الثقافي بأشكاله المختلفة وليد تفاعل المبدع مع المجتمع. والمبدع حامل بحكم تجربته الشخصية مع المجتمع لزاد ثقافي معيّن ونظرة ثقافية الى الامور محددة. انه لا يكون مبدعاً الا اذا كان «من هو» اولاً، أي الا اذا حقق ذاته من خلال عطائه الثقافي. ومن هنا يأتي الطابع الفذ المتفرد للعمل الثقافي الخلاق: فهو نسيج وحدة، وهو تأليف مبتكر بين تجربة المبدع وحياة المجتمع من حوله. ومن هنا بالتالي يصعب الحديث عن قواعد وشروط نمليها على المثقف المبدع ونقوّم نتاجه من خلالها. والتزام المثقف المبدع بحياة مجتمعه وأهدافه، لا يمكن ان يكون التزاماً خصيباً ممرعاً الا اذا صدر عن تمثل ذاتي متفرد لتلك الحياة والاهداف. ومن هنا لا يمكن ان نجد في نتاج المثقف المبدع من التزام بمجتمعه اكثر مما يتيحه هذا المجتمع نفسه من ظروف وشروط تيسّر ذلك

الالتزام وتجعله ينطلق من نفس المبدع سهواً رهواً عفو الخاطر.

١٣ - وههنا تكمن المشكلة وههنا يكمن الحل في الوقت نفسه. المشكلة هي ان **المجتمع لا يستطيع ولا يجوز له ان يفرض على المثقف شروط ابداعه وأهداف نتاجه**. هذا من جانب، ومن جانب آخر لا يستطيع المثقف الحق ان يكون مبدعاً الا اذا عبّر في عطائه عن صبوات مجتمعه وعن اعماق وجود هذا المجتمع والا اذا استطاع ان ينفذ الى قوامه الاصيل وهويته الحقة. ومن هنا يأتي الحل: ليس على المجتمع ان «يَقسِر ويُكره، ولكن عليه ان يدعم ويؤيد» على حد تعبير «اندريه مالرو». وبتعبير آخر، **لا يملك** اي مجتمع القدرة على ان يولّد الثقافة الرفيعة المثلى، **الثقافة الاصيلة**، غير ان في مكنته ان يخلق الشروط اللازمة والمناخ الملائم لتفتح مثل هذه الثقافة وازدهارها.

١٤ - وهكذا ندرك ان صلب موضوعنا في النهاية هو **البحث عن السياسة الثقافية العربية الكفيلة بخلق هذا المناخ الملائم للابداع الثقافي الرفيع الاصيل**. وهذا المطلب يفرض علينا ان نستعرض بايجاز بعض الجهود التي قامت في الوطن العربي في هذا السبيل، وان نرى بعد ذلك ما هي الجهود المضافة الجديدة التي تلزم العناية بها. وهدفنا من وراء ذلك كله ان نرى ما هي الشروط التي ينبغي ان تتوافر وما هي الجهود التي ينبغي ان تتم في كل ميدان من ميادين الابداع الفكري والادبي والفني، اذا نحن اردنا ان نخلق في كيان المجتمع العربي مناخاً ملائماً لتوليد ثقافة عربية اصيلة، عريقة وحديثة. ومثل هذا الامر يفرض علينا ان نستعرض، بلغة خاطفة اشبه بلغة البرقيات، كل ميدان من ميادين الثقافة في الوطن العربي، وأن نطلّ عليه من هذا المنظار.

ثانياً: الابـداع الفكـــري

كثيراً ما يغفل الباحثون في الثقافة الابداع الفكري، وقلما يفردون له شأناً قائماً بذاته، اذ يوحدون بينه غالباً وبين الابداع الادبي عامة. ونؤثر ان تكون للابداع الفكري منزلة في الثقافة وأنواعها كمنزلة الفنون الثقافية الاخرى، بل هي عندنا منزلة تعلو عليها.

١٥ - وبدهي أننا نعني بالابداع الفكري كل ما اتصل بميدان الفلسفة وما حولها، وبدهي كذلك اننا لا ندخل في اطار الابداع الفكري سائر العلوم والدراسات الانسانية، كعلم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ والجغرافيا وسواها.

١٦ - ولا حاجة الى البرهان على ان الابداع الفكري بهذا المعنى من اهم عناصر الابداع الثقافي، وان النسب بينه وبين الابداع الادبي والفني نسب عريق ووثيق. وحسبنا ان نذكر ان بعض المفكرين يرون في الميتافيزيقي شاعراً اخطأ موهبته، وأن نذكر في مقابل ذلك ان الابداع الادبي من شعر ونثر وقصة مغمور بالفكر الفلسفي، وأن «فلسفة الادب» و «تأديب الفلسفة» امل راود الكثيرين منذ القديم حتى اليوم.

١٧ - ولعل هذا الشأن الخاص الذي نريده للابداع الفكري، يؤيده ما نجد في تراثنا العربي الاسلامي خاصة من تداخل وتواصل بين الابداع الفكري وسائر جوانب الابداع الثقافي، ولا سيما

الابداع الادبي. أو ننسى ابن المقفع ونثره الحافل بالفلسفة حتى في قصص كليلة ودمنة؟ أو ننسى الجاحظ وكتاباته الموسوعية؟ أو ننسى المعري وشعره الفلسفي الفذ و «رسالة الغفران» ومقاصدها العميقة، وأبا العتاهية وزهده الميتافيزيقي؟ ام ننسى ابا حيان التوحيدي و«مقابساته» و «امتاعه» ومحاوراته الفكرية والفلسفية؟ وهلاّ نذكر في مقابل ذلك تعانق الادب والفلسفة في كثير من النتاج الفلسفي، كنتاج ابن طفيل الذي صاغ من فلسفته «قصة»، وكنتاج اصحاب الحكمة الاشراقية، وكبعض نتاج الغزالي والفارابي وابن سينا وابنِ رشد وسواهم من كبار الفلاسفة، وكنتاج علماء الكلام من معتزلة وأشعرية وسواهم؟ وأين نُصنف «المتصوفة»؟ أنجعلهم في عداد الادباء والشعراء ام نجعلهم في عداد الفلاسفة، ام نفرد لهم شأناً خاصاً فنضعهم في منزلة بين المنزلتين؟ لا حاجة الى تكرار الامثلة فهي كثيرة تندّ عن الحصر، تشهد كلها على مكانة الابداع الفكري في الابداع الادبي، وتشير بالتالي الى ان هذا الابداع جدير بأن نفرد له باباً خاصاً من ابواب الثقافة.

١٨ ـ ولا شك ان الابداع الفكري عامة والفلسفي خاصة يرتبط بأعمق ما في ذات الامة من منازع، ويعبّر اعمق تعبير عن السمات الذاتية التي تتصف بها ثقافتها، اذ هو الذي يحدد في نهاية الامر نظرتها الخاصة الى الكون وإلى الاشياء، وهو الذي يحمل عصارة تجربتها وحقيقة صبواتها وتطلعاتها. إنه الاسقاط المجسّد، ان صح التعبير، لشخصية الامة وهويتها.

١٩ ـ ورغم هذه الحقيقة البدهية، نعجب اذ نرى ان هذا الابداع في الوطن العربي اقل شأناً من سائر انماط الابداع الثقافي، بل هو أكثرها اغتراباً وعجمة وأدناها الى النقل والتقليد. حتى ليحسب المرء ان الفكر والفلسفة شأن غربي، وأن المفكرين العرب فيهما متّبعون ناقلون. والمدارس العربية في الفكر والفلسفة، ان صح ان هنالك مدارس بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، ينتمي كل منها الى واحد من المذاهب الفكرية والفلسفية العالمية الكبرى، ويدّعي وصلاً به وتأسيّاً بمنازعه، ونكاد لا نجد مذهباً فكرياً فلسفياً يصح ان نقول عنه إنه اصيل المحتوى والمبنى، عربي الوجه واللسان. ومن عجب، ان خير ما كتب حتى عن مفكري العرب القدماء وفلاسفتهم هو في معظم الاحوال ما خطّه كتاب اجانب، وأن الموسوعة الاسلامية الوحيدة موسوعة اجنبية وإن اسهم فيها بعض المفكرين العرب.

٢٠ ـ ومن هنا كان من حقنا ان نتساءل عن اسباب هذه الظاهرة الغريبة. واذا نحن رجعنا ادراجنا الى الماضي ملتمسين بعض التفسير لها، وجدنا ان التراث الفكري الفلسفي الذي عرفته الحضارة العربية الاسلامية، رغم اعتماده الكبير على النقل وعلى شرح فلسفة اليونان وسواها، عرف كيف يشق طريقه الى ابداع انظار جديدة ومواقف فكرية محدثة. ولا شك ان وجه الابداع في الفكر العربي الاسلامي يتجلى خاصة في الدراسات المتصلة باللاهوت، ان صح ان نستخدم هذا اللفظ، والمتصلة بالدين الاسلامي بوجه عام على نحو ما نجد لدى علماء الكلام والمتصوفة خاصة.
على ان امر الابداع لا يقتصر على هؤلاء، ففلاسفة الاسلام، حتى حين نقلوا وشرحوا ما عند سواهم، زادوا وأتوا بالكثير من الجديد، وهم حتى فيما نقلوه كان لهم فضل تمثّل ما نقلوا وهضمه ودمجه بالفكر العربي الاسلامي، بحيث استطاعوا في كثير من الاحيان ان يخرجوا بمركّب جديد.

ولا يتسع المجال لضرب الامثلة على ذلك، على ان من أبرزها ما اضافه فلاسفة العرب الى المنطق الارسططالي، بل ما لجأوا اليه من دمج بين المنطق اليوناني والنحو العربي حتى لكأن «المنطق نحو يوناني» وكأن «النحو منطق عربي»، وما جرّبوا من جمع بين الحكيمين ارسطو وأفلاطون، وما وجهوه من عناية خاصة لأفلوطين و «تاسوعاته» وللأفلاطونية المحدثة، وما حاولوا من توفيق بين الحكمة والشريعة، وما ردوا به على الفلاسفة في ميدان الألهيات وما بينوه من «تهافتهم»، وما شقوا من نهج جديد في حكمة الاشراق. حسبنا ان نذكر، من قبيل المثال لا الحصر، العطاء المتفرد لأمثال الغزالي وابن سينا وابن طفيل، والسهروردي، وابن حزم، وابن باجة، وابن رشد، فضلاً عن عطاء المتصوفة وعلماء الكلام، وعن عطاء النحويين واللغويين من امثال الرمّاني وابن جنيّ وابن سيده والزبيدي والكسائي وابن السكّيت وسواهم.

٢١ ـ المسألة اذن مرة اخرى مسألة الانقطاع، **انقطاع عطاء التراث العربي الاسلامي في ميدان الفكر والفلسفة بعد دخوله في العصور المظلمة**، وانقطاع الصلة بين هذا التراث في أوجه ازدهاره وبين ورثته المحْدثين اليوم. ولا نزعم ان الجهود لم تبذل منذ الربع الاول من القرن الحالي خاصة، من اجل التعريف بهذا التراث الفكري الفلسفي ومن اجل دراسته، بل حتى من اجل نقده في ضوء معطيات الفكر العالمي المعاصر. فما كتب عن التراث الفكري الفلسفي لدى العرب تغّص به خزائن الكتب، والمسألة كلها في نظرنا هي الآتية: ما يزال الفصام قائماً بين دراسة التراث الفكري الفلسفي العربي وبين دراسة الفلسفة العالمية الحديثة، وكل ميدان من هذين الميدانين ما يزال يعمل في معزل عن الآخر، والمعنيّ بأحدهما قلما يكون معنياً بالثاني والعكس صحيح. وكأننا هنا، في ميدان الفكر والفلسفة، شأننا في ميدان الاقتصاد، امام قطاعين احدهما تقليدي والآخر حديث. وهذا الطلاق بين الجانبين، وهذا العجز عن تحقيق اللحمة اللازمة بينهما، قد يكونان من بين اسباب ضعف الابداع في ميدان الفكر والفلسفة في مجتمعنا العربي المعاصر.

٢٢ ـ على ان هنالك اسباباً اخرى دون شك تصعب الاحاطة بها. ولعل من اهمها **غياب الفلسفة الاجتماعية السياسية الشاملة** التي يجدر بالمجتمع العربي ان يأخذ بها، او تشتتها وضياعها. ولا شك ان توليد مثل هذه الفلسفة الاجتماعية الشاملة، الجديرة بماضي الامة العربية ومستقبلها، هو الذي يوفر المناخ الملائم لولادة سائر ضروب الابداع في شتى ميادين الحياة العربية، ومن بينها ميدان الفكر والفلسفة. وما تزال هذه المهمة الكبرى تتحدى المنظّرين والمخططين لمستقبل الامة العربية. قد يقال اننا ههنا نصادر على المطلوب الاول كما يقول المناطقة، اي اننا ننسى ان توليد مثل هذه الفلسفة الاجتماعية هو من عمل الفلاسفة كذلك. وهذا قول صحيح، غير ان من الصحيح ايضاً انه لا يمكن ان يكون من عمل الفلاسفة والمفكرين وحدهم، بل لا بد ان تسهم فيه سائر القوى الفاعلة في المجتمع، ولا بد ان يرتضيه الساسة فوق ذلك بل قبل ذلك. وما دمنا نتحدث عن ضعف الجهود المبذولة في سبيل وضع فلسفة اجتماعية عربية شاملة، لزام علينا ان نعترف بأن الجهود التي تمت في احد مجالات هذه الفلسفة، نعني في مجال «الفلسفة القومية»، جهود جديرة بالتقدير لئن غلب على بعضها الطابع السياسي المحض فأن معظمها تطرق لفكرة القومية العربية في اسسها الفكرية ومنطلقاتها الواقعية الحية، ووضع لها فلسفة متكاملة الى حد بعيد. وقد انضافت

الى هذه الجهود الفكرية في العقدين الاخيرين جهود علمية تستهدف دراسة الواقع العربي في شتى جوانبه وتحليله وبيان تكامله. ومع ذلك فما يزال هذا الميدان في حاجة الى المزيد من العطاء، لا سيما بعد ان عصفت رياح الشك بفكرة القومية العربية بعد ان تردّت اوضاع الوطن العربي في العقدين الاخيرين.

٢٣ ـ يضاف الى هذه الاسباب التي يمكن ان نرد اليها هذا القصور في الفكر الفلسفي العربي الذاتي **اننا نكاد لا نجد في البلاد العربية اي عمل مشترك منظم من اجل النهوض بالفكر والفلسفة**، رغم اننا نجد مثل هذا العمل المشترك في شتى الميادين، وكأن الفلسفة منسية. واذا استثنينا بعض المؤتمرات التي تعقد بمناسبة ذكرى وفاة او ولادة بعض الفلاسفة والمفكرين القدامى، نكاد لا نجد من الحلقات الفكرية الا ما ندر. بل نحن لا نعثر على اتحاد عربي يضم المفكرين والفلاسفة، رغم اننا نجد مثل هذه الاتحادات قائمة في بعض ميادين الثقافة الاخرى. ولا شكّ ان مثل هذا العمل العربي المشترك في هذا الميدان هو القمين بأن يطرح على بساط البحث مثل هذه المسألة الكبرى، مسألة تهيئة الظروف الملائمة لولادة فكر عربي اصيل محدث وفلسفة جديدة عربية السمات.

٢٤ ـ وقد يكون بين هذه الظروف **الاهتمام بتدريس الفلسفة في التعليم الثانوي**، وفي مختلف فروع الدراسات الانسانية في التعليم العالي. لقد اتى على التعليم في معظم البلدان العربية حين من الدهر حسبت فيه ان تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية امر تجاوزه العصر، وغاب فيه عن اذهان الكثيرين ان الفكر الفلسفي ـ الذي يلبس في كل عصر وحقبة من الزمن حلة جديدة ويتخذ اهدافاً ملائمة ـ هو العدة الاساسية التي لا بد منها لتكوين الفكر النقدي المحلّل ولتعميق النظرة الى الكون وإلى المجتمع، بل لممارسة الحياة الفردية والاجتماعية كلها ممارسة واعية مدركة. ولعله الشرط الاساسي للشعور بالذات، الذات الفردية والذات القومية، وبالتالي لوعي الهوية العربية الذاتية وبنائها بناء جديداً. وغني عن البيان ان هذا الفكر الفلسفي الذي تلزم العناية به في الدراسة الثانوية والعالية، لا بدّ ان يجمع جمعاً عضوياً متلاحماً بين دراسة التراث العربي في الفكر والفلسفة وبين دراسة تيارات الفكر الفلسفي المعاصر.

٢٥ ـ وقد يغيب عن بالنا ما لتطوير **العناية باللغة العربية** من شأن في تهيئة الشروط الملائمة لولادة فكر فلسفي عربي اصيل. فاللغة حاملة الفكر، بل هي حاملة الفلسفة الخاصة للأمة التي تتكلم بها، وناقلة نظريتها الى العالم. واللغة العربية بوجه خاص تلك اللغة الحارة التي تنطق بما في الكون من جلال وجمال، والتي تكونت من خلال حياة الامة العربية عبر العصور وتجاربها الحياتية والفكرية، تشدأ العين بما تشتمل عليه ألفاظها من معان فلسفية ومن منازع ونظرات تحدد نظرة العربي الى العالم. وقد كتب من كتب عن الفلسفة التي تحملها اللغة العربية في ألفاظها وأساليب اشتقاقها ونموها واسس البلاغة فيها[1]، وما يزال هذا الموضوع الهام يحتمل مزيد المزيد من الدراسة

---

(١) انظر على سبيل المثال: ميشيل اسحق، **المعاني الفلسفية في لسان العرب** (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٤).

العلمية المتأنية. وتتخذ هذه الدراسة شأناً خاصاً في عصر استبانت فيه اهمية دراسة «الألسنيات» واتخذت فيه النظرية البنيوية «Structuralisme» شأناً خاصاً. ومن حقنا ان نسائل في مجال الفلسفة المحدد نفسه: الى اي مدى تمت دراسة الالفاظ الفلسفية التي استخدمها الفلاسفة العرب القدامى دراسة لغوية وفلسفية؟ على ان من حقنا ان نتساءل وراء هذا كله: هل نستطيع ان نبدع فكراً عربياً اصيلاً وفلسفة عربية اصيلة اذا نحن لم نتقن اداة ابداعها، نعني اللغة، واذا نحن ظللنا فيما ننقل عن الفلسفة الاجنبية عاجزين عن ان نصوغ ما نصوغ بلغة عربية صافية معبّرة خالية من آثار العجمة؟ وهل نطمح الى ان نبدع اذا كنا لا نجيد حتى ما ننقل ونترجم؟ بل هل نرجو ابداعاً وخلقاً ونحن في معظم الاحيان نؤلف حين نترجم ونترجم حين نؤلف؟

٢٦ ـ ولا حاجة الى القول ان هذا الفكر الفلسفي المبدع الاصيل، شأن كل عطاء خلّاق، لا ينمو ويترعرع الا في جو من الحرية الفكرية ما يزال المجتمع العربي مقصراً عن بلوغه ان لم يعمل احياناً على وأده ونحره.

٢٧ ـ ولئن كان من العسير تحديد معالم الفلسفة العربية الاصيلة كما نرجوها، فمن البدهي ان نقرر، بياناً لأهم سماتها، انها **فلسفة تسقى من معين القيم العربية** بعد تطويرها وتحديثها. وهذه القيم التي نجد جذوراً لها في الجاهلية، والتي اكدها الاسلام وانماها، والتي طورها المجتمع العربي في الماضي والحاضر من خلال ممارسته لها، نجدها مبثوثة في ضروب النتاج الادبي المختلفة، من شعر وأمثال وحكم وأقوال مأثورة، وفي التراث الديني في اصوله الكبرى، وفي التاريخ العربي ودروسه وما فيه من مواقف، وفي حياة الافراد والجماعات والابطال وسيرهم، وفي شتى اوجه الحياة العربية عبر تطورها. ولعل ابرز هذه القيم المسؤولية الفردية والجماعية، والتضامن والتكافل الاجتماعي، والحرية، والشورى، والعدالة، والمساواة وتقديس العلم، وتقديس العمل، بالاضافة الى بعض الخصال التي أولاها المجتمع العربي منذ الجاهلية شأناً خاصاً، كالكرم، والاباء والشمم، والحلم، والشرف[٢]... وما دام البحث في القيم هو اهم موضوعات الفلسفة وأهدافها، فإن دراسة هذه القيم العربية الاصيلة، في ضوء تطور الزمن، من اهم ما ينبغي ان تعنى به الفلسفة العربية المنشودة. ومن هنا فإن وضع «نظرية في القيم»، لا سيما في عصرنا الذي يبحث تائهاً عن مثل هذه النظرية، قد يكون على رأس ما تقدمه مثل هذه الفلسفة. ان الانسانية كلها تبحث جاهدة منهكة عن قيم انسانية تستطيع ان تصمد في وجه قيم مجتمع الاستهلاك والدعة، قيم النجع والفعالية والكسب. والتغير المخيف الذي يخضع له المجتمع العالمي لا بد له من قيادة انسانية، تحكمها وتوجهها القيم الجديرة بالانسان، لا تلك التي تجعل من الانسان ذئباً على اخيه الانسان، وتحيل المجتمع العالمي مجتمعات محتربة متنازعة بعد ان ضاقت فسحة العيش للجميع. لا بد، على حد تعبير، توفلر (Toffler) من قيادة انسانية للتغير بدلاً من مجرد القيادة التكنوقراطية او الاقتصادية. والامة العربية التي كان لها عطاء مشهود في هذا الميدان، عليها ان تدلي بدلوها بين الدلاء، وأن

(٢) انظر: عبد الله عبد الدائم، **في سبيل ثقافة عربية ذاتية: الثقافة العربية والتراث** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٣).

تقدم للانسانية نظرتها الى عالم القيم، الى مستقبل انسانية الانسان. ولا حاجة الى القول بأنه لا يكفي في هذا ان تسقى من معين قيم الماضي، على جلالها، بل لا بد ان تعيد النظر في هذه القيم بحيث تستطيع ان تصمد في عصر التغير العلمي التكنولوجي السريع.

٢٨ ـ على اننا لا نزعم اننا استنفدنا في هذا العرض الخاطف بعض شجون الابداع الفكري الفلسفي وشؤونه، وكل ما في الامر اننا آثرنا ان نقدم بعض اللمسات العابرة لموضوع فسيح خطير بدلاً من ان نهمله في بحثنا هذا اهمالاً كاملاً. وعندنا ان هذا الميدان المنسي غالباً ينبغي ان يكون رأس الاهتمامات التي يعنى بها العاملون على رسم سبل الثقافة العربية المرجوة. انه حقاً الدماغ المسيّر لسائر ميادين الثقافة، وبدونه لن تكون الثقافة في اي مجال ثقافة حقة، بل لن تكون اي خطة اجتماعية او اقتصادية او سياسية خطة واعية لأغراضها، مطمئنة الى اهدافها ومسيرتها. غير ان العناية به، وتلك هي المشكلة، لن تتوافر الا اذا توافرت، كما سبق ان ذكرنا، نظرية عربية شاملة ترسم اهداف الحياة العربية المرجوة وتحدد سبل الوصول اليها.

ثالثاً: الابـداع الأدبـي

٢٩ ـ لعل حظّ الادب العربي المعاصر من الابداع اكبر من حظ الفكر والفلسفة. لا ندري ألأنه اهون مركباً، ام لأن العرب اهل فصاحة وبلاغة بالطبع، ام لان الادب بطبيعته اكثر قدرة على الافصاح عما هو اصيل لدى امة من الامم، ام لهذه الاسباب جميعها ومعها سواها؟ والحق ان مسيرة الادب العربي منذ بدايتها عرفت المدّ والجزر، والكر والفر، غير انها ظلت مع ذلك في الجملة مسيرة مطمئنة تتقدم وتتطور بخطى وئيدة حيناً، مغذّة حيناً آخر.

نظـرة تـاريخية

٣٠ ـ فالعصر الجاهلي عرف ازدهاراً فريداً للشعر خاصة، وخلّف شعراؤه للأجيال القادمة كلها الأنموذج الذي ظلّ الشعر العربي وفياً له، نعني انموذج «القصيدة»، كما خلّف الانواع الشعرية التي ظلت سائدة دون ما تغيّر كبير فترة طويلة من الزمن، نعني الغزل والمديح والوصف والهجاء والفخر والرثاء والحكمة والقصة والخمريات. هذا الى جانب الحكم والامثال في ميدان النثر.

٣١ ـ ثم جاء الشعر في صدر الاسلام وفي العصر الاموي، فأكمل ما سبقه وبرز فيه الشعر الديني والشعر العاطفي الغنائي والنسيب بوجه خاص. كما تطور النثر مرموقاً، على يد ابن المقفع خاصة في كتابه الشهير **كليلة ودمنة** الذي اقتبسه من الادب الهندي.

٣٢ ـ اما العصر العباسي فهو كما نعلم عصر ازدهار الادب العربي وعصر ازدهار الثقافة العربية عامة، وفيه بلغ كل منهما شأواً لم يعرفه من قبل، وأدى تمازج الثقافات فيه الى توليد صيغ ادبية وثقافية جديدة. وقد ظهرت في الادب ظاهرتان جديدتان: أولاهما ان الادب لم يعد يغلب عليه الشعر وحده، بل غدا ادب فن وفكر. وثانيتهما انه لم يعد نتاج الكتّاب العرب وحدهم بل غدا

وسيلة التعبير المشتركة للشعراء والكتاب والمفكرين في جميع اصقاع الدولة. ومن العسير ان نتحدث ولو بإيجاز شديد عن اهم معالم الادب في هذه الفترة، وليس هذا قصدنا ههنا، وحسبنا ان نذكر ان هذا العصر عرف ايضاً ظهور علماء اللغة وظهور المترجمين. وهكذا، وبفضل هذه النهضة الثقافية العارمة في شتى الميادين، وبعامل تمازج الثقافات والشعوب، لبس الادب العربي في هذه الحقبة ثوباً قشيباً جديداً وظهر فيه تيار مجدد بدأ يشتد عوده يوماً بعد يوم، وسط ذلك الصراع الازلي، صراع القدامى والمحدثين. ويكفي لبيان اهمية هذا التيار المجدد ان نذكر ابا نواس في ميدان الشعر وما جدد في مبنى للقصيدة ومعناها:

قـل لمن يبكي على رسم درس	واقـفاً ما ضـر لـو كان جـلـس؟
أُترك الـربـع وسـلمى جـانـبـاً	واصـطبح كـرخيّة مثل القبس

وأن نذكر الجاحظ في ميدان النثر، وما قدمه من فكر موسوعي وما اصطنعه من اسلوب جديد في الكتابة.

٣٣ ـ وبعد تمزق الدولة العربية وانقسام الخلافة الاسلامية خلال القرنين التاليين للعصر العباسي، عرف العالم العربي الاسلامي انطلاقاً في العلوم وفي كثير من ميادين المعرفة، وقامت في الدويلات التي انفصلت عن حكم بغداد حركة ثقافية واسعة، رغم الاضطراب السياسي والمؤامرات المستمرة. وفي تلك الحقبة ظهر للمرة الاولى في ميدان الادب ادب الرحلات، كما نجد عند المسعودي ولا سيما **مروج الذهب**، وابن حوقل الذي خلّف وثائق واسعة عن العالم الاسلامي كله بعد ان زار إفريقيا الشمالية والاندلس ومصر وارمينيا واذربيجان، والمقدسي الجغرافي والعبقري بل اشهر جغرافيي العرب. وفي تلك الفترة ايضاً ظهر شاعران من اكبر شعراء العربية، نعني المتنبي وأبا العلاء المعري، وكلاهما جدّد في الادب العربي ما جدّد، وأضاف اليه ما اضاف. وأن ننسىَ لا ننسىَ ذلك الاثر النثري الرائع الذي خلفه المعري، فضلاً عن شعره الفلسفي الفذّ، نعني **رسالة الغفران**. وفي تلك الفترة ظهر في المغرب العربي الكاتب التونسي «ابن رشيق» صاحب **العمدة**، والحصري، والجغرافي الشهير الادريسي، وظهر في الاندلس العديد من الشعراء والادباء الذين ألبسوا الادب العربي حلة جديدة مبتكرة، نذكر من بينهم ابن عبد ربه صاحب **العقد الفريد**، وابن هاني، وابن زيدون، وابن عبدون، ونذكر من بينهم ايضاً في ميدان الرحلات ابن جبير وفي مجال علوم اللغة والنحو الزبيدي وابن جنيّ وابن سيده.

٣٤ ـ ثم اعقب هذه الفترات الذهبية في تاريخ الثقافة العربية عصور مظلمة، بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي، دخل فيها الوطن العربي في سبات عميق وأفل نجمه وتداعت لديه قدرات الخلق والابداع تدريجياً، وتبلدت قواه وتحجر دماغه. واذا استثنينا بعض العقول النادرة التي ظهرت في هذه الحقبة، من مثل العالم ابن نفيس مكتشف الدورة الدموية واللغوي التونسي الكبير ابن منظور والمفكر الديني الشامي شيخ الاسلام ابن تيميّة والمؤرخ الفذّ ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، وجدنا الابداع في الجملة يغرب نجمه ويفسح المجال لنتاج مكرور معاد، يسوقه جماعون للثقافة لا خيال عندهم، وشارحون ومفسّرون ضيقو الافق، وفقهاء متزمتون محدودو

النظرة، وجماعون ومتفيقهون خلوا من الموهبة يجترون ما خلّفه القدامى . . .

٣٥ ـ وبعد هذه الغفوة والغفلة، جاءت تباشير العصر الحديث وبواكير النهضة الحديثة، وقدمت معها مشكلات التحديث، وصراعات القديم والجديد. وقد كانت نقطة الانطلاق الاساسية في هذا التطور، بعد ليل عثماني طويل، اصطدام الثقافة العربية بالثقافة الاوروبية منذ ايام حملة نابليون على مصر وفي اوائل القرن التاسع عشر، حتى الاحتلال الاستعماري الغربي لمعظم البلدان العربية بعد الحرب العالمية الاولى. فبوساطة تلك الحملة وما رافقها من بعثات ثقافية، عرف العرب للمرة الاولى علوم الغرب وتقنياته، وبدأ الوطن العربي يتحرك ويمور محاولاً تحديد موقفه وتبين هويته امام هذا الغازي الدخيل. وهكذا عرفت مصر خاصة وعرف سواها من البلدان العربية انبثاق افكار جديدة، تحاول فيما تحاول ان تضع الاسلام في موضعه من العصر، كما نجد لدى «رفاعة الطهطاوي» في مصر (توفي عام ١٨٩٠ م)، ولدى خير الدين التونسي (توفي عام ١٨٩٠ م)، وعند جمال الدين الافغاني الذي اقام بمصر (توفي عام ١٨٩٧ م)، ثم عند تلميذه محمد عبده ومدرسته.

الادب العربي المعاصر

٣٦ ـ ومنذ ذلك الحين سار التطور قدماً، وفتحت معركة القديم والجديد على مصراعيها، واخذ اتصال الوطن العربي بالغرب يتزايد ويشتد، ولا سيما بعد الحرب العالمية الاولى، وظهرت النزعات الادبية المتضاربة، وتنازعت الادب تيارات التجديد المتباينة وما تزال تتنازعه حتى اليوم.

ونستطيع ان نصنف امهات التيارات التي تنازعت الحركة الادبية المعاصرة في تيارات كبيرة اربعة:

اولها **التيار الغربي** الذي يرى ان تفتح الابواب للثقافة الغربية على مصراعيها، وان تكون ضالة الادب في النهاية ان يتأسى الادب الاجنبي. وقد عبّر عن هذا التيار الى حد ما طه حسين في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**.

وثانيها **التيار الاقليمي** المحلي الذي يرى ان لكل بلد عربي ثقافته الخاصة وأدبه الخاص، وقد عبر عن هذه النزعة عدد من الكتاب في مصر ولبنان بوجه خاص.

وثالثها **التيار المحافظ** الذي يدعو الى الحفاظ على طبيعة الادب العربي وصفاته التقليدية، والذي يرفض التجديد المنقول. وممثلوه كثرة من حملة الثقافة العربية القديمة الذين لم يشدأوا حظاً من الثقافة الاجنبية.

ورابعها **التيار العربي** الذي يدعو الى ادب عربي اصيل وشامل، يتلون بلون كل قطر وبلد، ولكنه يظل في خطوطه العريضة ادباً يخاطب جمهرة الشعب العربي، ويسقي من منبعين متكاملين مندمجين: منبع الثقافة العربية قديمها وحديثها ومنبع الثقافة الاجنبية.

٣٧ ـ بعد هذه الجولة الخاطفة في ربوع التجربة العربية، نستطيع ان نمضي الى صلب الموضوع، فنسائل ما هي الصورة التي بلغها الادب العربي اليوم، بعد هذا الحل والترحال، وبعد هذا الاقدام والاحجام، وما هي مقوماتها وما هي مشكلاتها وما هو المرتجى من اجل تطويرها؟

لا شك ان الادب العربي قد بلغ مرحلة كبيرة من النضج، وحقق بوجه خاص الغلبة للتيار العربي الذي تحدثنا عنه على التيارات الاخرى، واستطاع شيئاً بعد شيء ان يغدو في الجملة اقرب الى الجمع بين الاصالة والحداثة

فبعد ان سادت فترة من الفترات نزعة الانبهار بالثقافة الاجنبية وتقليدها، وبعد ان كان ادب الرواية خاصة يستقي عطاءه من الادب الاجنبي (حتى عند مثل المنفلوطي واحمد حسن الزيات)، اخذ التوازن مجراه وبدأ الادب عامة وأدب الرواية والقصة يغدو اكثر التصاقاً بالمجتمع المحلي والمجتمع العربي وأكثر اهتماماً بمشكلات الانسان العربي وأقدر على التعبير عن همومه وشجونه وشؤونه. ولا ادل على ذلك ان كبار الكتاب في بداية النهضة الادبية العربية نزعوا غالباً هذا المنزع (على نحو ما نجد لدى طه حسين والمازني وتوفيق الحكيم ويحيى حقي بوجه خاص)، وان الكتاب المحدثين اعطوا هذه النزعة ابعاداً جديدة وأغنوها بمزيد من الاهتمام بالبيئات الشعبية والالوان المحلية (على نحو ما نجد لدى نجيب محفوظ ويوسف ادريس ويوسف السباعي وطيب صالح وبشير خريّف وفؤاد تكرلي وعبد السلام العجيلي وحنا مينة وغادة السمان وسواهم كثير).

٣٨ ـ كذلك تم جهد كبير في ميدان التفاعل الثقافي والتفاعل الادبي بين البلدان العربية من اجل تأكيد وحدة الثقافة في الوطن العربي، وجعلها المدخل الافضل من اجل السير نحو سائر اشكال الوحدة:

نجد ذلك في ميثاق الجامعة العربية، ونجد ذلك في اعمال الادارة الثقافية التابعة للجامعة ثم في اعمال المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بعد انشائها عام ١٩٧٠. وفي دستور هذه المنظمة اشارات واضحة الى اهداف الثقافة العربية ووسائلها والى المهمات الموكلة للمنظمة بشأنها.

وبعد انشاء المنظمة قامت نشاطات عديدة من اجل تأكيد التفاعل بين البلدان العربية في مجال الثقافة، لا مجال لتعدادها، من ابرزها مؤتمر عمان عام ١٩٦٧ الذي وضع اسس السياسة الثقافية في الوطن العربي، ونجد في الاعلان الذي صدر عن ذلك المؤتمر اشارات هامة الى اهمية الثقافة في بناء الشخصية القومية، والى اهمية التكامل العربي في مجال التخطيط الثقافي، والى ضرورة التكامل بين قطاعات الثقافة المختلفة، والى اهمية البعد العالمي الانساني في الثقافة العربية.

ولا حاجة لنا الى الاشارة الى كثير الكثير من المؤتمرات واللقاءات والحلقات التي عقدت في الوطن العربي، من اجل تدارس مختلف جوانب تطوير الادب العربي الحديث وتطوير التعاون بين البلدان العربية في سبيل ذلك.

٣٩ ـ ورغم هذا كله، ورغم ما نلحظ من تقدم خطى الابداع الادبي العربي نحو الاصالة، ورغم ما قام ويقوم من لقاءات ومؤتمرات من اجل توضيح الرؤية العربية المشتركة في هذا المجال، ما تزال امام الادب العربي الحديث اشواط وأشواط لا بد له ان يقطعها تأكيداً لأصالته وحداثته معاً. والحق ان بلوغ الشأو اللازم في هذا المجال هو دوماً امامنا وليس أبداً وراءنا. إنه كالافق يبتعد عنا كلما دنونا منه. ومطلب بناء ادب عربي اصيل القوام عالمي الشأن والقيمة، ليس بالمطلب السهل، ولا هو بالمهمة التي يمكن آن تنتهي يوماً ما.

واذا نحن قرنّا الادب العربي المعاصر بما جرى في كثير من البلدان النامية نفسها، ادركنا تقصير الادب العربي في هذا المضمار. وحسبنا ان نذكر تطور الادب في امريكا اللاتينية ولا سيما منذ الخمسينات ونجاحه الكبير في ان يصبح ادباً اصيل التعبير عن هموم بلاده وقادراً في الوقت نفسه على ان يخاطب العقل الاجنبي وان يضاهي هذا الادب حتى في صياغته الفنية.

وليس انتقاصاً للادب العربي ان نذكر ان الآثار الادبية الجديرة بأن تترجم الى اللغات الاجنبية قلة نادرة وفي وطن ينوف على المائة والثمانين مليوناً، وأن ما ترجم حتى الآن لم يلق رواجاً حقاً الا قليل القليل منه، ولا يرقى دوماً الى مصاف الابداع المنشود.

٤٠ ـ ومعنى ذلك ان النتاج الادبي العربي ـ ولا سيما الرواية والقصة ـ لم يبلغ بعد حداً من الاصالة يجعله قادراً على ان يدلي بدلوه بين الدلاء وعلى ان يدخل حلبة السباق العالمي. اجل، نقول انه لم يبلغ حداً كافياً من الاصالة، لأن الاصالة في نظرنا هي التي ترفع مستوى العطاء الادبي وتجعله قادراً على اختراق ميدان الادب العالمي.

وفي رأينا ان بعض كتابنا يظنون ان الاصالة تكمن في تصوير عادات المجتمع العربي، محلياً كان او شاملاً، او نقدها وتجريحها. ومن هنا نجد عدداً كبيراً من الروايات والاقاصيص التي تدور حول هذا الموضوع وتجتّره مراراً وتكراراً. وليست الاصالة كذلك. إننا لا نعثر عليها فقط في معرض الآفات والامراض الاجتماعية، بل نعثر عليها في كل ما يعبّر عن روح الشعب وعن منازعه الفكرية والنفسية وعن صبواته وتطلعاته، وفي كل ما يعبّر عن توقه الى مجتمع جديد ورؤية جديدة وعالم جديد. إننا نعثر عليها كذلك في كل ما يعبّر عن هموم انسانية مشتركة وعن سعي الى بناء مجتمع عالمي انساني. **إن الاصالة تكمن، بتعبير آخر، في كل ما يفصح عن قوة دافعة متحركة محرّكة، تصبو الى بناء مجتمع قومي افضل ومجتمع انساني اكمل.**

ولا ادل على ذلك من ان كثيراً من الباحثين يرون ان نجاح الادب في بلدان امريكا اللاتينية يرجع بالدرجة الاولى الى نجاح كتابها في تأكيد الهوية الذاتية الخاصة وفي الحديث عن الملامح والسمات المميزة لهموم الشعوب هناك وفي الارهاص بتطلعاته وصبواته. ويصدق هذا

خاصة على امثال «اوكتافيو باز Octavio Paz»، وعلى «ميكل انجل آستورياس Migel Angel Asterias وعلى «غابرييل ماركيس Gabriel Marqués» وعلى «آليجو كاربانتييه Alejo Carpentier» وعلى «جوزه ليزماليما Jose Lezma Lima» و «ايزابيل آلندي Isabel Allende» وسواهم. وما يصح على ادب امريكا اللاتينية يصح على افريقيا (لنذكر مثلاً سنغور Senghor) وعلى آسيا لنذكر «اقبال» في الهند، ولنذكر في اليابان كتّاباً امثال «كاواباتا Kawabata» و «ميشيما Mishima». والامثلة كثيرة في مختلف مناطق العالم تشهد على عمق الصلة بين الادب الاصيل القادر على ان يسمو عالمياً وبين ارتباط الاديب ارتباطاً حمياً بالمسيرة التاريخية لأمته وبطموحاتها وأحلامها ورؤاها المستقبلية.

٤١ ـ والاصالة بعد ذلك وفوق ذلك اتقان فني وروعة في البناء والاداء. وما اقل النتاج الادبي العربي الذي يصمد امام مثل هذا المحك. وههنا يأتي الوجه الثاني للمسألة: فضعف الاصالة في نظرنا لا يرجع فقط الى ضعف امتصاص الوجود القومي العربي، بل يرجع من جانب آخر الى ضعف الاحاطة بالآداب العالمية وبأساليبها المحدثة. **وكما ان ادبنا في حاجة الى مزيد من الغوص في تربة قومه، فهو في حاجة الى مزيد من الاستلقاء في احضان التجربة العالمية والافادة من دروسها،** في ميدان تجديد الادب وتنوع اساليبه وفنونه.

ومن عجب اننا اذ ننقل بعض الصيغ الادبية الاجنبية، ننقل غالباً ابعدها عن روح ادبنا وطبيعته، على نحو ما نفعل في الشعر الحديث. وليس ههنا مجال الحديث عن مشكلة الشعر الحديث، غير ان لزاماً علينا ان نذكر ان هذه الصياغة الشعرية لا تتخذ شأنها وقيمتها الا اذا كانت تعبيراً طبيعياً عن لحن نفسي لا يمكن التعبير عنه الا بوساطتها. وقيمتها ليست في شكلها، بل في مدى قدرة هذا الشكل على ان يضع على الورق الحركة النفسية الشعورية او اللاشعورية التي تمور في دنيا الشاعر

شروط الابداع الادبي المنشود

٤٢ ـ ولا مجال لأن نمضي بعيداً في تحليل التجربة الحديثة في الادب. وأهم من هذا ان نجيب على التساؤل الاساسي: ماذا نصنع امام هذا الواقع الذي لا يلبي مطالب الاصالة كما نريدها ونرجوها؟

وههنا نعود أولاً الى ما قلناه في مدخل هذا البحث، وهو ان الثقافة نظام فرعي من نظام كلي، وان التطور المرجو فيه لا يستطيع ان يجاوزه الا بمقدار محدود، هو ما تسمح به بنية المجتمع ومرحلة تطوره.

على اننا اذا تركنا هذه الذريعة العامة، وأردنا بعض التخصيص حق لنا ان نقول ان الاديب العربي الاصيل كما نرجوه، لا بد ان تتوافر له ثلاثة عناصر متكاملة من الثقافة: المعرفة الدقيقة والوثيقة بالتراث الادبي العربي خاصة وبالثقافة العربية عامة، والمعرفة الكافية بالادب

الاجنبي وفنونه وأساليبه، والانغماس الكامل في مجتمعه، مجتمعه المحلي الضيق ومجتمعه العربي الشامل.

ومن هنا **فإن تكوين ادباء المستقبل يبدأ في نظرنا منذ نعومة الاظفار وميعة الصبا، في** المدرسة الابتدائية والثانوية وفي المرحلة الجامعية، كما انه يتمّ عن طريق مؤسسات الثقافة المختلفة التي تنشئها الدولة، وعن طريق النشاطات الثقافية المختلفة التي تسوقها، وعن طريق التفاعل الخلاّق بين الادباء في مختلف البلدان العربية من خلال المؤتمرات والندوات وسائر اساليب اللقاء والتبادل الثقافي. هذا فضلاً عمّا تيّسره الدول من رعاية للمثقفين وحماية لهم وافساح الفرص امامهم للتعرف على حصاد التجارب العالمية في ميدانهم.

٤٣ ـ ولا حاجة الى القول هنا ايضاً ان **مناخ الحرية** شرط لازم لبزوغ الادب الاصيل، كما انه شرط لازم لكل تقدم في اي مجال. وأسوأ ما يمكن ان يعصف بطاقات الخلق لدى الادباء ان تسخَّر هذه الطاقات لخدمة اغراض اولي الامر والنهي مهما يكن شأوهم ومهما تكن حصافتهم. ومن جوانب الحرية الهامة في الابداع الادبي الحرية الاجتماعية عامة، نعني حرية الاديب في ان يعالج مشكلات قد لا يقبلها المجتمع.

٤٤ ـ على ان علينا ألا ننسى، ونحن نتحدث عن عوامل توفير الاصالة المرجوة للأدب العربي، **دور وسائل الاعلام السلبي والايجابي معاً**. فلقد حدث، شئنا ام أبينا، في السنوات الاخيرة ضرب من السيحان بين الثقافة وبين وسائل الاعلام، بحيث خالط احدهما الآخر. وفي هذا جانب ايجابي، اذ يجعل من الثقافة التي كانت ملكاً للخاصة الى حد بعيد ثقافة جماهيرية مبذولة لسائر طبقات الشعب. غير ان مسؤولية المثقف ومسؤولية المشرفين على الاعلام تغدوان بسبب هذا افدح وأخطر. وقد خصصت المنظمة العربية لهذا الموضوع مؤتمراً هاماً عقد عام ١٩٧٣ في مدينة بغداد، موضوعه «الثقافة الجماهيرية والثقافة في الوطن العربي»، وتبنى توصيات هذا المؤتمر مؤتمر وزراء الثقافة العرب الذي انعقد في عمّان عام ١٩٧٦، وقد كان محور هذه التوصيات انشاء مركز عربي للثقافة الجماهيرية. كذلك عالج هذا الموضوع مؤتمر وزراء الاعلام العرب الذي انعقد في القاهرة عام ١٩٧٣. وقد خصصت المنظمة ايضاً حلقة حول التلفزيون وأثره الاجتماعي والثقافي والاخلاقي (طرابلس، عام ١٩٧٢)، وحلقة اخرى حول «التكامل بين البنى الثقافية والبنى التربوية» (طرابلس، عام ١٩٧٦).

ولا شك ان الانتقال من المطبوع الى المرئي، من «مجرّة غوتانبرغ» الى مجرّة الالكترون كما يقال، يغير تغييراً جذرياً معطيات المسألة الادبية والثقافية. فوسائل الاعلام المسموعة والمرئية، تفتح وجود الانسان كله على العالم وتفتح العالم كله امام وجود الانسان. إنها تخاطب وجود الانسان كله، جسده وحواسه جميعها، وتثير دهشته امام الكون، وتحرر حياته الانفعالية والعاطفية، وقد تجعل من هذا التحرير سبيلاً لانسانية جديدة مستجيبة لمطالب الانسان وحاجاته العضوية والنفسية. وانها تمزج التجربة العالمية كلها وتضعها في وقت واحد امام مسمع الانسان او بصره. وهي بهذا المعنى اداه ايجابية، شريطة ان يحسن استخدامها ويحسن مضمونها. واذا

نظرنا اليها من اطار الهوية القومية ومن زاوية توليد الثقافة الذاتية الاصيلة، وجدنا انها سيف ذو حدين، فإما ان تؤدي الى الاستلاب والاغتراب حين يطغى عليها النتاج الاجنبي (كما هي عليه الحال اليوم في معظم البلدان) وإما ان تصبح اداة بناء ثقافي اصيل، حين يمسك بزمامها ابناؤها ويغذّيها المثقفون المبدعون بعطائهم الاصيل.

٤٥ ـ وما دمنا نتحدث عن الجماهير والثقافة الجماهيرية، علينا ألا ننسى **اهمية العناية بشتى انواع الادب الشعبي**، ولا سيما الامثال الشعبية والحكايات المتناقلة والحكم الشائعة والشعر الشعبي (الزجل). ولا حاجة الى القول ان هذا الادب الشعبي اعمق معين يمكن ان يسقي منه الادب المبدع اذا ما رام ارتباطاً جذرياً بحياة شعبه وأمته. ومما يثير اعجابنا ما نجده في بعض الروايات العربية الحديثة من استشهاد ذائع بالامثال الشعبية. ولا شك ان امام المسؤولين عن الثقافة جهوداً كبيرة ينبغي ان يبذلوها في سبيل جمع هذا الادب الشعبي وتوثيقه وحمايته من الانقراض.

ولعل من اهم جوانب الادب الشعبي **ادب الغناء**. واختيار نصوص الاغاني امر هام في بناء الشخصية الثقافية العربية. وهذا الجانب ما يزال مهملاً او متروكاً عفو الخاطر. ومن الظواهر المشجعة ان نجد الاغنية في السنوات الاخيرة تلجأ الى بعض امهات القصائد العربية القديمة. وللموشحات خاصة دور محمود دون شك في هذا المجال، وهو دور جدير بأن يُنمى. على ان مزيداً من الجهد لا بد ان يبذل في هذا الميدان، فالأغنية التي تُذاع من اقصى البلاد العربية الى ادناها والتي تلوكها الالسن وترددها الحناجر كل يوم، تلعب دورا هاما غير منظور في بناء الشخصية الثقافية العربية، ومن الهام ان يكون هذا الدور ايجابياً فعالاً.

٤٦ ـ ولا بد ان نقول كلمة عن جانب منسيّ غالباً هو جانب **المخطوطات**، رغم ان كلمة تراث ثقافي كانت تنصرف في الاصل لهذا الجانب. فلا شك ان استكمال نشر هذا التراث عامل من العوامل الهامة التي تيسّر اطلاع ادبائنا وكتابنا على المطويّ المجهول من الآثار الادبية الغنية، الامر الذي يهيء مناخاً افضل لتوفير شروط الابداع الادبي المرتبطة بالاصول والجذور.

ولا شك ان جهوداً عديدة قامت في هذا السبيل في البلدان العربية مستقلة او مجتمعة. ومما يلفت النظر ان الجامعة العربية قررت منذ انشائها عام ١٩٤٦ انشاء معهد للمخطوطات العربية. غير ان هذا المعهد لم ينشر منذ انشائه حتى اليوم من المخطوطات الا ما يعدّ على رؤوس الاصابع، وقد شهد نشاطه بعض الخمود بدءاً من عام ١٩٦٠. على ان المعهد ادى خدمات جليلة اخرى، وهو مرجع هام فيما يتعلق بثبت المخطوطات، كما انه يصدر منذ عام ١٩٧١ مجلة اعلامية عن التراث الثقافي العربي، يضاف الى هذا انه كوّن مكتبة من «الميكروفيلم» تضم اكثر من عشرين الف عنوان، وقام لهذه الغاية بارسال البعوث الى العديد من المكتبات في شتى البلدان. وقد ارتبط المعهد منذ عام ١٩٧٠ بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وعقدت المنظمة لقاء حول موضوع المخطوطات هذا خصصته لحماية التراث العربي ونشره وتحسين شروط الوصول اليه، وخرج اللقاء بتوصيات هامة استأنفها مؤتمر وزراء الثقافة فيما بعد.

وتضاف الى جهود المعهد وجهود المنظمة بهذا الشأن جهود كل بلد عربي على حدة وهي كثيرة ومتعددة الوجوه. ومع ذلك فما تمّ حتى الآن اقل بكثير مما يتوجب انجازه. ومن هنا لا بد من التذكير بضرورة استكمال هذا الجهد في الميدان الذي يكوّن رفد اثراء للادباء وسواهم، والذي يكوّن عموداً بارزاً من اعمدة الاصالة الثقافية.

٤٧ ـ وثمة مجال خصب لتنمية روح الابداع الادبي ولتوسيع مجال الانتاج الادبي في وقت واحد، هو ادب الاطفال. ولا نغلو اذا قلنا ان العناية بهذا الادب رأس العناية بأي ابداع. اوليس هذا الادب هو الوسيلة المثلى لخلق القدرة على الابداع Creativity منذ نعومة الاظفار كما يبين علماء النفس؟ أوليس هذا الادب، بما يمدّ الطفل من خيال مجنّح خلاق، ومن ترحال في عالم المجهول، ومن امتطاء للغريب النادر، هو المادة الخام التي ينسج منها الابداع خيوطه؟ بل أوليس هذا الادب هو الذي يخلق «الذكاء المُباعد» على حد تعبير علماء النفس، الذكاء الذي يفتح نوافذ جديدة ويفتق دروباً مبتكرة، لا «الذكاء المُقارِب» الذي يصب جهده على معالجة المشكلات؟ وبذلك فهو لا يكوّن لحمة الادب المبدع فحسب، بل يكوّن المادة السحرية للخلق والابتكار في الصناعة والعلم والتكنولوجيا نفسها. ومن هنا جاءت تلك العناية المتزايدة بأدب الاطفال في البلدان الاجنبية، وهي عناية تزداد يوماً بعد يوم بعد انتشار الرسوم المتحركة dessins animés والافلام المتحركة (افلام كارتون). وقد ظهر جانب من العناية هذه في البلدان العربية، غير ان الجهود في هذا الميدان ما تزال تسير على استحياء، وكثيرها لا تتوافر له الصفات الادبية والتربوية اللازمة.

وما دام همنا ربط الحاضر بالماضي وتأصيل الثقافة، لنذكر الاراجيز التي كانت الامهات العربيات تهدهدن بها اطفالهن. ولنذكّر بما فيها من اكبار لروح البطولة والشهامة والارتباط بالامة، ولننبّه الى اهمية جمعها وتوثيقها وهي المنثورة في بطون الكتب المختلفة.

٤٨ ـ وهكذا ندرك في خاتمة المطاف انه بالرغم من ان الادب ابداع ذاتي يصعب تقعيده وتقنينه، فإن ثمة شروطاً عديدة يمكن توفيرها من اجل توجيهه الوجهة الصحيحة، وثمة وسائل يمكن اصطناعها من اجل ربطه ربطاً اوثق بمطالب الاصالة الثقافية الذاتية. ومن هنا لا بد ان نقر بأن للسياسات التربوية اذن شأنها في توجيه الادب وجهته الصحيحة، مهما يكن هذا الادب وليد فردانية الاديب وخصوصيته وموهبته المتميزة. ففي مجال نشر التراث القومي، وفي مجال تجويد وسائل الاعلام، وفي مجال الادب الشعبي وأدب الغناء، وفي مجال ادب الاطفال، وفي مجال التفاعل الادبي الخلاّق بين الادباء في شتى الاقطار العربية، وفي غير تلك من المجالات، يظل لواضعي السياسة الثقافية ومخططيها ومنفذيها دور كبير يستطيعون بوساطته ان يوقدوا شعلة الابداع الاصيل لدى الادباء والكتّاب، بفضل توفير الشروط اللازمة لذلك والمناخ الملائم لهذا الغرض.
ولئن غاب اليوم رعاة الادب والثقافة في العصور الغابرة، من ملوك وأمراء وسواهم، فإن ديمقراطية الثقافة لا تعني ان يظل مكانهم فارغاً، بل تعني ان تحل محلهم الدول والحكومات والجماعات، وأن تضطلع هذه القوى جميعها بمهام رعاية الثقافة وحمايتها، بما في ذلك الادب، رغم تفرده وعصيانه على التوجيه المباشر كما قلنا ونقول.

وهل من حرية الادب والفكر ان نترك مصير الادباء والكتّاب بين ايدي اصحاب دور النشر التجارية وحدها؟ أفلا يحتاج الادب الرفيع الى احتضان وحماية وسط منافسة الادب الرخيص الذي تقذف به دور النشر هذه؟ أفلا يحق لنا ان نقول ان دور النشر التجارية هذه، وهي التي ما تزال قائدة رائدة، كثيراً ما «تهمّش» الابداع الادبي الرفيع (اي تجعله هامشياً) وتزري في معظم الاحيان بالخلق والابداع؟ وهل نرجو ادباً مبدعاً اصيلاً، حين تدغدغ دور النشر بنتاجها الرخيص المشاعر المتخلفة للأكثرية التي ما تزال جاهلة، وحين تعوّد انصاف المثقفين على قراءة الكتب الهزيلة التي تداعب الآفاق قبل النعاس، مبعدة اياهم بذلك عن ارتياد الآثار الادبية التي يجهد معها قارئها وتُجهده حين يرنو الى رحيق ذي قوام؟

رابعاً: الابــداع الفـــني

٤٩ ـ ثالثة الاثافي، الابداع الفني، اخطرها وأصعبها منالاً وأكثرها تأبياً على الجمع بين الاصالة والتجديد.

ومن العسير ان نتريث عند كل اوجه الابداع الفني فهي كثير: الآثار والمتاحف، والفن المعماري، والموسيقى والمسرح، والفنون التشكيلية، والغناء، والرقص، بل والسينما. ولهذا نكتفي بنظرة شاملة اليها مع بعض التخصيص حيث يلزم ذلك.

واقع الفنون في البلدان العربية

٥٠ ـ وواضح ان هدفنا في هذا البحث من الحديث عن الابداع الفني ان نقوّمه من اجل رسم ما ينبغي ان يكون عليه ان اردناه اصيلاً حديثاً.

وفي هذا الشأن نستطيع ان نقول ان الفن العربي الحديث، في ابرز اشكاله، نعني العمارة والفنون التشكيلية والموسيقى، ما يزال الى حد كبير فناً مقلّداً، بل فناً يشكو الغربة والاستلاب. صحيح ان بوادر الفن الاصيل اخذت تظهر في الميدان، كما نجد في فن المعمار في عدد من البلدان العربية اليوم (ولا سيما تونس)، وكما نجد في الموسيقى المستقاة من الموشحات خاصة او في بعض اشكال الموسيقى التي احيت مدرسة السيد درويش، او في بعض انواع الرسم والنحت المستقاة من البيئة العربية في موضوعاتها والمقلدة للغرب غالباً في مبناها. غير ان الكثرة الكاثرة من هذا النتاج ما يزال اعجمي الملامح غريب القسمات.

٥١ ـ وقد يرجع ذلك الى ان التراث العربي القديم فقير بالنتاج الفني في ميدان الفنون التشكيلية وحتى في ميدان الموسيقى، وان يكن غنياً في ميدان العمارة. على ان المسألة ههنا تظل ايضاً تلك التي وجدناها في الحديث عن الادب، نعني عدم توافر الشروط اللازمة التي تيّسر للفنان تحقيق الدمج العضوي الكامل بين مقومات بيئته وسمات تراثه وحياة شعبه من جانب، وبين التجربة العالمية الحديثة في اصولها ومنطلقاتها من جانب آخر.

٥٢ ـ وهنا ايضا لا بد من البدء بالبداية، **نعني بمرحلة الطفولة وبرياض الاطفال والمدرسة الابتدائية وما يليها**، من اجل تعهد روح الابداع الفني الاصيل. كذلك لا بد ان تضطلع مراكز الثقافة ومؤسساتها ومعاهدها بدورها في هذا المجال. ومما يبشر بالخير ان كثيراً من البلدان العربية انشأت مراكز للفنون التشكيلية او للموسيقى يأوي اليها الاطفال ويتمرسون فيها. على ان **دور المدرسة** خاصة، منذ مرحلة رياض الاطفال، يظل هو الاصل والجوهر في هذا المجال. فالطفل في تلك المرحلة عجينة طرية، وهو كائن متوفز الاحاسيس، ملتهب العواطف والخيال، تواق الى كل ابداع. ومهمة المدرسة ان تتعهد هذه القوى العارمة الناشئة بشتى الوسائل، لا عن طريق دروس الرسم والموسيقى وحدها، فللابداع الفني مجاله في جو المدرسة بأسره، بناء ونظاماً وطراز حياة. ولعلنا لا نسرف اذا قلنا ان دور المدرسة حتى اليوم دور عكسي في هذا الشأن: ان دورها غالباً ان تطفىء ومضات الابداع واشراقات المواهب، وأن تحوّل الاطفال تدريجياً من اذكياء موهوبين الى راشدين بلهاء متبلدين.

٥٣ ـ ولعل اشدّ ما ينبغي ان تحرص عليه المدرسة وأن تحرص عليه سائر مؤسسات الثقافة في تعهدها لابداع الاطفال والشبان، ان تولي اهمية خاصة **لدراسة البيئة المحلية، بل لاستخدام المواد المحلية** في مثل الرسم والفنون التشكيلية، بل حتى الموسيقى (**ما دامت هنالك موسيقى شعبية** شائعة متوارثة). ان تعويد الاطفال والشبان على التعرف على بيئتهم وتبين مواطن جمالها، وعلى استخدام الحجر والمدر والطين والشجر وسواها في العمل الفني، خطوة هامة في طريق تكوين روح الابداع الفني الاصيل. واذا كانت شرارة الابداع والخلق تنطلق من الدهشة والتساؤل، فما اجدر المعنيين باثارة دهشة الطفل والشاب واثارة فضوله وتساؤلاته امام مرأى البيئة من حوله، مطبوعة كانت او مصنوعة. ولا حاجة الى القول ان من عوامل ربط الجيل الجديد ببيئته الثقافية الاصيلة فضلاً عن تحريك روح الابداع عنده، تعريفه بالتراث الاثري والمعماري لأمته بشتى الوسائل الممكنة.

٥٤ ـ على ان من العوامل الهامة في تفتيق روح الخلق والابداع الاصيل لدى الناشئة والكبار، اطلاعهم على حصاد التجربة العالمية في الفنون المختلفة، وبوجه خاص على حصاد تجارب الدول النامية في هذا المجال. اذ كثيراً ما نغفل تجارب بعض الدول الافريقية والآسيوية والامريكية التي لها بلاء فذ في ميدان الفنون التشكيلية وفي الفن المعماري وفي الموسيقى. ولا ننسى ان الفنون الغربية الحديثة تقبس كثيراً من مواد نتاجها من الفنون الشائعة في هذه البلدان. أوليس جانب كبير من الموسيقى الحديثة افريقي الجذور؟ وهل عرف العالم حتى اليوم امة صناعاً كالصين في تأنقها ووشيها المنمنم؟ والفن في بلدان امريكا اللاتينية ماذا نعرف عنه، وهو عالم من الابداع المتفرد، تزداد به عناية الغربيين يوماً بعد يوم؟

٥٥ ـ ومن هنا تأتي **اهمية النشاطات العربية المشتركة في هذا المجال**. والحق، ان جهوداً كثيرة قامت في البلدان العربية من اجل التفاعل والتواصل في ميدان الفنون. ومنذ عام ١٩٧١ كوّن

اصحاب الفنون التشكيلية العرب، اثناء اجتماعهم بدمشق، اتحاداً عربياً للفنون التشكيلية. وبعد ذلك التاريخ عقدت بينهم مؤتمرات ولقاءات عديدة، في بغداد عام ١٩٧٢، وفي الحمامات عام ١٩٧٢ وعام ١٩٧٤، ومرة ثانية في دمشق عام ١٩٧٤. ومن الامور التي عني بها لقاء الحمامات عام ١٩٧٢ الحوار بين علم الجمال العربي وبين تيارات علم الجمال المعاصرة. اما مؤتمر عام ١٩٧٤ في الحمامات فقد وضع ما يشبه البيان حول الفنون التشكيلية في الوطن العربي. وفيه اكّد واضعوه اهمية مفهوم الاصالة، ودور الفنون التشكيلية في المجتمع المعاصر، والصلة بين الدولة والفنون التشكيلية.

بالاضافة الى هذه الجهود المشتركة تقوم عناية متزايدة في كل بلد عربي على حدة بالفنون التشكيلية، وتخصها بعض البلدان العربية بالمال والوسائل الكريمة، على نحو ما نجد خاصة في العراق وسورية والاردن ومصر والجزائر والمغرب وتونس وسواها.

وفي ميدان الموسيقى انشئت الاكاديمية العربية للموسيقى التي ترتبط بجامعة الدول العربية، وفي ميدان المسرح نظمت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عام ١٩٧٣، حلقة حول «المسرح في البلاد العربية»، خرجت بتوصية من اجل تكوين اتحاد عربي لكتاب المسرح، وقد وضع دستور هذا الاتحاد في مؤتمر بدمشق عام ١٩٧٦، وفيه ايضاً تقرر تكوين مكتب دائم للمسرح العربي مرتبط بالمنظمة العربية وضع دستوره فيما بعد. وفي ميدان السينما، عقد لقاء عربي حول «السينما في الوطن العربي» في مدينة طرابلس عام ١٩٧٥، كان امتداداً للقاءات سابقة تمت في بيروت (عام ١٩٦٢ وعام ١٩٦٣) وفي الاسكندرية.

وعلى الرغم من هذه الجهود المتكاثرة، يظل المجال واسعاً لتعاون عربي اوثق ولتفاعل بين الفنانين العرب انجع وأجدى. وما يمكن ان يقوم به العمل العربي المشترك في سبيل توفير المناخ الملائم لولادة فنون عربية اصيلة حديثة، مسألة ذات شجون كثيرة لا يتسع لها هذا المقام. ومن اهم الجهود التي يجدر ان تبذل في هذا المجال تلك المتصلة **بالموسيقى الشعبية**، حصراً وتسجيلاً وتطويراً. ولنذكر بهذا الصدد ما قامت به كثير من بلدان اوروبا، ولا سيما بلدان اوروبا الشرقية ـ من جهود لدراسة الموسيقى الشعبية عامة وموسيقى الفلاحين خاصة(٣).

٥٦ ـ على ان هنالك وجهاً للمسألة قلما ينتبه اليه من يتحدث عن تأصيل الفن العربي وتحديثه. ونعني بذلك **الدور الجديد الذي بدأ يأخذه العمل الفني** في بلدان العالم وفي بلداننا ايضاً نتيجة لتغير بنية الحياة في مجتمع العلم والصناعة والتكنولوجيا. فالفنان ولا سيما الفنان التشكيلي في كثير من بلدان العالم بدأ ينتقل دوره من دور الفنان المنعزل المنبوذ احياناً الى دور العامل على تغيير البيئة البصرية، ان صح التعبير، في حياتنا الحديثة. وهكذا اخذنا نجد فنانين رسامين يغدون «ملوِّنين» يقررون اي لون رمادي مثلاً ينبغي ان يغطي الجدران الضخمة لمركز لتوليد الطاقة الكهربائية، او نحاتين يرسمون مقاعد عامة وأكشاكاً للطرقات وقناديل او طرازاً من الاثاث جديداً، او منسّقين

---

(٣) انظر بهذا الشأن مجلة: *Cultures*(UNESCO), vol. 8, no.2 (1982).

للمناظر يخططون الساحات الخالية في مدينة ما ويدخلون اليها نفحة من الطبيعة، سواء كانت معدنية او نباتية. . . الخ. وفي السويد نجد الفنانين يزينون الجدران البيضاء للمستشفيات او جدران المدارس الخضراء بل حتى جدران السجون السوداء. وفي المخازن الكبرى اليابانية نجد نماذج مستنسخة من آثار فنية معاصرة جنباً الى جانب مع ما استنسخ من الآثار الفنية القديمة الاصيلة، ونجد ملايين المستهلكين يقبلون على شرائها. وفي استوكهولم توكل مهمة تزيين مواقف المترو الى النحاتين انفسهم. وهكذا يغدو الفن بعداً اساسياً من ابعاد الحياة ويغدو الفنان الى حد بعيد «عاملاً ثقافياً» يحتل مكانه الى جانب سائر المعنيين بتنظيم الاماكن والابنية. انه يصبح، كالمهندس المعماري او المهندس عامة، واحداً من اولئك الذين يصنعون اطار الحياة اليومية.

هذا الواقع الجديد يطرح دون شك على الفن في الوطن العربي مشكلات جديدة، ويرينا رؤية العين المعنى العميق للتوفيق بين الاصالة والحداثة في ميدان الفن، بل وفي سواه، فهو لا يعني مجرد التقليد او التجديد، بل يعني ما هو اوسع وأعمق: **تغيير دور النتاج الفني نتيجة للتغير الاجتماعي والاقتصادي والتكنولوجي في عصرنا**، ومنح الفن مهمات جديدة، دون ان يؤدي ذلك الى فقدان ارتباطه بجذور ثقافة الامة وإرثها الفني. وحسبنا ان نفكر في هذا المجال بالوعود الكثيرة التي يحملها استخدام الخط العربي، بأشكاله المختلفة، في تزيين الابنية او تزويق بعض وسائل النقل العامة او تحلية الانصاب والتماثيل والساحات. حسبنا ان نلقي نظرة على النتائج الجمالية الرائعة التي ادى اليها استخدام الاساليب المعمارية وأساليب الرسم والنقش المأخوذة من التراث في الكثير من الفنادق التي تنتشر على شطآن تونس او في كثير من الابنية والمؤسسات الرسمية والعامة المبثوثة في العديد من البلدان العربية. على ان هذه الامثلة ليست سوى نماذج محدودة وقرزمات اولية لما يمكن ان يحمله التزاوج بين اساليب الفن العربي التقليدي وبين مستلزمات الحياة الحديثة، ولا سيما الحياة الصناعية والتكنولوجية. ولعل غَلَبَة طراز الحياة الذي تسيطر عليه الآلة وتسيطر عليه الصناعة حافز جديد يدعونا الى ان نعوض عن آلية الحياة وجمود الحديد والحجر بالتطرية الفنية والطلاوة الجمالية، ولا سيما تلك التي تعيد لنا صوراً من الماضي الفني العريق وتردنا الى نشوة الجمال المطبوع الذي يشمخ امام غلبة الحسن المجلوب.

٥٧ ـ ومن الجوانب التي لم تلق بعد ما تستحقه من عناية كافية، رغم دورها في تأصيل الفن العربي، الفنون الشعبية الفولكلورية وما يتحلق حولها. والحق ان مسألة الفولكلور لا تقتصر على التراث الشفوي (الذي توافرت له بعض العناية وعقدت من اجله بعض المؤتمرات واللقاءات، ولا سيما لقاء القاهرة عام ١٩٧١)، بل تتجاوز ذلك الى جوانب عديدة ابرزها الموسيقى الشعبية والرقص الشعبي والازياء الشعبية. ولا شك اننا ههنا امام ثروة ضخمة متنوعة المظاهر، مبثوثة في بقاع الوطن العربي المختلفة، وكثير منها معرض للامحاء. والعناية بهذه الثروة عامل هام من عوامل تأصيل الفن العربي. ولا نتجنى على الواقع فنزعم بأن مثل هذه العناية مفقودة، فقد قامت وزارات الثقافة في البلدان العربية بجهود طيبة في هذا الميدان. غير ان الجهد الذي يتوجب بذله في هذا المضمار ما يزال كبيراً. ولا ادل على ذلك من ان تلك الانماط الرائعة من الرقص الشعبي العفوي الذي كنا نلقاه في مختلف ارياف البلدان العربية ومدنها، نفتقده اليوم ولا نجد تسجيلاً له و

«تنويطاً» كما يقال. واذا استثنينا القليل من البلدان العربية، نجد الجهود المبذولة في ميدان الازياء الشعبية مقصّرة جداً عن مداها. وقد اثار دهشة مئات المشاهدين من مختلف بلدان العالم واعجابهم، ذلك العرض الرائع للازياء عبر التاريخ العراقي الذي قدمته بعثة العراق الدائمة لدى اليونسكو في قاعة اليونسكو الكبرى منذ نيف وثلاث سنوات.

وهذه العناية اللازمة بالفولكلور الشعبي بمختلف اشكاله، لها شأن آخر ودور آخر: انها تبيّن الالوان الخاصة التي يرتديها الفن العربي تبعاً للبلدان العربية المختلفة بل تبعاً للمناطق المختلفة في البلد العربي الواحد. وبهذا يستقر مفهوم هام من مفاهيم الثقافة العربية، نعني كون هذه الثقافة واحدة في تنوع، لها سماتها المشتركة بين البلدان العربية جميعها ولها سماتها الخاصة بكل قطر او بكل منطقة في قطر. وهذا شأن الثقافة دوماً، بل هو امر ينبع من تعريفها نفسه. فما دامت الثقافة ما نجده من سمات خاصة بمجتمع معيّن، فمن الطبيعي القول ان هنالك مراتب ثلاثاً كبرى من الثقافات: هنالك الثقافة العالمية المشتركة بين بني الانسان جميعهم، وهنالك الثقافة القومية الخاصة بكل امة، وهنالك الثقافات المحلية الخاصة بالمجتمعات المختلفة داخل الامة الواحدة. ولا شك ان ابرز هذه المراتب وأعمقها وأغناها هي الثقافة القومية الخاصة بكل امة. على ان هذه الثقافة القومية تغتني بالثقافة العالمية وتغنيها وتشترك معها في بعض المجالات الانسانية الكبرى، كما انها تغتني بالالوان المختلفة للثقافات المحلية داخل الامة الواحدة، والصلة بين الثقافة القومية والثقافات المحلية صلة تكامل واثراء متبادل. **ووحدة ثقافة الامة لا تنفي تنوعها بل تفترضه،** سوى انها تنفي تعدد الثقافات وتصارعها ضمن اطار الثقافة الواحدة. فنحن اذن امام وحدة في كثرة، او امام كثرة في وحدة ولسنا امام وحدة متكسرة تتمزق طرائق قدداً.

ولسنا ههنا في معرض الحديث عن الثقافة العربية والثقافات المحلية، وما هو الا استطراد عابر املاه علينا الحديث عن الفولكلور. وقد عالجت هذا الموضوع مؤتمرات ولقاءات عديدة، بل كشف بعضها عن وجود عناصر مشتركة بين انواع الفولكلور في البلاد العربية، كما حدث في لقاء القاهرة الذي اشرنا اليه. وقد صدرت عن هذا اللقاء توصيات منهجية هامة حول اساليب توثيق الفولكلور حول انشاء مجلس عربي لحماية الفولكلور وحول المهمات التي يحتل انفاذها مقام الصدارة في هذا المجال (من مثل اعداد معجم عربي للفولكلور وتنظيم لقاء خاص بدراسة اثر الحداثة والمعاصرة في الفنون والآداب الفولكلورية... الخ).

٥٨ ـ وقد سبق ان اشرنا، عند حديثنا عن الابداع الادبي، الى اهمية وسائل الاعلام. وغني عن البيان ان دور هذه الوسائل يشمل سائر انواع الثقافة، ويمتد بوجه خاص الى ميدان الابداع الفني. وههنا تلعب هذه الوسائل دوراً مزدوجاً ايضاً: فقد تكون اداة اغتراب واستلاب، وقد تكون عاملاً مثرياً، اذ تفتح ابواب الابداع الفني العالمي امام الابداع الفني العربي الى جانب ما تقدمه من زاد تراثي اصيل. ولا حاجة الى التذكير بالدور المتفرد الذي تلعبه هذه، «المدرسة الموازية» التي كاد اثرها يمحو اثر المدرسة الاصلية. غير ان ما لا بد من قوله انه على الرغم من بزوغ هذا الحدث الكبير في حياة الناس، نعني وسائل الاعلام السمعية والبصرية وسائر ادوات البث الجماعي، ما نزال

نعمل في ميدان الثقافة، وحتى في ميدان التربية، كأن شيئاً لم يكن، وما نزال نحسب ان في وسعنا ان نخطط للثقافة او للتربية في معزل عن التخطيط لوسائل الاعلام الجماعية التي تطغى ويتعاظم اثرها يوماً بعد يوم.

٥٩ ـ ونود ألاّ ننسى ههنا **التراث الاثري**، فدوره في ربط الابداع الفني بالتراث وبالاصالة دور واضح لا يحتاج الى بيان، ولعل هذا التراث قد لقي في العقود الاخيرة من العناية الشيء الكثير، بعد ان اغفل امره وبعد ان كان نهباً للطارقين من كل جنس، وليس قصدنا ان نتحدث عمّا ينبغي القيام به من جهود جديدة في هذا الميدان الضخم الفسيح. غير ان من اللازب في نظرنا ان نذكر بالحقيقة التالية، دفعاً لأي لبس وتأكيداً لقيمة هذا التراث الاثري وتحديداً لمعناه ومداه: **وهي ان الآثار التي يتم العثور عليها في الارض العربية لها جميعها حق الانتساب الى التراث العربي اياً كان مصدرها** (يونانية او رومانية او فرعونية او آشورية او غير ذلك) وأنها جميعها تشهد على اسهام العبقرية العربية في الحضارة العالمية. ولا حاجة الى القول ان الآثار اليونانية او الرومانية مثلاً (ومثلها سواها) تتسم في البلاد العربية بسمات محلية خاصة اذ اسهمت في خلقها ايادي سكان هذه البلدان الاصليين وعقولهم (ومن الامثلة على ذلك خاصة آثار تدمر والبتراء وبعلبك وقرطاجة). ولا شك ان هذه الآثار تشمل آثار الحضارات السابقة على اليونان والرومان منذ عصور ما قبل التاريخ (كحضارات الفراعنة والآشوريين والكلدانيين والسومريين) كما تشمل آثار الحضارات التي جاءت بعد الحضارة العربية (كحضارات الفرس والترك والاسبان والايطاليين والفرنسيين). وبدهي ان اهتماماً خاصاً لا بد ان يولى للآثار الخاصة بالحضارة العربية بعد ان اهملتها عصور التخلف ثم العهود الاستعمارية.

ومن تكرار القول ان نذكر ان العناية بالآثار تشمل احصاءها وتوثيقها اولاً كما تشمل التنقيب عنها ثانياً وحمايتها ثالثاً. وفي هذه المجالات جميعها قامت جهود وطنية وجهود عربية مشتركة وجهود دولية في العقود الاخيرة. كذلك عقدت مؤتمرات ولقاءات عربية عديدة بهذا الشأن، نظمتها في معظم الاحيان المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، اشهرها المؤتمرات الستة الخاصة بالآثار التي عقدت بدءاً من عام ١٩٤٧ بدمشق وانتهاء بعام ١٩٧١ في طرابلس. وفي المؤتمر السادس بوجه خاص تمّ تقديم وثيقة عمل خاصة باستخدام التقنيات العلمية المتقدمة في التنقيب عن الآثار وحمايتها، وقد قدمها د. زكي اسكندر، وكان عنوانها العلم الحديث وتطبيقاته على علم الآثار. وقد اكد وزراء الثقافة العرب في مؤتمر عمّان عام ١٩٧٦ عزمهم على اتخاذ موقف موحد من البعثات الاثرية الاجنبية. ولعل هذا القرار الاخير يبين لنا نقص الجهود المبذولة في هذا الميدان وأهمية تدعيمها وتوكيدها. وهل نرتضي لأنفسنا ان تكتشف تراثنا نفسه ايد اجنبية وعقول غربية قد يقع لها ان تستغل ابحاثها لأغراض سياسية (كما حدث مؤخراً فيما يتعلق بالكشف عن آثار «أبلا» في سورية).

نظـــرة أخيـــرة

٦٠ ـ وبعد، من العسير في حدود هذا البحث ان نوفّي موضوع الابداع الفني حقه، وأن نتريث

ولو بمقدار عند جميع ميادينه، وأن نتبيّن فعله للوصول الى فن عربي اصله ثابت في تربة التراث، وفرعه مورق مشرئب الى السماء بفضل اغتنائه بحصاد التجربة العالمية. ولقد اشرنا اشارات عابرة الى بعض ما ينبغي ان نضطلع به من جهد ومن اجل السير قدماً نحو هذا الهدف الكبير: البدء بمرحلة الطفولة والشباب، واستخدام مواد البيئة المحلية، والاطلاع على حصاد التجربة العالمية لا في العالم المتقدم وحده بل في البلدان النامية خاصة، وتعميق التفاعل والنشاطات المشتركة بين البلدان العربية، واعادة النظر في دور الفنان في ضوء التغيرات الجذرية التي تحدث في مجتمع العلم والتكنولوجيا، والعناية بالفنون الفولكلورية، والاهتمام بالتراث الاثري، والعناية بدور وسائل الاعلام الجماعية....

٦١ ـ ويهمنا ان نذكر في خاتمة هذا الحديث عن الابداع الفني ان السعي لتأصيل الفن العربي وتحديثه، والعمل على جعله بالتالي جزءاً حياً من حياة المجتمع ومن حياة كل فرد فيه، واحياء التراث عن طريقه واحيائه بفضل التراث، مهمات من شأنها ان تحقق هدفاً قومياً رفيعاً، لمثله ينبغي ان تجنَّد القوى وتُحشَد الطاقات: نعني جعل العطاء الحضاري للأمة العربية واقعاً حياً يتخذ سبيله في مجرى الحياة اليومية للناس وينبّث في شتى منعطفات نشاطهم ويلقونه امامهم حيث حلّوا: على شاشات التلفزيون وعلى امواج المذياع وفي المتاحف والمعارض والمسارح وقاعات الرسم، وفي الشارع والساحات العامة والابنية ووسائل المواصلات بل وأثاث المنزل وآنية الطعام وكل وجه من وجوه حياتهم العادية. وعند ذلك لا بد ان يسري تيار المشاعر القومية، من خلال هذا الواقع الحي، سهواً رهواً وأن يجد سبيله سرباً الى نفوس الناس. ولا بد ان يزداد شعورهم العميق بانتمائهم الى حضارة مشتركة وأمة واحدة، من خلال هذا التجسيد الحي لعطاء الحضارة والامة. ولئن كانت تجربة واحدة من تجارب الطبيعة تعدل ألف دليل عقلي، كما قال «بيكون»، فإن المعاناة الفعلية الحية لمبدعات الحضارة العربية ونتاجها، من خلال الصورة الجديدة التي يقدمها العمل الفني المعاصر في البلاد العربية تفوق في شأنها عشرات الادلة العقلية ومئات الابحاث والدراسات عن مقومات القومية العربية وأسس وحدة الامة العربية.

وليس من باب الاستطراد ان نذكر ان الحركة القومية العربية السليمة لا تكتفي بالتغني بالحضارة الماضية، ولا تدّعي التفوق على سواها بسبب ذلك، بل تتخذ شعاراً لها ان تثبت عن طريق العطاء الجديد الاصيل اصالة حضارتها وسمو سعيها الماضي. والثقافة العربية القومية الذاتية التي نرجوها، كما قلنا ونقول، بناء جديد، فيه الماضي والحاضر والمستقبل، وليس اكتشافاً او مجرد اطمئنان حريري كسول الى ما فعل الاجداد اطمئناناً مقلداً يغنينا عن ان نصنع ما هو افضل. وأي ميدان اقدر من الثقافة عامة والفن خاصة بتحقيق هذا المعنى الحي للنظرية القومية العربية؟ وأي عطاء اقدر من الفن بأشكاله المختلفة على ان ينسلّ في اوصال الوجود العربي ويندس في مفاصله حاملاً معه اريجاً من نشوة الماضي، متحداً بربوع الحاضر وأزاهير المستقبل المرجو؟ اي عمل قومي اسمى من ان نحيل البيئة العربية، في شتى صورها ومغانيها، حضارة تتطور وعطاء يشهد ويصدِّق؟

خامساً: خاتمة

٦٢ ـ رأينا فيما سبق ما ينبغي ان يكون عليه الفكر والادب والفن، من اجل توليد ابداع ثقافي اصيل محدث، ورأينا بعض ما يمكن ان يقوم من اشكال الجهد المختلفة في سبيل بلوغ هذه الغاية.

وقد كان رائدنا في هذا كله الانطلاق من موضوعة اساسية: وهي ان الابداع الثقافي، على كونه ابداعاً جموحاً بطبيعته يعبّر اولاً وقبل كل شيء عن منازع المثقف الذي يبدعه وينقل براكين الانفعال والفكر التي تغلي في اعماقه، يظلّ مع ذلك ربيب المجتمع، يرفعه او يخفضه، يفقره او يغنيه. وهو وليد المجتمع بمعنيين: اولهما ان المبدع نفسه من صنع المجتمع وصياغته، وتجاوزه للمجتمع لا يمكن ان يتجاوز الحدود التي يتيحها المجتمع نفسه. وثانيهما ان المجتمع هو الذي يوفر الشروط الملائمة والمناخ المؤاتي للابداع الفني، ومن هنا لا بد من رعاية وتعهّد للفن والفنان من قبل المجتمع، ولا بد من جهود يبذلها المجتمع، بمؤسساته المختلفة، من اجل تيسير شروط النتاج الثقافي السليم والمرجو.

٦٣ ـ ومن هنا كان لزاماً ان نذكر ان على رأس الجهود التي ينبغي ان يبذلها المجتمع توفيراً لمناخ الابداع الثقافي المنشود، الاهتمام بالامور التالية:

الاول هو **وضع سياسة ثقافية شاملة**. ونقول مرة اخرى ان وضع هذه السياسة لا يهدف الى ان نفرض على الابداع الثقافي ما نريد، بل يعني ان نيسّر انطلاقته عن طريق خطة يتم الاتفاق عليها مع المبدعين انفسهم ورجالات الثقافة. ولا حاجة الى القول ان السياسة الثقافية المرجوة ينبغي ان تكون سياسة قومية مشتركة اولاً وسياسة قطرية تنبع منها ثانياً وتزداد التحاماً بها يوماً بعد يوم.

وأهم ما ينبغي ان تتنبه اليه هذه السياسة الثقافية التنسيق بينها وبين السياسة الاعلامية من جانب والسياسة التربوية من جانب آخر.

والامر الثاني الذي يتوجب على المجتمع الاهتمام به **العناية باعداد العاملين في مجالات الثقافة المختلفة** بحيث تتوافر العناصر البشرية القديرة اللازمة لإنفاذ السياسة الثقافية المرسومة. ولقد مضى الوقت الذي كان يتم فيه اختيار منشطي الثقافة ومحركي نشاطاتها عن طريق الاصطفاء من بين من امتلكوا بجهدهم الخاص حظاً يقل او يكثر من الثقافة، وأصبحنا اليوم امام «صناعة ثقافية» بالمعنى الدقيق للكلمة، يتطلب الاعداد لها التمرس بكثير من الاساليب العلمية والتقنية اللازمة لقيادة تلك الصناعة وتوجيهها. وحسبنا ان نذكر على سبيل المثال لا الحصر مدى الحاجة الى استخدام التقنيات الجديدة، من وسائل سمعية بصرية ومسارح متنقلة ومكاتب متحركة وغير ذلك، في تنشيط العمل الثقافي، لندرك اهمية الاعداد المتقن لمثل هذا العمل المتخصص، هذا اذا اغفلنا ما تستلزمه رعاية الفنون خاصة من دراية علمية وتقنية دقيقة.

والامر الثالث الذي ينبغي على المجتمع ان يعنى به **توفير او تطوير بعض التشريعات**

القانونية اللازمة للنشاط الثقافي: وعلى رأسها التشريعات المتعلقة بحرية المثقف، وبتشجيع النتاج الثقافي، وبتمويل الثقافة، وبانشاء الصناعات الثقافية، وبحقوق التأليف والعمل الثقافي، وبحماية الآثار وبتكوين الاتحادات والنقابات الخاصة بالثقافة بأنواعها المختلفة . . . ولنقل عابرين ان من الظواهر الطيبة اننا نجد في الوطن العربي اليوم بعض الاتحادات الخاصة بالثقافة، كاتحاد الكتاب العرب، والاتحاد العربي للفنون التشكيلية، غير ان جوانب هامة اخرى من الثقافة، كالموسيقى والسينما والمسرح والفلسفة وسواها ما تزال تفتقد مثل هذه الاتحادات.

٦٤ ـ على ان هذا الجهد الذي يتوجب بذله من قبل مؤسسات المجتمع المعنية، ومن قبل المبدعين الثقافيين انفسهم، لا يؤتي اكله كاملة، ولا ينطلق شعاعه متأججاً، الا اذا غذاه ايمان برسالة، شأن اي جهد في اي مجال. والرسالة ههنا هي **رسالة مخاطبة الامة العربية للعالم بلغة الحضارة**.

إن النظرة المشوهة التي يحملها العالم الغربي عن الوطن العربي، والتي لها اسبابها التاريخية والسياسية، لا يقضي عليها مثلُ عملٍ ثقافي حضاري اصيل. وما تستطيع ان تفعله الثقافة في هذا الميدان اقوى وأبقى وأعمق من اي صنيع في ميدان آخر.

والمواقف السياسية التي يقفها الغرب من قضايانا الكبرى، ولا سيما قضية فلسطين، رغم ان لها منطقها في لعبة الامم والدول، لا يغيرها الا ان تبرز الامة العربية امام العالم امةَ حضارة وعطاء انساني. أوليس جانب من التأييد الذي تلقاه اسرائيل راجعاً الى الارتباط الحضاري بينها وبين الغرب؟ أوليس اهمال الحق العربي، في بعض جوانبه، نتيجة لانتصار الغرب للتقدم على التخلف في زعمه، وللحضارة على الهمجية فيما يحسب؟

٦٥ ـ وتقوم اليوم جهود عديدة من اجل تغيير صورة الحضارة العربية في اذهان الغربيين، وتعقد لذلك المؤتمرات والحلقات وتنشر الكتب والمجلات. بل هنالك مؤسسات أُنشئت لهذه الغاية، من مثل جمعية «الاسلام والغرب» ومركزها جنيف، ومن مثل معهد العالم العربي بباريس الذي أُنشيء بالتعاون بين الحكومات العربية والحكومة الفرنسية، والذي يهدف الى تعريف الجمهور الفرنسي بالثقافة العربية. ولا شك ان قيام مثل هذا المعهد حدث هام بل تاريخي ان عرفنا الافادة منه. ومع ذلك، نتساءل من خلال معاناتنا بعض ما يقوم به هذا المعهد من نشاطات ومن خلال ما يعتزم القيام به، الى اي حد نملك الموائد الثقافية القادرة حقاً على ان تجذب الجمهور الفرنسي والجمهور الغربي عامة؟ ولا نعني بذلك فقط ان نتاجنا الثقافي الاصيل الحديث ما يزال مقصراً عن الشأو محدوداً، بل نعني كذلك اننا لم نتقن بعد اساليب اكتشاف هذا النتاج ونشره ونقل اقنيته الى الغرب.

٦٦ ـ على اننا حين نشير الى هذه الرسالة، رسالة مخاطبة الغرب مخاطبة حضارية، فانما نضمّن هذه الرسالة في الوقت نفسه، بل قبل ذلك، **رسالة مخاطبة العرب انفسهم مثل هذه المخاطبة الحضارية**، كما سبق ان بيّنا، وذلك بأن نجعل من الابداع الثقافي الاصيل المتجدد الموقد الذي تصطلي عنده مشاعر الوحدة القومية وعواطف الانتماء الحضاري الرفيع. وههنا قد لا نجاوز القصد

ان قلنا ان عقدة التفوق الحضاري التي اصابت العرب طويلاً من خلال حديثهم عن الماضي، كادت تنقلب، بفعل عملية سيكولوجية طبيعية، عقدة نقص امام الاجنبي، بعد ان عجز مجرد التغني بالماضي والاشادة بمنجزاته عن ان يحقق اي تقدم، وعن ان يروي اي منزع واقعي.

وسبيل معالجة هذا التردي النفسي، هذا الشعور بالعجز الذي كاد ينقلب احياناً الى شعور بالانسحاق، هو ان نقوى على تقديم النتاج الجديد الاصيل في كل ميدان، ولا سيما في ميدان الثقافة. إنه يكون عند ذلك الشاهد الحي والمتكأ المكين لمشاعر العزة والاعتزاز. وما أتعس مشاعر العزة إن لم تجد امامها إلّا خَواءً باطلاً! وما افعلها وأقدرها على التحدي والاقدام والاقتحام ان أيّدها عطاء عزيز كريم.

«أن نكون من نحن»، أن نبني ثقافتنا المرجوّة من تليدنا وطريفنا وما نرتجي، ان نعيد الثقة الى انفسنا وأن نخاطب شعبنا والعالم بلغة الحضارة، تلك هي الرسالة الكبرى الملقاة على عاتق المبدعين الثقافيين وعلى عاتق المسؤولين عن رعاية الثقافة والتخطيط لها في الوطن العربي. ولقد بدأنا الخطى وئيدة في هذا السبيل، فهل لنا أن نغذّ الخطى، ناظرين مستبشرين الى النجم الساطع اللامع في الافق، نجم الحضارة العربية الاصيلة والحديثة والعالمية؟

تعقيب ١

د. معن زيادة(*)

يثير بحث د. عبد الله عبد الدائم حول موضوع «المسألة الثقافية بين الاصالة والمعاصرة» مجموعة كبيرة من المسائل المهمة يتجاوز عددها الست والستين، وهو عدد نقاط البحث او اقسامه كما وضعها الباحث، فالبحث ـ على اختصاره ـ يطرح عدداً هائلاً من القضايا الاساسية في حياتنا الثقافية، ولا سيما ما يتعلق منها بقضية الابداع والثقافة المبدعة، ومن الطبيعي ان لا نتمكن في هذه العجالة من التعقيب على جميع القضايا والمسائل التي يثيرها البحث، وسنكتفي بالحديث عن اهم القضايا والمسائل التي يثيرها البحث والتي تقتضي بعض التعقيب والتعليق:

١ ـ يبدأ استاذنا د. عبد الدائم بحثه بطرح سؤال رئيسي في غاية الاهمية، وهو «هل يستطيع المرء ان يكون مثقفاً في بلد متخلف؟»، وهو يرى ان هذا السؤال وان كان «لا يصدق كله على المثقف في الوطن العربي الذي شدأ حظاً من التقدم» الا ان «بعضه او جله يظل صحيحاً»، والاجابة عن هذا السؤال وعمّا اذا كان بالامكان ظهور ابداعات ريادية في ميدان الثقافة العربية المعاصرة، تأخذ معظم البحث في صفحاته التي تقارب الثلاثين. ومن خلال الاجابة عن هذا السؤال يطرح الباحث قضايا متعددة في منتهى الاهمية كما ذكرنا. الا ان معالم اجابته تتضح منذ البداية وعند قراءة الصفحة الاولى من البحث. وخلاصة الاجابة ان هذا الامر ممكن اذا توفرت جملة شروط. واحد اهم هذه الشروط ان لا يتوقف التطور والتقدم والنهوض على جانب واحد من جوانب الحياة الاجتماعية، فالحياة كلٌ متكامل «والثقافة لا تعدو ان تكون نظاماً فرعياً من نظام كلي شامل» على حد تعبير الباحث. ومن هنا كان الابداع في ميدان الثقافة لا بد من ان يسير جنباً الى جنب مع الابداع في ميادين الحياة الاخرى: الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية والاعلام وغيرها.

وهذا هو الموقف الصحيح والرأي السديد، تؤكده وتدعمه الشواهد التاريخية في حياتنا العربية الحديثة تجربة رائدة هي تجربة محمد علي باشا في مصر؛ اراد محمد علي بناء جيش حديث الطابع، الا انه سرعان ما اكتشف ان الجيش الحديث لا يكون دون المجتمع الحديث

(*) استاذ فلسفة في كلية الآداب بالجامعة اللبنانية ـ بيروت.

في كافة الميادين. كانت برامج محمد علي عسكرية في اصولها ومنابعها، تستند الى رغبة عارمة في الحصول على جيش اوروبي الطابع، الا ان محمد علي لكي يحقق رغبته هذه كان عليه ان يضع برامج اصلاح واسعة على الصعيدين الاقتصادي والتعليمي اولاً ثم في كافة الميادين الاخرى بعد ذلك.

واذا كانت الدروس التي يمكن استخلاصها من تجربة محمد علي الرائدة كثيرة ومتعددة، فإن ما يهمنا هنا ان هذه النهضة الشاملة كانت الشرط اللازم لظهور مثقفين مبدعين من امثال رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وغيرهما. ولولا ذلك النهوض الذي ساد جميع اوجه الحياة في المجتمع تقريباً لما كان بالامكان ان تنبت البذور الثقافية المبدعة التي تحتاج دائماً للمناخات الملائمة. صحيح ان الثقافة تلعب دور الريادة والقيادة في المجتمع، الا ان الثقافة لا تستطيع ان تلعب هذا الدور دون ان تتوفر لها نفسها جملة شروط وعلى رأسها ان تتواكب وان تترافق جوانب الحياة المختلفة على طريق النهضة.

الا ان الثقافة لا تزدهر، وان توفر لها هذا الشرط اللازم الا بشرط آخر يشير اليه د. عبد الدائم اشارة عابرة، ان لم نقل انه اهمله ولم يعطه حقه، وهو ضرورة توفر الحرية الفكرية والسياسية للاديب والفنان والمفكر وكل من يصدق عليه لقب مثقف وكل ما يصدق عليه كلمة ثقافة. لقد ادرك ابن خلدون في وقت مبكر «ان الظلم مؤذن بخراب العمران» كما ادرك رفاعة الطهطاوي منذ اكثر من قرن ونصف القرن ان الازدهار والتقدم لا يكون بدون الحرية، وقد جعل خير الدين التونسي من هذه القضية مسألة مركزية في حديثه عن النهضة عامة والنهضة الثقافية خاصة مؤكداً «ان الحرية هي منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن». الواقع ان اي حديث عن الابداع الثقافي، وخاصة في بلادنا التي تعاني ما تعانيه من القمع والقهر ومصادرة الحريات وحرية المثقف بشكل اخص، هو حديث مبتور او مجزوء، سمّه ما شئت. وهل ننسى ان السبب الاول في قتل المواهب واجهاضها هو ما نعانيه من ظلم واستبداد؟ وكيف يمكن ان نتجاهل قضية من هذا النوع، وهي قضية المثقف الاولى ومهمته الاساسية والمركزية؟

٢ ـ من الطبيعي ان يتعرض بحث يتناول امر الابداع ـ الابداع الثقافي والفكري والادبي والفني بوجه خاص ـ لقضية الثقافة الذاتية الاصيلة والثقافة الدخيلة المجلوبة كما يقال، او بتعبير آخر لقضية الاستقلال والتبعية الثقافيين. ورأى د. عبد الدائم هنا ان «الثقافة الاجنبية الدخيلة تغزونا من كل صوب، كما تغزونا سائر انماط حياة الغرب عامة». وذلك يعود في رأيه لسببين اثنين: قوة الغرب الذاتية اولاً، وضعف مناعة البنية العربية ثانياً. ويستطرد الباحث قائلاً «ولا غرابة في ذلك، فالتيار الثقافي الامريكي يغزو الثقافات المتقدمة والعريقة في اوروبا نفسها، وتكاد الثقافة في العالم تتجه الى نمط واحد ووحيد، هو نمط الثقافة الغربية عامة والامريكية خاصة» وينتهي د. عبد الدائم في هذه المسألة الى موقف يزداد شيوعاً هذه الايام وخلاصته ضرورة ان تكون الثقافة العربية اصيلة ومعاصرة في وقت واحد، وان تكون على اتصال بالجذور من جهة وان لا تكون بعيدة عن روح العصر من جهة اخرى. «وبتعبير آخر ان مهمة مبدع الثقافة، شأن مهمة سائر العاملين من اجل تقدم الحياة العربية، ان يقدم نتاجاً لا يشكو من الانقطاع، الانقطاع مع الماضي، وان يحقق الوصل اللازم بين ذلك الماضي ومستلزمات الحاضر والمستقبل».

يثير هذا الحديث نقطتين اساسيتين: الاولى، تتعلق بمسألة الغزو الثقافي، والثانية، تتعلق بمسألة الاتصال مع الماضي من جهة والبقاء في اطار العصر الراهن من جهة اخرى.

نبدأ بالمسألة الاولى، وهي مسألة الغزو الثقافي، فنقول ليست عبارة «الغزو الثقافي» بالعبارة الدقيقة، وذلك لأسباب كثيرة منها:

أ ـ لا تصدق عبارة الغزو الثقافي على جميع جوانب اتصالنا وتأثرنا واقتباسنا وافادتنا من الثقافة الغربية، خاصة اذا اخذنا بتعريف د. عبد الدائم الضيق للثقافة اي «كل ما يتصل بالابداع الثقافي الرفيع من فكر وادب وفن». فعبارة «الغزو الثقافي» وان صدقت على جانب من جوانب حياتنا الثقافية الا انها لا تصدق على الجوانب الاخرى، وهي حتماً لا تصدق على الثقافة العربية كما يعرّفها الباحث. صحيح ان بعض المظاهر والانماط الثقافية تأتينا دون ان يكون لنا الخيار في قبولها، انها تبدو مفروضة علينا، او قل هي كالتيار يأخذنا رغم ارادتنا الا اذا جاريناه وسايرناه، الا ان القضية ليست قضية ان نقبل او لا نقبل، ليست قضية ارادة ذاتية فقط بقدر ما هي قضية معطيات. اذا لم نقبل فُرض علينا ما لا نقبله، اما اذا قبلنا فعندئذٍ يمكننا ان نختار فنتجنب السلبيات ونشدد على الايجابيات، وهذا ما ادركه الرواد الاوائل من امثال الطهطاوي وخير الدين التونسي. انظر الى هذا الاخير يمسك بلب المشكلة عندما يقول: «ان التمدن الاوروباوي تدفق سيله في الارض، فلا يعارضه شيء الا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لاوروبا من ذلك التيار، الا اذا حذوا حذوه وجروْا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق»[1]. ذلك ان ارادة الاخذ والافادة من التقدم الثقافي والعلمي الهائل في الغرب هي التي تغير الصورة تغييراً تاماً وتقلبها رأساً على عقب. الفرق كبير جداً بين ان نرغم وبين ان نختار، لأن ذلك هو الذي يحدد مضمون ما نأخذه ونقبله، موقفنا هو الذي يحدد ما اذا كان ما نأخذه ونقبله ونرتضيه غزواً ام اقتباساً وافادة. في الحالة الاولى ـ اي عندما تفرض علينا الثقافة من خارج ـ تفرض بكل سلبياتها وايجابياتها، اما في الحالة الثانية ـ اي عندما نختار ان نقتبس ونفيد ـ ننتخب ما نحن بحاجة اليه مكتفين من الايجابيات بقدر الامكان مقللين من السلبيات بقدر الامكان ايضاً. فالغرب يحاول ان يفرض علينا ما هو في مصلحته اولاً، ونحن يجب ان نحاول ان نأخذ ما هو في مصلحتنا اولاً.

يضاف الى ذلك ان اكثر ما اخذنا به بايجابياته وسلبياته لم يفرض علينا فرضاً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل يمكن القول ان القليل جداً يمكن فرضه. وهنا يجب ان لا ننسى اننا نحن الذين سعينا وما زلنا نسعى الى الافادة من تجربة الغرب. نحن الساعون وراء التحديث والتطور والتقدم في جميع الميادين، ومنها الميدان الثقافي. نحن الراغبون في علم الغرب وفكره وادبه وفنه وثقافته بشكل عام، بل ان كل حظنا في التقدم والتطور، وخاصة في ميدان الثقافة، وهو قليل من جهة، وكثير من جهة اخرى: قليل اذا قيس بتقدم الغرب وعلمه، وقليل اذا قيس بما كنا عليه

---

(١) خير الدين التونسي، **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**، تحقيق ودراسة معن زيادة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، «المقدمة،».

قبل سعينا في طريق التقدم، نقول ان حظنا من التقدم والتطور لم يكن بسبب التواجد الغربي في بلادنا ولا بسبب الغزو الآتي من الخارج، وانما هو نتيجة الارادة الذاتية ولا سيما ارادة اصحاب الفعاليات كما يسمّون: سياسيون ارادوا ان يمهروا في اساليب الغرب وطرق الغرب الى القوة، تجار جريصون على الافادة وجمع الثروات، مثقفون وجدوا ان الثقافة الحقيقية لا تكون بالبقاء خارج ثقافة العصر، وعلماء وادباء وفنانون ومتنورون وغير ذلك كثير، ادركوا ان عصرنا هذا هو عصر حضارة واحدة في اسسها العريضة وثقافة واحدة في خطوطها العامة، وان المجتمع المتقدم هو الذي يستطيع ان يسهم في هذه الحضارة وتلك الثقافة، وان يجعل منها حضارته هو وثقافته هو بقدر ما هي حضارة وثقافة العالم اجمع.

ب ـ ان عبارة «الغزو الثقافي» وما يرافقها من مصطلحات وتعابير اخرى مثل «الثقافة الدخيلة» و«الثقافة المجلوبة» و «الثقافة الاجنبية الدخيلة تغزونا من كل صوب» و«الامبريالية الثقافية» واخيراً لا آخراً التيار الثقافي الذي «يغزو الثقافات المتقدمة والعريقة في اوروبا نفسها، ويكاد يفرض عليها نوعاً من الامبريالية الثقافية»... الخ. نقول ان هذه المصطلحات والتعابير والمواقف تنطوي على قدر كبير من الاحكام السياسية المباشرة، صحيح ان الثقافة لا يمكن ان تنفصل عن السياسة، الا ان اقحام الموقف السياسي في الثقافة اقحاماً مباشراً يمكن ان يفسد الرؤية الثقافية الواضحة كما يمكن ان يحجبها. عندما ننظر الى الحضارة المعاصرة على انها انتاج غربي، وعندما نعتبر الثقافة الناتجة عن تلك الحضارة انتاجاً استعمارياً او امبريالياً او رأسمالياً عندئذٍ لا يمكن ان نقف موقفاً محايداً او موقفاً موضوعياً من تلك الحضارة او تلك الثقافة، بل يجب عندئذٍ ان ندين اولئك الذين يسعون لأن ينهلوا من الحضارة المعاصرة والثقافة العالمية السائدة بمن فيهم الاشتراكيون والشيوعيون ومجتمعات الارض كافة.. اما عندما نفرق بين الحضارة من جهة، باعتبارها آخر ما وصلت اليه الانسانية، والاستخدام الرأسمالي والاستعماري والامبريالية لتلك الحضارة، من جهة اخرى، عندئذٍ نستطيع ان نتعامل مع تلك الحضارة على انها نتاج جهود الانسانية منذ ظهور الانسان حتى اليوم، وهي على هذا ليست حكراً على مجتمع دون غيره، بل هي حق لجميع الشعوب، وان ما يجب ان يدان انما هو محاولة احتكار هذه الحضارة واعطاء الشعوب الاخرى ما يصبّ مباشرة في مصلحة الغرب والامبريالية الرأسمالية.. ما يجب ان يدان حقاً هو حجب المعرفة واستخدامها ضد مصلحة الشعوب الاخرى بل ضد مصلحة البشرية جمعاء.

بهذا المفهوم الخاص هناك امبريالية ثقافية وهناك غزو ثقافي. بمعنى توجيه الثقافة العالمية لمصلحة بعض المجتمعات دون غيرها وترويج الجوانب التي تفيد النزعة الاستهلاكية والاطماع التي لا حدود لها السائدة في المجتمعات الرأسمالية، وهو ما يجب ان يشار اليه على وجه التحديد عند الحديث عن «الامبريالية الثقافية» و«الغزو الثقافي». اما ان نتحدث عن ثقافة دخيلة ومجلوبة وواردة ومستوردة وثقافة اجنبية وغازية وما يشبه ذلك من عبارات، هكذا بالمطلق، ودون تحديد، فإنه يمكن ان يغذي بعض الاتجاهات الفكرية التي تعادي الحضارة والثقافة العالمية التي نحن بأشد الحاجة اليها بحجة انها دخيلة ومستوردة فإن ذلك لا يخدم الحركة الثقافية ولا

الابـداع الثقـافي المطلوب، لأنه بطريقة مباشرة وغير مباشرة يشجع الاتجاهات المعادية لكل تحديث وتجديد وتطور وتقدم ونهوض وهي عناصر اساسية في عملية الابداع الثقافي.

ج ـ يتجـه العالم اليوم نحو الأخذ بنمط حضاري موحد هو نمط الحضارة المعاصرة او الحديثة او الغربية كما تسمى، كما يتجه العالم نحو ثقافة واحدة هي الثقافة العالمية الجديدة او الحديثة ثقافة العلم والعقل والتكنولوجيا. وكلما اقتربت المجتمعات من هذه الحضارة وتلك الثقافة كلما ازدادت حظاً من التقدم والرقي، وكلما ابتعدت قل ذلك الحظ، ومن هنا كان تسابق العالم بأسره بمعسكريه الشرقي والغربي وعالمه الثالث ـ كما يسمى ـ في الطريق نفسه.

والواقع ان الحضارة والثقافة الراهنتين هما حصيلة جهود البشرية منذ كان الانسان على وجه الارض، وهمـا آخر ما وصلت اليه العبقرية الانسانية. والواقع ايضاً ان العرب هم اقرب الى الحضارة والثقافة الغربيتين من غيرهم من الشعوب، لأن مساهمتهم الحضارية قريبة تاريخياً وقد صبت مباشرة في خدمة التطور الثقافي والحضاري الراهنين. اضف الى ذلك ان التبادل بين الشـرق الاوسط والغـرب هو تبادل دائم منذ ظهور الحضارات. فاليونان اخذوا من المصريين القدامى وغيرهم من شعوب الشرق الاوسط ولا سيما الشعوب السامية، فاعتلوا الشريحة الثقافية العليا.

ثم عاد العرب واخذوا عن اليونان مُعتلين هذه المرة الشريحة الثقافية العليا. . ثم جاءت نهضة الغرب الحديثة ثم المعاصرة مستفيدة مباشرة من جهود العرب الكبرى، ولا نريد الدخول في التفـاصيل هنـا ويكفي ان نقول مع البروفسور جب Gibb ان عودة العرب الى الاخذ عن الحضارة الحديثة انما هو ببسـاطة عودة شقي الحضارة الغربية نفسها الى الالتقاء مجدداً(٢).

ونحن لا نقول هذا لنبرر اخذنا عن الغرب اليوم، وانما نقول لنؤكد واقعاً لا يمكن تجاهله الا على حسابنا وحساب مستقبلنا. وهو انه اما ان تكون ثقافتنا حديثة ومعاصرة واما ان نكون متخلفين ومتأخرين.

ومهما يكن من امر فإن انتشار الافكار والآراء والثقافات واتصالها لا يخضع لقوانين وقواعد الغزو العسكري او الاقتصادي بل يخضع لقانون هو اشبه ما يكون بقانون «الاواني المستطرقة» على حد تعبير د. فؤاد زكريا(٣). في الاواني المستطرقة ينتقل الماء من المنسوب المرتفع الى المنسوب المنخفض، فالمسألة ليست متوقفة على الطرف المتلقي، وليس هناك الا حالة واحدة يستـطيع فيها هذا الطرف ان يضمن عدم نفاذ العناصر من الطرف الآخر اليه، وهي ان يرتفع بمستواه بحيث يغدو مكافئاً لمستوى الآخر، في هذه الحالة يصبح الاخذ والعطاء على مستوى واحد.

---

(٢) Hamilton Alexander Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, ed. by Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston, Mass.: Beacon Press, 1969).

(٣) فؤاد زكريا، **آراء في مشكلات الفكر والثقافة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥).

وحقيقة الامر ان اصالتنا انما تتحقق بأن نرتفع الى مستوى العصر الذي نعيش فيه. فالثقافة الاصيلة هي التي لا ترضى ان تكون متخلفة عن ثقافة العصر الذي نعيش فيه، بل ان الثقافة لا تكون ثقافة حقاً اذا كانت على هامش العصر وليست في صميمه. والمثقف لا يكون مثقفاً دون الدخول في ثقافة عصره، ولا يكون متحضراً دون الدخول في حضارة العصر، ولا يكون عالماً دون الامساك بعلوم العصر الذي يعيش فيه، والمربي لا يكون مربياً اذا خرج عن قواعد العصر، والاخلاق لا تكون اخلاقاً اذا كانت معادية لروح العصر وعلمه وثقافته وحضارته.

٣ - تبقى قضية اخيرة من القضايا التي سنعرض لها هنا، وهي تتعلق بموضوع الوصل اللازم بين الماضي ومستلزمات الحاضر والمستقبل.

ويهمنا ان نؤكد هنا ان بلدان العالم الثالث، بما في ذلك البلاد العربية، تعيش الآن مرحلة تحول ثقافي دينامية في اطارها العام، الا انها تعاني من مشكلتين اساسيتين، الاولى مشكلة الاضطراب والتقطع وعدم الانتظام، والثانية وهي اشد خطورة - وهي ان هذا التحول يكاد يكون مفروضاً من خارج، طابعه العام هو طابع التثاقف «Acculturation» والخطورة في هذا التثاقف انه يميل بشكل عام لأن يكون تأقلماً ثقافياً سلبياً، تأقلم الثقافة الادنى مع الثقافة الاعلى ولمصلحة هذه الاخيرة. وقد ميز ريتشارد برندت Richard F. Behrendt بين نموذجين من التأقلم او التكيف الثقافي: تأقلم او تكيف سلبي، مقلد، يقوم على التكيف السلبي مع الثقافة الاعلى، وهذا النوع من التأقلم يظل على الدوام غريباً عن واقع المجتمع وعن العقلية السائدة فيه، فهو لا يقوى ابداً على الانسجام مع القيم والمعايير المتأصلة في المجتمع والسائدة فيه والتي تدعمها الثقافة التراثية والتقليدية. اما النموذج الثاني من التأقلم فهو نموذج التأقلم الايجابي، المتزامن الذي يعتمد مبدأ دراسة الثقافة الغربية وعناصرها، ولا يختار من هذه الثقافة الا العناصر المناسبة التي يحتاج اليها بالفعل والتي تراعي ظروف البلد النامي وامكانية استيعابه لها. ومن هنا اهمية عنصر الاختيار الذي اشرنا اليه اعلاه، بحيث تكون العناصر الثقافية الجديدة مكملة للعناصر الاصلية دون ان تكون غريبة عن المجتمع كلية، فيظل العنصر الثقافي الجديد فاعلاً ومؤثراً لا غريباً او هجيناً، وهنا تجدر الاشارة الى تلك الجهود الكبرى التي بذلها الطهطاوي والتونسي والافغاني وعبده والكواكبي وغيرهم من رجال الاصلاح في القرن التاسع عشر والتي حولت العناصر الثقافية المستعارة من التجربة الغربية الى عناصر ايجابية فاعلة وخلاقة.

واذا كان برندت قد تحدث عن عملية تأليف او تركيب ثقافي «Synthèse» بين الثقافتين الوطنية والغربية فإنه يؤكد ان عملية التأليف هذه تتم عبر النموذج الثاني فقط دون النموذج الاول موضحاً ان النموذج الثاني من التحول الثقافي هو النموذج الخلاق دون الاول، مشدداً على ان التحول الثقافي لا يكون خلاقاً الا اذا كان ايجابياً(٤).

والإشكال الذي نعاني منه في حياتنا الثقافية اليوم ان أثر التراث لا يضارع اثر الحضارة

---

(٤) انظر: معن زيادة واخرون، **بحوث في الفكر القومي العربي** (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٣).

الغربية المعاصرة في حياتنا اليومية، وان التراث مبتور متقطع غير متصل، بترته قرون من عصور الظلام والوان مختلفة من الاستعمار، وبتره انتقال سدة الحضارة الى الغرب، ومن هنا كان من المستحيل احياء علوم الماضي وحضارته ومتابعة المسيرة متجاهلين كل التطورات العلمية والثقافية والحضارية التي شهدها العالم. ولا حل امامنا الا اذا فهمنا الاتصال مع الماضي على انه المحادثة او المحاورة لا الوصل الفعلي والاندماج العملي. الاتصال بالجذور يجب ان يعني ان يحادث الماضي الحاضر من اجل المستقبل، ان يوحي الماضي او التراث بالتقدم والتطور والنهوض ومواجهة الصعوبات وتذليل المشكلات. ان لا يكون الاتصال بالماضي ضرباً من التبعية او العبودية لهذا الماضي... فنحن اليوم لسنا خارج العالم وخارج التاريخ. الا ان هذا لا يعني ان نفقد شخصيتنا الثقافية وشخصيتنا القومية.. ومن هنا كان من الخطأ طرح السؤال القائل: إما التراث وإما ثقافة الغرب، ولا بد لنا من عملية التأليف والتركيب التي اشرنا اليها، فليس ثمة ثقافة قومية خارج نطاق الثقافة العالمية بل بالاتصال معها، وعلى ضوء هذا الاتصال تكون ثقافتنا القومية متقدمة او تكون متخلفة وبتعبير اصح تكون ثقافة او تكون خرافة، فلا تناقض بين التراث وبين عالمية الثقافة، فإنما تكون الثقافة بالوصل لا بالفصل، بالجمع لا بالقطع، بالتأليف والتركيب لا بالعزل والتجزيء.

وقد وضع د. عبد الدائم يده على لبّ المشكلة عندما اكد ان «الثقافة العربية الذاتية المرجوة، كما نفهمها، ليست مجرد اكتشاف، اكتشاف لثقافة طمستها عصور التخلف، بل هي اولاً وقبل كل شيء بناء، بناء ذو اربعة اعمدة: التراث، والواقع العربي، والواقع العالمي، والمستقبل العربي والعالمي».

وبعد، فقد حاولنا في هذه العجالة ان نتوسع في بعض النقاط التي اجملها د. عبد الدائم لشعورنا بأهميتها وخطورتها، مع ادراكنا التام ان الباحث الكريم ليس غريباً عن روح الطروحات التي تقدمنا بها والتي عرضنا لها، ومع تأكيدنا مرة اخرى ان بحث د. عبد الدائم هو بحث متكامل يكاد يكون جامعاً مانعاً كما يقول المناطقة، لم يترك مشكلة اساسية من مشكلاتنا الثقافية الا وتناولها باسلوبه المقتضب وعباراته الجزلة والشيقة.

تعقيب ٢

د. عفيف دمشقية (*)

لأن ينتدب امرؤ مثلي نفسه للتعقيب على دراسة كالتي قدمها الزميل الكبير د. عبدالله عبد الدائم فتلك ـ لعمر الحق ـ «مهمة» بكل ما تحمل كلمة مهمة من معانٍ وظلال معان. ولأن ينبري لكي يكون «فرس الرهان» الآخر فتلك اصعب لأنه سيقصّر عنه اشواطاً في شمول النظرة وسعة الاطلاع وايفاء جوانب الموضوع حقها، ناهيك بما يملك ـ هو الفرس الاول ـ من ظروف الفوز بالسباق وهو ما يزال عند نقطة الانطلاق. صبّ الحديث على «الابداع الثقافي» بجوانبه الثلاثة: الفكري والادبي والفني؛ التأكيد بأن الحفاظ على الهوية الثقافية الذاتية هو، الى جانب كونه مطلباً قومياً، مطلب تنموي عام؛ التقرير بأن الغلبةِ ما تزال ـ رغم الجهود للتعريف بالتراث الثقافي العربي ـ للتيار الدخيل بسبب قوته الذاتية، وضعف مناعة البنية العربية، وانتشار ثقافة المجتمع الاستهلاكي ومغرياته عبر وسائل الاعلام واساليب البث الجماعية؛ تحديد مهمة المبدع الثقافي في المجتمع العربي بأنها تقديم نتاج «لا يشكو الانقطاع عن الماضي، ويحقق الوصل اللازم بين ذلك الماضي ومستلزمات الحاضر والمستقبل»؛ رسم الثقافة العربية المرجوة، «وهي اولاً وقبل كل شيء بناء ذو اربعة اعمدة: التراث (الذي لا بد من ان يضاف اليه الزمن، او يكون «متزمّناً» على حد قول الفلاسفة)، والواقع العربي، والواقع العالمي، والمستقبل العربي والعالمي».

ويمضي الشوط فيسفر عن فوز جديد: «الابداع الفكري» الذي طالما مُزج بينه وبين الابداع الادبي عامة ولم يُفرد له شأن وحده على الرغم من خطورته، وكون غيابه غياباً للفلسفة الاجتماعية السياسية الشاملة التي تخلق المناخ الملائم لولادة ضروب الابداع في شتى ميادين الحياة العربية.

وكأني بالباحث الكريم أراد بهذا الطرح عن «الابداع الفكري» تأكيد التزامه الامين

(*) استاذ في كلية الآداب والعلوم الانسانية في الجامعة اللبنانية ـ بيروت.

بمخطط ابحاث الندوة في هذا المحور. فهو وإن لم يتعرض مباشرة لنقد الاتجاهات التقليدية في الساحة الفكرية ـ السياسية (وقد حدّدها المخطط بـ: الاتجاه القومي ـ الاتجاه الليبرالي ـ الاتجاه الماركسي ـ الاتجاه الاسلامي) فقد فعل بشكل ضمني مرتين، الاولى عندما قال اننا «نكاد لا نجد مذهباً فكرياً فلسفياً يصح ان نقول عنه انه اصيل المحتوى والمبنى، عربي الوجه واللسان»، وان «المدارس العربية في الفكر والفلسفة ـ ان صح ان هنالك مدارس بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ـ ينتمي كل منها الى واحد من المذاهب الفكرية والفلسفية العالمية الكبرى»، وان «من بين اسباب ضعف الابداع في ميدان الفكر والفلسفة في مجتمعنا العربي المعاصر «الفصام القائم» بين دراسة التراث الفكري الفلسفي العربي ودراسة الفلسفة العالمية الحديثة»، والمرة الثانية حين تصور قيام فلسفة عربية اصيلة تسقى من معين القيم العربية ويقدمها العرب للانسانية بعد اعادة النظر في تلك القيم «بحيث تستطيع انْ تصمد في عصر التغير العلمي التكنولوجي السريع». فمن البديهي ان كلا الامرين يستدعي غربلة مختلف الاتجاهات الفكرية السائدة في العالم اليوم لاستخلاص «النظرية العربية الجديدة» المراد اخراجها الى حيّز الوجود لهداية الركب العربي في مسيرته لاستعادة الهوية المطموسة من جهة، والاسهام في الحضارة العالمية من جهة ثانية.

ولا يسعنا مع ذلك الا ان نسأل د. عبد الدائم عما اذا لم يكن من الضروري ان نقف في هذا الباب وقفة ـ ولو قصيرة ـ مع التيار المحافظ الخائف باسم «الاصالة» من مخاطر المناهج الفكرية الغربية على التراث العربي بعامة والاسلامي بخاصة، وهو خوف ان كان له ما يسوغه من حيث المبدأ والجوهر، فإنه يشكل من حيث النمط والاسلوب عقبة كأداء في وجه كل نية مخلصة للتقدم، ويكاد يقضي حتى على النظرة الاسلامية الثاقبة الخيّرة في دعوة اولي الالباب الى التفكّر والتبصّر.

نقطة ثانية نتوقف عندها وقد بدا لنا وكأنها جاءت عرضاً في اثناء البحث، عنينا قضية «الحرية الفكرية» التي قال فيها الباحث: «ولا حاجة الى القول ان هذا الفكر الفلسفي المبدع الفلسفي المبدع الاصيل، شأن كل عطاء خلاق، لا ينمو ويترعرع الا في جو من الحرية الفكرية ما يزال المجتمع العربي مقصراً عن بلوغه، ان لم يعمل احياناً على وأده ونحره». ونحن اذا كنا نوافقه على هذا الرأي الذي لا مجال لمناقشته، لا يسعنا الا ان نتساءل عما اذا لم تكن قضية «الحرية الفكرية» نوعاً من حلقة مفرغة لا يمكن الخروج منها، الا بكسر طوقها. ولعلنا لا نجاوز الحقيقة اذا ادعينا ان عملية الكسر مهمة المفكرين قبل اي كان. والامثلة كثيرة في عدد من المجتمعات: مؤلفات حملت اصفى عصارات الفكر فأحرقت واحرق معها اصحابها في بعض الاحيان؛ مفكرون سجنوا او نفوا او ضويقوا في ارزاقهم، وكل ذنبهم انهم اتوا بالجديد الخارق للمألوف في مجتمعاتهم؛ نتاج تقدمي ولد في احلك ظروف القمع فكان منارة للاجيال الصاعدة رغم كل محاولات الطمس عند الولادة... وكان ان سقطت جميع المذابح تحت ثقل القرابين، وانبعثت من تحت الانقاض آلهة الحرية الفكرية تنير بمشعلها الطريق امام مسيرة التقدم الحضاري للكائن البشري.

ويطالعنا الباحث بلفتة رائعة الى اللغة العربية وما لتطويرها والعناية بها «من شأن في تهيئة الشروط الملائمة لولادة فكر فلسفي عربي اصيل»، ويحثنا على دراسة الالفاظ الفلسفية التي استخدمها

الفلاسفة العرب القدامى دراسة لغوية وفلسفية وقد اصبحنا نعيش في عصر «الالسنيات» و«النظرة البنيوية»، ويتساءل عما اذا كان بالامكان ابداع فكر عربي اصيل وفلسفة عربية اصيلة اذا لم نتقن اداة ابداعهما، اي اللغة، و «اذا كنا لا نجيد حتى ما ننقل ونترجم»، ويستغرب ان نرجو «ابداعاً وخلقاً ونحن في معظم الاحيان نؤلف حين نترجم ونترجم حين نؤلف». ونستميحه عذراً في ان نضيف الى مقولاته بعض الامور التي تستوقفنا كل يوم بشأن اللغة وما كان له ان يذكرها حرصاً منه على عدم الاطالة:

- اذا كانت دراسة المعاني الفلسفية والمنازع التي تحدّد نظرة العربي الى العالم من خلال الفاظ اللغة العربية امراً ملحاً كل الالحاح فإنها لا تقل خطراً عن الحاجة الى دراسة الالفاظ التراثية الاخرى كالحضارية والعلمية وحتى الانفعالية وتحديد دلالاتها تبعاً لشرائح زمنية، وذلك للوقوف على تطور الامة العربية عبر العصور، وربما على بعض اسباب تقهقرها التي تعدو ظروف السياسة والغزو والاستعمار المعروفة.

- ليس التأليف عند الترجمة والترجمة عند التأليف وقفاً على حقل الفلسفة بل هما يتعديانه الى كل حقل من حقول العلوم الانسانية، والى بعض النتاج الادبي احياناً، حتى ليكاد المرء ان يقرأ كلاماً اعجمياً بحروف عربية. ولعل ذلك راجع في بعض اسبابه الى طلاق مع «اسرار العربية» وكل ما تشعّه كلمة «اسرار» التي حرص قدامانا على تتويج بعض كتبهم بها من ظلال المعاني متمثّلة في كون اللغة مرآة الفكر تصفو وتطيع اذا صفا ووضح، وتكدر وتحرن اذا كدر وغمض. ولا مناص هنا من فتح هلالين لمشكلة «الشعر الحديث» فنضيف الى ما اكده الزميل العزيز من ان «الصياغة الشعرية لا تتخذ شأنها وقيمتها الا اذا كانت تعبيراً طبيعياً عن لحن نفسي لا يمكن التعبير عنه الا بوساطتها»، وان «قيمتها ليست في شكلها بل في مدى قدرة هذا الشكل على ان يضع على الورقة الحركة النفسية الشعورية او اللاشعورية التي تمور في دنيا الشاعر»، نضيف ان على شعرائنا المعاصرين (او الحديثين) ان يعلموا ان اللغة اول عدة الشاعر، وان من الخير لمن لا يحسن توجيهها وجهتها الشعرية بالتفنن في استغلال اساليبها وقدراتها على الابلاغ ان يترك الميدان بدل التستر بقشور «الحداثة» وانزال افدح الضيم والظلم بالشعر...

- تؤلف اللغة العربية رقعة من اكبر الرقاع في نسيج اشكالية الاصالة والمعاصرة. فهي - الا عند من رحم ربك - قدس الاقداس، والحديث في تطويرها افك! فإذا انت جاهرت بضرورة اعادة النظر في ما ابدعته قرائح الاجداد - وهي شهد الله ولود وخيّرة - لأن اللغة ارث جماعي اجتماعي على الاجيال ان تثمّره وتستدرك نواقصه في ضوء حاجاتها والمستجد من شؤونها (وهو امر اقره غير واحد من النيرين من قدامانا) قام عليك النكير، فكيف اذا تطاولت فعرضتها لاخطار المناهج الوافدة مع «الالسنية» و«النظرية البنيوية»؟ وليس مسموحاً لك بعد - وان كنت في مستوى الغيارى اضطلاعاً بشؤون العربية واسرارها - حتى مجرد التفكير في الاستفادة من منجزات الآباء وتطعيمها بالخير من منجزات البحث اللغوي الحديث. ولعل اقل ما يقال في هذا الموقف المتزمت انه لبنة تضاف الى اللبنات التي سدّ بها المتفيهقون والمتحذلقون ابواب الاجتهاد فحكموا على امتهم بلعنة الجهل وتركوها تؤول الى ما آلت اليه في عصور السبات.

ويحين الموعد مع شوط «الابداع الادبي» فلا يكاد يجد فيه الفرس الآخر ما يشد من عزيمته للحاق بالفرس الاول سوى تذكرة بسيطة هي الحديث عن غياب منهج نقدي ادبي يجمع بين الاصالة والمعاصرة ويقوم بمنصب الضابط لمسيرة التقدم التي سوف يقودها الابداع الفكري بنظريته الفلسفية الشاملة التي رسم الباحث خطوطها العريضة . ففي اعتقادنا انه لا يمكن ان تقوم قائمة لأدب عربي اصيل ومعاصر بالشروط التي حددها د. عبد الدائم ، واهمها ان يضرب بسهم في بناء مجتمع عالمي انساني «ويفصح عن قوة دافعة متحركة محركة تصبو الى بناء مجتمع قومي افضل» ، الا اذا كان وراءه عين ساهرة ترعاه وتوجه خطاه .

ويأتي الشوط الاخير، شوط «الابداع الفني» فتنقطع انفاس الفرس الآخر ويسلم بالهزيمة وهو يرى الفرس الاول يجول ويصول فلا يكاد يترك شاردة ولا واردة الا احصاها رغم الزمن القليل المحدد للشوط ، حتى اذا بلغ نقطة الوصول بدا على اتم استعداد لسباق جديد يفرض اشواطه على هواه : «لقد بدأنا الخطى وئيدة (في سبيل «ان نكون من نحن») ، فهل لنا ان نغذّ الخطى ناظرين مستبشرين الى النجم الساطع اللامع في الافق ، ونجم الحضارة العربية الاصيلة والحديثة والعالمية؟» .

تعقيب ٣

د. محمد يوسف نجم (*)

سأكتفي بالتعليقات التي تناول فيها الزملاء الكرام بحث د. عبدالله عبد الدائم، وسأتجاوز البحث الى الحديث عن التراث عامة، ثم الى تصور موجز لما ينبغي ان يتناوله بحث كهذا؛ اذ تبيّن لي ان المفهوم الذي انطلق منه د. عبدالله عبد الدائم في الاكثر لا يتناول الاصالة بمعنى الارتباط بالتراث والاصول، بل بمعنى الابداع والاجادة، وهذا ما أدى الى وقوع الاضطراب في جوانب من البحث، الذي أشفقت على صاحبه حين وافق على الخوض فيه، في المدة القصيرة التي اتيحت له. ولذا استأذن د. عبدالله عبد الدائم ان يكون تعليقي هذا حاشية صغيرة على بحثه، واستأذن منظمي الندوة ان تكون مقدمتي هامشاً على التصور العام الذي تَنَاولَت به الموضوع.

اولاً: لا بد لي من ان اشير باديء ذي بدء الى ان موضوع الثقافة، بمعناها الشامل، هو اكثر موضوعات هذه الندوة تشعباً واعظمها اتساعاً، لأنه يشمل الآداب والفكر والفنون والموروث الشعبي، ولا يتسنى لباحث واحد مهما بلغ من سعة العلم وشمول المعرفة، ان يتناوله بدقة واحاطة.

ثانياً: تلك كانت ملاحظتي الاولى، على موضوع هذه الجلسة بشكل عام، اما ملاحظتي الثانية فتتناول الموضوع الذي اختير لهذه الندوة، وهو كما تعلمون «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي».

لي ملحظ صغير على استعمال تعبير الوطن العربي. فلئن كان هذا جائزاً وواجباً من الناحية الجغرافية او التاريخية او اللغوية او من الناحية القومية، فهو غير جائز من وجهة نظر المنهج العلمي السليم. فنحن في هذه الندوة نخوض في بحث موضوعات متصلة بالحضارة

(*) استاذ الادب العربي بالجامعة الاميركية في بيروت ـ بيروت.

والثقافة في مشهديهما القديم والحديث، والوطن العربي، الحديث على الاقل، مجموعة من الجزر الحضارية الثقافية المختلفة المتباينة، الى حد التنافر والتدابر أحياناً، بل ان القطر الواحد ينقسم الى عدد من الجزر الحضارية، واكاد ازعم ان المدينة الواحدة، قد تكون مجموعة من الجزر الحضارية المتباينة.

ولذا ينبغي، حرصاً على سلامة المنهج، ان تكون بحوثنا مرتكزة الى ارض الواقع، قائمة على الدراسات الميدانية والاستبيانات والاحصاءات، وعلى المعطيات التي نحصل عليها من تحليل المواد التي تتجمع لدينا نتيجة البحث الميداني ـ وإلا كان تنظيراً من فوق، او من بُعد، وتعميمات مسطحة في اكثر الاحيان لا يقرّها المنهج العلمي السليم، ولا تؤدي الغرض المتوخى منها، ولئن قبلنا هذه الندوة على انها البداية، فلا ينبغي ان نعتبرها النهاية، ولا بد من ان نفكر جدياً في تصحيح المنهج، اذا اردنا ان نعود الى طرح جزئيات هذا الموضوع ثانية.

ثالثاً: ساورني الشعور اثناء قراءة بعض البحوث والاستماع الى التعقيبات والمناقشات اننا ننظر الى التراث ـ وهو هنا الاصالة ـ وكأنه تلّ متراكم مهمل من التراب، علينا ان ننبش فيه كي نحصل على ما قد يفيدنا في حياتنا الحاضرة. ان تراثنا، كتراث اية امة، حيّ في نفوسنا فاعل فينا بمقدار ما نحن احياء قادرون على الانفعال والفعل. التراث ليس حقيقة قائمة في الماضي مرتبطة به، بل هو دائم التجدد والتغير، مستمر في فعله وتأثيره ـ حتى هذا الكلام الذي قرأناه وسمعناه في هذه الندوة غدا جزءاً من تراثنا الثقافي، بما حرّكه في النفوس وما أثاره في العقول، وبما سيفعله في اجيال قادمة قد تنتفع ببعضه او تنبذه بأكمله.

رابعاً: اذا عرفنا للتراث دوره الحقيقي ووضعناه حيث ينبغي له ان يوضع، بقي علينا ان نسأل انفسنا هذا السؤال، دون خجل او خشية: الى اي مدى بلغت معرفتنا بهذا التراث؟ هل عرفنا هذا التراث حقاً، وهل قمنا بتقويمه ـ او تقييمه ـ وكلاهما صحيح، التقويم العلمي الدقيق دون تحيز او مبالغة، ودون احتقار او استهانة؟ هل صحيح ان امة ما يزال قرابة نصف مليون مخطوطة من تراثها لم ينشر بعد، تعرف تراثها حق المعرفة؟ هل صحيح اننا قمنا بدورنا الكامل في نشر ما نشر من هذا التراث، وفي دراسته وتقويمه؟ ليس من غضاضة او تجنٍّ اذا قلت في هذا الصدد اننا عرفنا هذا التراث، اول ما عرفناه، من خلال جهود غير منكورة للمستشرقين، تناولوا فيها تحقيق تراثنا تحقيقاً ملتزماً بالمنهج العلمي، وان كان هذا المنهج لم يسعف بعضهم دائماً على القراءة الصحيحة للمخطوطات؛ كما تناولوه بالدراسة، وان كانت بعض دراساتهم، يصمها التسرّع والخطأ والتحيز في بعض الاحيان. ثم ظهرت طبقة المحققين والدارسين منا، ممن افرزتهم الجامعات، او ممن عكفوا على التحقيق وقاربوا الدراسة هواية مشفوعة بالحب.

ومضت حركة التحقيق العلمي في سبيلها، وآتت ثماراً طيبة، وسارت الى جانبها حركة لنشر المخطوطات، لا تلتزم بمنهج علمي، ولا تُعنى حتى بشكليات هذا المنهج في اثبات القراءات المختلفة، والفهرسة وما الى ذلك. على ان تحقيق التراث الذي استشرى في العالم العربي اليوم، ليس غاية في حد ذاته، انه وسيلة الى دراسة هذا التراث وتقويمه. فهل درسنا هذا

التراث حقاً؛ اقول، دون مبالغة، ان مكتبتنا العربية ما تزال مليئة بالثغرات. وهل يحق لنا ان نزعم اننا درسنا تراثنا والاحصاءات تنفي هذا الزعم؟

خامساً: ان هذا التراث تراث عربي لأنه كتب بلغة عربية، والعربية هي لغة القرآن ولغة الرسول ﴿ وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم﴾ فالرسول عربي وقومه هم العرب ولسانه هو العربية ﴿ انّا انزلناه قرآناً عربياً ﴾، ولذا فلا ضرورة لكل هذه الاجتهادات التي تتناول قضية ترجمة القرآن للمسلمين غير العرب،أبا للفظ ام بالمعنى تكون. لأن الابانة لا تكون الا بالعربية والبلاغ المبين لا يكون الا بها ﴿ وما على الرسول الا البلاغ المبين ﴾. ولذا فمن واجب المسلم الحق، حتى يُبَلِّغ الرسالة، ان يتعلم لغة الرسالة، لغة الاسلام، والعربية هي لغة الاسلام، والعرب هم مادّة الاسلام.

يضاف الى ذلك ان هذا التراث لم يبدأ مع الاسلام بل سبقه بقرون، في الفترة التي أُطلق عليها ظلماً اسم الجاهلية، ولم تسم جاهلية اشتقاقاً من الجهل الذي هو ضد العلم والحضارة، ولكن بالمعنى الاسلامي الدقيق، اي مباينة روح الاسلام، ومجافاة دستوره الاخلاقي.

وقد كان العرب قبل الاسلام على شيء كثير من التحضّر العقلي والمادي، وخاصة في قراهم (اي مدنهم). وكانت تجارتهم تتيح لهم الاتصال بالحضارات الاخرى كالبيزنطية والمصرية والفارسية والهندية والصينية. وحسبنا لغتهم الثرية القادرة على التعبير عن ادق المعاني الحسيّة والنفسية. ولو كان العرب قبل الاسلام جاهلين، لما نزل القرآن ببلاغته المعجزة ومعانيه السامية ليخاطبهم، اذ لو كان المخاطَب لا يفهم الخطاب، لانتفى معنى الرسالة والتبليغ.

وهذا التراث عربي، ايضاً، لأنه نتاج العرب، اسهم في تأثيله مسيحيُّهم ومجوسيُّهم الى جانب مسلمهم، ودور المسيحي العربي في هذا التراث، قديمه وحديثه مذكور مقدور. بل ان بعض القبائل المسيحية العربية شاركت في الفتوح الاسلامية، وحاربت جنباً الى جنب مع ابناء جنسهم العرب ضد ابناء دينهم، الروم.

سادساً: تبين لي ولكم اثناء هذه الندوة ان العرب في الماضي، في ما نسميه بالعصور الذهبية للحكم العربي والحضارة العربية، كانوا يقبلون على الاخذ من الامم الاخرى دون تردد او وجل او خشية على تراثهم او سلطانهم. ذلك انهم كانوا يأخذون من موقع العزة والقوة والقدرة على التفاعل المبدع الخلّاق، وعلى العطاء الثّر. اما نحن في نهضتنا الحديثة فإننا نأخذ من موقع الضعف والهزيمة والعجز عن العطاء، لذا يثور في نفوسنا بين الحين والحين الشعور بالذنب، ونطْرح قضايا مثل قضية الاصالة والمعاصرة.

سابعاً: واخيراً، تبين لنا من خلال بحوث هذه الندوة ومناقشاتها ان التراث الذي نعنيه حقاً، في قضية الاصالة والمعاصرة، او التراث والتحديث، هو التراث الديني. فالتراث الثقافي لا يثير اكثر من معارك على الورق. اما التراث الديني ومدى ما يمكن ان يقدمه مما يتلاءم مع الحياة المعاصرة فهو قطب الرحى ومحور البحث. فلِم لا نكون اكثر صراحة ونضع عنواناً آخر لندوتنا

هو: التراث الديني وتحديات العصر.

وبعد، فهذه ملاحظات عامة انصبّت على الندوة، في الاكثر. كما قلت في مطلع حديثي، ان بحث د. عبد الدائم، على قيمته، ندَّ عن الكثير مما يدخل في نطاق بحثه ضمن التصور العام للذين اعدوا لهذه الندوة واختاروا موضوعها بفروعها المختلفة.

تعقيب ٤

د. محمد مواعدة (*)

د. عبد الله عبد الدائم صاحب بحث: «المسألة الثقافية بين الاصالة والمعاصرة» استاذ من اساتذة هذا الجيل تخرجت على يديه افواج وافواج من الاساتذة والباحثين، وهو من ابرز الخبراء العرب في مجالي الثقافة والتربية وله فيهما المؤلفات القيّمة والبحوث الجادة التي تعتبر من المصادر الاساسية في هذا الميدان.

ويمكن تقسيم هذا البحث الذي بين ايدينا الى قسمين متميزين: اولهما يتضمن مجموعة من القضايا المبدئية والنظرية وثانيهما يتضمن تحليلاً لظاهرة الابداع الفكري والادبي والفني والاسباب التي تساعد على جعل هذه الظاهرة متأصلة في منطلقها، مساعدة للانسان العربي ـ في منتهاها ـ حتى يبدع ويسهم في الحضارة الانسانية المعاصرة.

ومن الجوانب التي تستحق التأكيد في القسم الاول من هذا البحث وهو يعتبر مقدمة نظرية:

ـ «الثقافة لا تعدو ان تكون نظاماً فرعياً من نظام كلي شامل لا يستقيم امرها بدونه وتتأثر به وتؤثر فيه وتقوم بينهما علاقات تبادل دائرية وحالات اخذ وعطاء».

ـ الثقافة لها دور الريادة والقيادة. لكن هذا الدور له حدوده وقيوده التي تفرضها المقومات الاخرى لنظام المجتمع الشامل.

ـ «الجهود التي ينبغي ان تبذل في سبيل تأصيل الثقافة العربية لا يمكن ان تعطي كامل مداها الا اذا صحبتها جهود موازية من اجل تأصيل شتى جوانب الحياة العربية».

ـ الاستقلال الثقافي رأس كل استقلال والحفاظ على الهوية الثقافية الذاتية ليس مطلباً

(*) استاذ في الجامعة التونسية ـ تونس.

قومياً فحسب بل هو مطلب تنموي يتصل بتوفير الشروط السليمة اللازمة للتنمية عامة، بما في ذلك التنمية الاقتصادية ذاتها.

- والثقافة الاجنبية تغزونا من كل صوب كما تغزونا سائر انماط حياة الغرب عامة.

ان هذه المواقف المبدئية - وغيرها - التي قدم بها الباحث دراسته ذات اهمية بالغة لأنها تبرز قيمة المسألة الثقافية عامة والتعامل معها - وخاصة في الاطار القومي - تعاملاً يمتاز بالشمول. الا ان القسم الثاني من هذا البحث - وهو يشمل بقية اجزاء البحث - يتضمن في نظرنا عدة جوانب تحتاج الى نقاش. واكثر من ذلك يثير الكثير من التساؤل.

ونظراً الى ضيق المجال فإننا سنتعرض الى البعض من هذه الجوانب. ان اول ما يثير الانتباه والاستغراب في هذا القسم الكبير من البحث هو **طريقة** التناول والتحليل. انها طريقة تتصف بالتحليل النظري العام وبالمرور مرار الكرام **وبكل لطف** على قضايا تعتبر في نظرنا من اهم القضايا التي تتصل بواقع ثقافتنا العربية المعاصرة. وسأقتصر على تناول الجوانب التالية (بايجاز شديد).

- الثقافة وقضية الحرية.

- السياسات الثقافية القائمة في الوطن العربي ودور المؤسسات القومية المعنية بهذا الميدان.

- دور المثقف العربي في تأصيل الثقافة.

أ - الثقافة وقضية الحرية: تحتل قضية الحرية بالنسبة الى المثقف عامة منزلة متميزة لأنه بدونها لا يستطيع التعبير عما يريد، وبدونها لا يستطيع نشر وكتابة ما يريد، **انها في نظرنا الهواء الذي لا يستطيع الفكر ولا القلم العيش بدونه**. ومع ذلك فأن الباحث لا يذكرها الا لماماً، بينما خصص الصفحات لاستعراض المراحل التاريخية التي مر بها الابداع الثقافي العربي منذ العهود العربية والاسلامية الاولى الى اليوم.

ولا نظن ان احداً يخالفنا الرأي والقول بأن اهم عقبة، واكبر سد يحول دون تحقيق المثقف العربي ما يريد وبلوغ ما يطمح، اكثر من الوضع الذي يعانيه وما يتسم به من كبت وارهاب ومضايقة. فالمثقف العربي ليس حراً في اختيار ما يقرأ لأن الاجهزة الامنية هي التي تختار له، وتسمح له بهذا الكتاب او المجلة والجريدة وتمنع عنه غيرها، مع العلم ان هذه الاجهزة اضافة الى ذلك لا صلة لها اطلاقاً بالعمل الثقافي. والمثقف العربي لا يمكن ان يكتب دون ان يمثل امامه وباستمرار قوانين المطبوعات ورقابة المنشورات.

ولا نظن ان احداً من الاخوة المشاركين في هذه الندوة لا يعرف ما تعرض له - وما زال - المثقفون والكتّاب العرب من استنطاقات امام رجال الامن واجهزة المخابرات ومن الوقوف المرات العديدة امام المحاكم واجهزة التحقيق. لكل هذا، ولغيره، لا نظن انه يحق لنا ان نتحدث عن المسألة الثقافية وعن الظروف الضرورية «الكفيلة بخلق المناخ الملائم للابداع الثقافي الرفيع

الاصيل» دون ان نخصص لتوفر شرط: **الحرية للمثقف ما يستحق من العناية**. ان مناخاً يسوده الكبت والارهاب لا يمكن ان يساعد على الابداع الفكري او الادبي او الفني.

ب ـ **السياسات الثقافية القائمة في الوطن العربي ودور المؤسسات القومية**: اشار الباحث في مواطن عديدة الى اجتماعات وزراء الثقافة العرب والقرارات التي توصلوا اليها، كما اشار ايضاً الى الندوات التي نظمتها بعض المؤسسات القومية وخاصة الجامعة العربية والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وما صدر عن هذه الندوات واللقاءات من توصيات واقتراحات وقرارات. واغتنم هذه المناسبة لأطرح على د. عبد الدائم، وهو العارف بالنشاط الثقافي العربي، والخبير من خبراء الثقافة والتربية لدى العديد من المؤسسات الثقافية القومية، اغتنم هذه المناسبة لأطرح عليه سؤالين:

ـ هل هناك عملياً تنسيق ثقافي وتربوي شامل بين الوزارات المعنية؟ وهل هناك تطبيق لما يتم الاتفاق عليه؟

اما الذي نعلمه، فإن نشاط وزاراتنا لا يزيد الاقليمية إلا دعماً وتعمقاً... واغلبها لا يهتم بقضية التأصيل الثقافي إن لم نقل ان من هذه الهياكل ما يساعد على غرس التبعية في مستويات الثقافة والتربية والاعلام.

ـ هل تجد المؤسسات الثقافية القومية الدعم اللازم لتقوم بالمهمة المناطة بها ولتنفيذ ما انتهت اليه الندوات من توصيات؟

اما ما نعلمه فإن هذه المؤسسات لا تجد الدعم المناسب ومع ذلك تبذل الجهد المشكور وتقوم بما تستطيع القيام به.

ج ـ **دور المثقف العربي**: لم يشر الباحث الى المثقف العربي والدور الذي ينبغي ان يقوم به ـ رغم المضايقات ـ لتأصيل الثقافة وتحديثها في آن معاً. ولم يشر الى الوضع الذي يوجد عليه هذا المثقف. او بالاحرى الذي يعانيه.

ولا استطيع ان أترك هذه المناسبة تمر دون ان اذكّر جمعنا الكريم هذا والذي يضم خيرة من المثقفين والمفكرين العرب، بالموضوع الذي اختارته مجلة **المستقبل العربي** والتي تستحق كل تقدير ومساندة ودعم، وعنوانه: «صعوبة ان تكون مثقفاً عربياً».

انه كما قال الاستاذ هشام جعيط في هذه الندوة: «رجل بائس لأنه لا يلعب دور زعامة، ولا يحس بنخوة الزعامة الفكرية في المجتمع، وبالتأثير على المجتمع او على الدولة...»[1]. ولا اظن ان دراسة «المسألة الثقافية بين الاصالة والمعاصرة» تكون دراسة مستوفية اذا لم تتناول بالتحليل ـ ولو

---

(١) انظر: «ندوة المستقبل العربي: صعوبة ان تكون مثقفاً عربياً،» شارك فيها: حسن حنفي، ... **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٢٧ (ايار/ مايو ١٩٨١)، ص ١٢٦.

بايجاز - واقع من سيتولّى عملية التأصيل والتحديث بعمق حسب المفهوم الذي حدده الباحث نفسه في بحثه.

وكيف يمكن لهذه الدراسة ان تكون شافية اذا تجاهلت احد العناصر الفاعلة في العملية الثقافية ونعني به «المثقَف (بالفتح) الذي هو مثقف (بالكسر) في آن واحد؟ وكيفية علاقته بالجماهير الشعبية ومدى تأثره بها وتأثيره فيها؟ وكيفية علاقته بالسلطة؟ وهل هي علاقة تذلل وخدمة» وهو بذلك «يفقد تماماً صفته كرجل فكر» كما قال أ. هشام جعيط[٢]. ام هي علاقة قطيعة وانزواء ام هي كما قال د. معن زيادة في الندوة المذكورة «علاقة ذات طابع درامي» «لأن المهمة الاساسية للمثقف هي الاستشهاد» (د. معن زيادة).

وانا اعتقد من ناحيتي - وهو ما امارسه سلوكياً - ان مسؤولية المثقف الاساسية هي مواجهة كل تحد، ولو كان من السلطة، وإلا فإنه لا ينتظر منه اي تأصيل او تحديث.

اما المثقف الذي يتعامل مع «الامير» بالطريقة التي اشار اليها د. سعد الدين ابراهيم في مقاله «المثقف والامير» وخاصة في قسمه الاخير المعنون: **الجسر الخشبي بين الامير والمفكر**، وفي الفترات الاخيرة من **الجسر الفضي**، إن هذا المثقف لا ينتظر منه الابداع والخلق ودعم الاصالة الثقافية. إنه مثقف لا يرجى منه الا دعم التبعية والاستلاب[٣].

هذه بعض الجوانب التي رأيت ضرورة الاشارة اليها بمناسبة التعقيب على بحث د. عبد الدائم، والاشارة اليها بايجاز لضيق المجال.

---

(٢) المصدر نفسه.

(٣) سعد الدين ابراهيم، «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٦٤ (حزيران/ يونيو ١٩٦٧)، ص ٢٩.

تعقيب ٥

د. محمد برادة(*)

تتميز الورقة التي قدمها استاذنا د. عبد الله عبد الدائم عن «المسألة الثقافية بين الاصالة والمعاصرة» بالاحاطة والشمولية، واستبصار القضايا الحيوية التي تطرجها اشكالية الاصالة والمعاصرة في جوانبها الثقافية. وأبادر الى القول بأنني وجدت كثيراً من نقاط الالتقاء مع ما طرحه د. عبد الدائم خاصة فيما يرجع الى تأكيده على ترابط الثقافة والمجتمع والتأثير المتبادل بينهما، والى الاستقلالية النسبية للمثقف والفنان وعدم استجابتهما بكيفية آلية الى «طلبات» المجتمع. ونتفق معه بالخصوص عندما يقرر بأن «... الثقافة العربية الذاتية المرجوة، كما نفهمها، ليست مجرد اكتشاف لثقافة طمستها عصور التخلف، بل هي اولاً وقبل كل شيء بناء ذو اربعة اعمدة: التراث، والواقع العربي، والواقع العالمي، والمستقبل العربي والعالمي».

لكن مع ذلك، هناك اختلاف حول طريقة طرح الاشكالية، لأن الباحث انطلق من التساؤل عن امكان نيام الابداع والثقافة داخل مجتمع متخلف، وللاجابة عن هذا السؤال عمد الى استعراض اهم المنجزات في مجالات الابداع الفكري والادبي والفني، مبرزاً جوانب التقصير وموضحاً الشروط المسعفة على الارتقاء في طريق الثقافة العربية المرجوة. ان هذا التناول جعل الورقة اقرب ما تكون الى البحث في السياسة الثقافية القادرة على تنفيذ خطوات عملية تحرر الثقافة العربية من القيود والعقبات الحائلة بينها وبين الفعل والتغيير. وهذا جانب مهم الا انه لا يكفي، في نظري، لتحليل علاقة الثقافة بالاصالة والمعاصرة. فقد لا يكون المطلوب في هذه الندوة، هو التركيز على التخطيطات السياسية للثقافة والاقتصاد وتنظيم المجتمع، لأنها تتصل بمقتضيات محددة وبنوعية سلطة التقرير والاختيارات، وانما المطروح للنقاش هو دور الثقافة في بلورة اشكالية الاصالة والمعاصرة ونقد مختلف تصوراتها من خلال صياغة الاسئلة الجديدة التي تفرزها الممارسة النظرية والاجتماعية.

(*) استاذ في كلية الاداب بجامعة محمد الخامس ـ الرباط.

وقد يكون المجال الثقافي هو الذي يعكس اكثر ابعاد الاشكالية وحدّتها لأنه هو ساحة وعي المجابهة والتحديات، وساحة التقاء ثقافتنا الموروثة بالثقافات الوافدة، ومختبر لقياس صلابة المفاهيم والتنظيرات، والآراء المولّدة والمقتبسة والمبعثة من مرقدها. وبذلك فإن الثقافة تكاد تكون صيغة حياة كاشفة لمفهوماتنا عن الانسان وعلائقه بالتاريخ والفضاء والآخرين، وعن علائقه بذاته وبماضيه وحاضره ومستقبله. اننا نعيش، في مختلف مجالات الحياة اليومية، ثنائية الاصالة والمعاصرة المنحدرة عن الاستعمار والمثاقفة والتحولات الاجتماعية والتاريخية. نعيشها في التفاصيل بنوع من التلقي السلبي الذي سرعان ما يتحول الى نوع من الاعتياد والتكرار. لذلك فإن المجال الثقافي يصبح هو الفسحة التي يسترجع عندها الوعي النقدي قدرته على التساؤل واعادة النظر واستيعاب ما نعيشه مفككاً، مشتتاً، مرتدياً للبوسات مختلفة.

ان المجالات الثقافية الثلاثة: الفكرية والادبية والفنية موجودة باستمرار حتى في اقسى الشروط المجتمعية. ومن الصعب ان نطابق بين مقاييس التخلّف او التأخر الاقتصادية ومقاييس الابداع والثقافة، خاصة بعد ان انفجرت فكرة التمركز الذاتي الاوروبي وانكشف قصورها. كذلك، فإن الثقافة في وجودها واوالياتها تتعدى التصنيفات الاجتماعية والطبقية لتصبح سجلاً ومرصداً شاملاً يستوعب مختلف مكوّنات المجتمع، ويفرز الاساسات الصلبة التي تضمن الاستمرار والتطور. بهذا المعنى، فإن الثقافة العربية، على اختلاف مكوناتها وروافدها واحقابها، هي انتاج وممارسات يحتويان على عناصر لقراءة مجتمعنا قراءة نقدية باعتبار ان الخطاب البشري هو خطاب تؤسسه الجماعة وليس الفرد، وداخله تنسج المفاهيم والتصورات، وتتصارع وتتبدل. مواقف متعارضة، ومصالح متناقضة، ولغات اجتماعية متباينة: تلك هي السمات المشتركة لخطابات التراث والمعاصرة. فكيف اقرأها من خلال الذات الجماعية التي انتمي اليها؟ بل لماذا اقرأها؟

اننا لا يمكن ان نقرأ تراثنا وعصرنا الا من خلال اسئلة تحركنا وتتحكم في وجودنا وشروط بقائنا.

من الحاضر الذي نوجد فيه، ومن اسئلة الواقع التي تحاصرنا تتكون رؤية الذات المسائلة، الذات التي تريد ان تمتلك التراث عن طريق تحيينه وادراجه ضمن رؤية راهنة متماسكة تواجه التحوّل، وتؤسس للمستقبل. ان ثنائية الاصالة والمعاصرة قائمة في الواقع وناتجة عن الاخفاق في الانتقال الى البناء المجتمعي المتحرر من رواسب الاستعمار، واعباء التبعية، ووصاية الفكر اللاهوتي، لأجل ذلك فإن المجال الثقافي العربي يكتسي اهمية كبيرة لأنه يضطلع بنقد هذه الثنائية وتفكيك عناصرها بحثاً عن وعي جديد يتبلور من خلال صيغة نقدية تمد الجسور بين الثقافي والسياسي.

لقد اوضحت كثير من الدراسات التاريخية والسوسيولوجية المتصلة بالعصر العربي الحديث ان من اهم اسباب تعثر النهضة العربية الحديثة: تجاور المفاهيم والايديولوجيات والانماط بدلاً من تفاعلها وانتقالها الى تركيبات تطور الجدلية المجتمعية وتفتح امامها آفاقاً جديدة.

وفي هذا المستوى بالذات يبرز دور «الثقافي» باعتباره قادراً على ان يشكل «منطقة» يمكن انطلاقاً منها ممارسة النقد واعادة النظر في ما اصبح ساكناً، عاجزاً عن الحركة ومتابعة مسيرة التاريخ. ان مجالات الفكر والابداع والفن تستطيع ان تكشف عن محدودية الخطابات السياسية والايديولوجية التي تفقد نسقها عندما تتحول الى توكيدات جاهزة للتبرير والتبشير. فالفكر العربي المدعو في هذه المرحلة الى نقد الخطابات وتفكيكها، والى اعادة قراءة التراث من خلال اسئلة الحاضر، مهيأ لردم كثير من الهوّات المصطنعة، ولدفع السياسيين الى تجديد الرؤية بعيداً عن التجمد عند الماضوية او الاستمرار في استلابات الغرب.

والادب، بكونه يستوحي حياة الناس وعلائقهم داخل انماط جديدة من العيش، استطاع بالفعل، في نماذجه الجيدة، ان يقدم انتاجاً اصيلاً في معاصرته لأنه يبرز المسكوت عنه، ويصور المتغيرات عبر لغة جديدة بالمعنى العميق. وهذا النوع من الادب هو الذي يصوغ اسئلة معاصرة انطلاقاً من رصد المتحولات واستنطاق اللغات الاجتماعية الطارئة.

والشيء نفسه يمكن ان نقوله عن الانتاج الفني مسرحاً وغناءً ورسماً وسينما...

ان الخاصية النقدية للانتاج الثقافي هي ما يميزه عن بقية الخطابات والمجالات... ومن ثم فإن الاصالة والمعاصرة لا تصبحان مقولتين ثابتتين محددتين بخصائص جوهرية، وانما تغدوان صفتين تكتسبان وجودهما من خلال المحتويات التاريخية والحضارية التي تتحقق في صيغة حياة وصيغة انتماء الى العصر.

انني لا استطيع ان اتفق مع د. عبد الدائم عندما يلح على: «ان نكون من نحن»، لأن في ذلك ما يوحي بأن لنا «اصلاً» يجب ان نعود اليه وكأنه معطى ثابت مسبقاً. ونستشعر الالتباس ذاته من خلال استعمال مصطلح الابداع. ذلك ان الابداع ينتمي الى قاموس الايديولوجيا الانسانوية التي حاولت ان تتجاوز اللاهوتية عن طريق تعويض الله بالانسان، الانسان المبدع الذي يجد خلاصه في الابداع، بينما الانسان المستلب هو الفاقد لنفسه الذي اصبح آخر، ومن ثم إلحاح الانسانوية على حماية الانسان، اي الحيلولة دون كل ما يؤدي الى تحويل وضعه Statut، وبذلك يظل كما هو. وهذا المفهوم الذي شكّل خلفية اساسية للاتجاه الرومانسي المفتون بالبحث عن صورة متوهّمة لإنسان مبدع يتغنّى بالذات ـ الجوهر.

مقابل هذا المفهوم يأتي مصطلح الانتاج الفكري او الادبي او الفني، ادقّ، لتعيين تلك العلاقة الجدلية بين مختلف الشروط المرافقة لانجاز العمل والمحددة له، وبين المفكر او الفنان الذي يستجيب لشروط الانتاج ويصارعها. ان الانتاج الثقافي، بهذا المفهوم، لا يصبح غاية في حد ذاته يمكن ان تخلصنا من احباطات الواقع، كما انه لا يصبح متوقفاً على شروط خاصة لتحقيق «ابداعيته»، وانما يكون ملتصقاً بالذات الجماعية بما هي عليه من تعددية وتشابك، ومن مستوى وعي وشروط متيحة للانتاج. الانتاج الثقافي لا يسبق الانسان ولا يتأخر عنه. إنه ملتصق به، يحاوره وينتقده ويكشف له عن المخبوء فيه سلباً وايجاباً.

ولذلك لا يمكن ان نقيس قيمة الابداع الفكري او الادبي او الفني بنماذج او تحققات تمت

في سياق آخر، كما لا يمكن ارجاع ضعف الابداع الفكري في الوطن العربي الى غياب الفلسفة الاجتماعية السياسية الشاملة، على نحو ما فعل ذلك د. عبد الدائم، لأن الشروط المرافقة لهذا الفكر تستدعي تقليب التربة، وتعميق النقد، واعادة تحليل مختلف الخطابات العربية على ضوء اشكالية التغيير المعاق، والنهضة المجهضة.

وفي هذا المستوى اتفق مع ما اورده د. عبد الدائم بخصوص ضرورة الاهتمام ببعض الشروط التي تدعم دمقرطة الثقافة وتهيىء لانطلاقتها؛ وفي مقدمتها الدفاع عن حرية الفكر والعقيدة، وتطوير التعليم ووسائل الاعلام، وحماية المنتجين الفكريين والفنيين من تسلط المتاجرين بانتاجهم.

وبالرغم من اهمية هذا الجانب، فإنني اولي اهتماماً اكبر، عند مناقشة علاقة الثقافة بالاصالة والمعاصرة، للتصور النظري الذي يصدر عنه المفكرون والادباء والفنانون لأنه هو الذي يكشف عن مدى الوعي بثنائية الاصالة والمعاصرة وعن آفاق تجاوزها. والامر لا يتعلق بمفاضلة او انتقاء، بل بتمثل واع لاشكالية تحوّل المجتمع العربي الحديث والتحكم في تغييره: هل يكون تغييراً تابعاً لنماذج ماضية او قائمة في سياقات اخرى؟ ام يكون تغييراً متحرراً لأنه مدرك لقوانين التغيير ومنطق التاريخ؟

اننا منذ بداية هذا القرن نعيش تحولات متلاحقة وتغيرات متسارعة الايقاع تنعكس على كل المجالات والمرافق. واذا كانت الخطابات السياسية والايديولوجية المحافظة تميل الى «تثبيت» الاشياء ومحاولة اضفاء طابع السكونية والوحدة على جسم المجتمع العربي، فإن الانتاج الثقافي، فكراً وادباً وفناً، يكشف شروخ التبدّلات واهتزاز القيم، وانهيار المطلقات، «اصيلة» كانت ام معاصرة. ان هذا الانتاج الثقافي النقدي، بالرغم من حالة الحصار التي يعيش عليها من طرف الانظمة واجهزة الثقافة الرسمية، استطاع ان يشق طريقه الى فئات اجتماعية مهمة تعيش تمزّق الاصالة والمعاصرة على مستوى الواقع، وتتطلع الى ما يحرر طاقاتها وامكاناتها من اسار الماضوية والوصاية الاجنبية.

ومن ثم، فإن الثقافة العربية الحديثة التي فهمت اشكالية الاصالة والمعاصرة من منظور نقدي، استطاعت ان تقطع اشواطاً بعيدة في طرح قضية التغيير والنهوض، الا ان محدودية المشروعات السياسية وانتكاساتها ومآزقها ادت الى ارتدادات ونكوصات نحو التقليدية والطائفية والتعصب، وهذا هو ما يضاعف من مسؤولية الثقافة والمثقفين في الوطن العربي. انها مسؤولية مزودجة:

- الانتاج النقدي الكاشف للتحولات والمحلل للخطابات ولغاتها، وللتراث في مكوناته وامتداداته.

- ثم الممارسة الحوارية الحامية للديمقراطية الثقافية باعتبارها اسهاماً في التعبير والانتاج، وتفاعلاً مع المجتمع الخاص والعام.

هكذا لا تعطي فئة لنفسها حق الغاء فئة اخرى تنتمي للذات العربية الجماعية نفسها وتواجه التحديات الاساسية نفسها: ان نشيد مجتمعاً مستقل الارادة، متحرراً من الاستلاب ورواسب الماضي، متمثلاً للصيرورة والتحول، مدافعاً عن مصالحه، وحامياً لجدلية الحوار التعدّدي وللفكر النقدي.

المناقشات

١ ـ فاطمة الجامعي الحبابي

تعرض د. عبدالله عبد الدائم الى ضرورة ضمان الحرية للممارسة الثقافية. واعتقد شخصياً ان الحرية لا تمنح ابداً، فما اثبت التاريخ ان الحرية منحة تعطى مجاناً، وانما هي مكسب ينتزع بالصمود والثبات في الموقف. وأظن ان اجتماعنا اليوم على ارض مصر الحبيبة مظهر من مظاهر صمود المثقف الحق في جبهة النضال صموداً انفرج على هذه الخطوة المباركة التي نحياها ونحييها في هذه الندوة التي جمعت شتات كثير من المثقفين ممن عانوا مرارة التشرد حقبة طويلة من الزمن.

انتقل الى نقطة اخرى تتعلق بقضية اللغة وضبط المصطلحات الفلسفية والادبية التي اثارها الاستاذ الباحث. في هذا الصدد اقول ما احوجنا قبل كل شيء الى ضبط المصطلحات السياسية. ان الامر في ذلك اشد استعجالاً لكبر خطورة العواقب. فالاقتداء بالغرب الذي تجندت كثير من مؤسساته الى دراسة المعجم السياسي في مختلف الاوساط الحزبية والرسمية يدفعني الى هذا النداء وانما هو واقع معيشي فعلاً كان نتيجة استخدام مصطلح «سيادة» لتوجيه سياسة المستعمر وتبرير مواقفه وكأنها مواقف بريئة متفق عليها مسبقاً.

اشار الاستاذ الباحث الى دور الثقافة في التعريف بالقضية الفلسطينية ومر عليها مروراً سريعاً. وفي ظنه ان الامر يحتاج الى وقفة طويلة، لأن ما يمكن ان تلعبه الآداب والفنون في التعريف بالقضية، قضية امة بكاملها لا قضية الشعب الفلسطيني وحسب، لأعملُ مما تسطره اقلام واجتماعات الساسة والقادة.

انتقل الى نقطة اخرى تتعلق بعبارة كررت كثيراً في بحث الاستاذ عبدالله عبد الدائم بصدد حديثه عما يجب على الثقافة العربية ان تنتهجه في ممارساتها: «ان تخاطب بلغة الحضارة». اتساءل عما يريد بهذه العبارة. وماذا يريد «بلغة الحضارة». في علمي ليس للحضارة المعاصرة

لغة سوى لغة التكنولوجيا بجميع صورها لغة الاحتكار والسيطرة واستعمال التكنولوجيا ومختلف الاسلحة بما فيها النووية. انها جميعاً تهدد وجود الانسانية، وجود حياة في موت، حيث تسير بها الى نموذج من «الانسان الروبوتيك» الانسان الألي المحض. لم يعد في لغة الحضارة مكان لمصطلحات ذات التصاق بالقيمة الانسانية في مفهومها الاصيل، كما لم يعد فيه مكان لاصالة الشعوب وعطاءاتها المخصبة.

اذن هل نرضى لأنفسنا كأمة لنا اصول واصالة ان ننجرف في تيار حضارة ماحقة؟ ما اظن.

٢ ـ ناصيف نصار

في ورقة د. عبد الدائم توكيد شديد على ضرورة الابداع الثقافي لدفع الحياة العربية نحو التقدم والمشاركة في حل مشكلات العصر العالمية.

ويحظى الابداع الفلسفي بانتباه خاص تحت قلمه، قلّما نجد مثيلاً له عند الذين يكتبون اليوم في شؤون الثقافة العربية ومشكلة الاصالة والمعاصرة فيها.

فالدفاع الكريم الذي يقوم به د. عبد الدائم في ورقته عن الابداع الفلسفي واهميته الاساسية بالنسبة الى حياة الشعوب العربية وثقافتها، يستحق من المشتغلين بالفلسفة التجاوب الكامل والثناء الخالص.

ولكن ثمة ملاحظات عدة يستدعيها عرضه لقضية الابداع الفلسفي كوجه من وجوه المسألة الثقافية العربية اليوم. فهذه القضية مطروحة منذ مدة في اوساط المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي، تحت عناوين مختلفة، في مجلات وكتب متنوعة. وقد كان من الضروري الالتفات الى تاريخ هذه القضية وتقويم الآراء والمناهج المطروحة في معالجتها قبل الاقدام على اثارتها وطرح احكام في شأنها.

ثم ان د. عبد الدائم لا يميز في المشاركة الابداعية في الفلسفة بين المشاركة التي تصل الى مستوى المذهب او النظام والمشاركة التي تنحصر في اطار نظرية محددة حول مشكلة معينة من مشكلات الفلسفة. فالتشديد على المذهب او النظام وحده لا يجاري تطور الفكر الفلسفي في العالم، حيث تقسيم العمل والاختصاص يفرضان علاقة جديدة بين انشاء المذاهب الشاملة وانشاء النظريات حول مشكلات معينة، فضلاً عن انه يحمل شيئاً من التعجيز. ولا اظن ان د. عبد الدائم يتبنى النظرية القائلة بأن الفيلسوف الحق هو فقط الفيلسوف الذي يبني نظاماً على شاكلة ما فعل افلاطون او الفارابي او هيغل.

ومن جهة اخرى، تبدو النزعة التأصيلية عند د. عبد الدائم، رغم انفتاحه الفكري الواسع، بعيدة عن استيعاب المشكلة الحقيقية لعلاقة الفيلسوف مع تراثه. فالتراث بالنسبة الى الفيلسوف لا ينحصر في تراثه الفلسفي القومي، وانما ينفتح ليشمل كل التراث الفلسفي العالمي وجميع مولدات العقل الفلسفي الذي يمكنه الاتصال بها والتفاعل معها. فالنشاط الفلسفي العربي الحق لا يمكنه ان يعتبر التفاعل مع التراث الفلسفي اليوناني والتراثات الفلسفية الاوروبية الحديثة

والمعاصرة عملاً خارجاً عن حدود الاصالة. وانما المشكلة هي في كيفية ذاك التفاعل ومضمونه وثمرته.

وبعد، بأي معنى نحن حقاً ورثة الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن عربي وابن خلدون وامثالهم من رجال الفلسفة العربية الاسلامية في العصور الوسطى؟ ان التعامل النقدي مع هؤلاء الفلاسفة ينبغي ان يكون قاعدة علاقتنا بهم كما ينبغي ان يكون قاعدة علاقتنا بفلاسفة اليونان وفلاسفة اوروبا. وبدون هذا التعامل النقدي، لن تكون فكرة تأصيل الفكر الفلسفي العربي المعاصر سوى شعار فارغ.

وبهذا المعنى، لا يمكننا الا التحفظ على فكرة د. عبد الدائم القائلة بأن الفلسفة العربية الاصيلة المنشودة هي «فلسفة تسقى من معنى القيم العربية بعد تطويرها وتحديثها». فالفلسفة عندما تعالج موضوع القيم لا تتصرف كما تتصرف الايديولوجية، التي تركز بطبيعتها على قيم جماعة معينة دون غيرها من الجماعات، وانما تتصرف على اساس وظيفتها الخاصة، وهي دراسة اساس القيم في الوجود الانساني ونظام القيم الذي يدفع بالانسان الى تحقيق اقصى ما يمكن تحقيقه من خير وسعادة. واذا كان لا بد للفلسفة العربية اليوم من التعامل مع القيم العربية الموروثة، فإن هذا التعامل ينبغي ان يكون تحليلياً نقدياً، مركزاً على الجدلية التاريخية النسبية، حاضراً ومستقبلاً، وينبغي ان يسهم في اعادة النظر في نظرية الواجب والسلطة كما اورثنا اياها الاسلاف. واعادة النظر المقصودة لا تعني بالضرورة الترك التام، وانما تعني نقد نظرية الواجب والسلطة في النظرة العربية الاسلامية الى الوجود الانساني بحيث تنكشف حقيقة العلاقة بين الواجب والسلطة من جهة والحرية من جهة ثانية، وكيفية ممارسة العرب لهذه العلاقة.

٣ ـ نوري حمودي القيسي

حاول كثير من المعالجات ان يحدد طريقة توظف التراث واجتهد في استخلاص نتائجها، واوشك ان يكوِّن منهجاً في اية محاولة، وقد آثرت ان اقف عند بعضها وقد حفّزتني لمثل هذه المسائل دراسة د. عبدالله عبد الدائم وما سمعته من تعقيبات.

المسألة الاولى: ان كل امة تحاول ان تجد لنفسها طريق التطور لا بد من ان تكون مستلهمة من تاريخها او تراثها بشكل عام، ما يحفظ لها منهجية مسيرتها.

المسألة الثانية: ان تحقُّق الحداثة او المعاصرة يسير جنباً الى جنب مع التراث، مع الحفاظ على القيم والتقاليد، التي تعطي المستقبل قدرة الاستمرار وروح التواصل وتثبِّت فيه حركة الاعتزاز ووجاهة التوفيق.

المسألة الثالثة: ان التحول من حالة الى حالة يلزم الامة ان تضع لها خططاً مرحلية، يحدَّد بموجبها المسار المطلوب بحيث لا تجعل من مسألة التراث بعداً زمنياً فقط، وان المفهوم الواقعي للتراث لا ينطلق من كونه قديماً او معاصراً، فكل قديم في عصره هو حديث في عصره وان هناك فرقاً واضحاً بين العصرية والمعاصرة.

المسألة الرابعة: من الخطأ ان نحدد ازماناً نطوي منها صفحات باعتبارها كمًّا عفا عنه الزمن واستأثرت به حقبة، لأن الزمن المحسوب في المعايشة لا ينتهي عند نقطة، ولا يقف صامتاً في بداية مرحلة بعد ان ندرك ان فيه روح الامة ونفَسِها، وان اية محاولة من هذا النوع تعد تجاوزاً على المنطق السليم الذي لا يحصر الابداع في حداثة او بنزعة من قديم (كما اشار الى ذلك ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ للهجرة، وهو يضع نظرية في الابداع الشعري)، فالفكر الخلاق والصنيع المبدع والاقتدار المتميّز تعبير عن تمكّن ذاتي، واجتهاد توفرت له الاسباب المشتركة (اجتماعية، نفسية، ثقافية، ذاتية).

ان هذه الملاحظات كانت تأخذ حجمها في متابعاتي، التي حاولت ان افصح عنها احياناً بابتسار واختزال. ومع هذا فإن السؤال الذي تجاوزته بحوث الندوة هو التحديد المطلوب لماهية التراث، ليس من حيث التعريف او الاجتهاد في اختيار التراكيب المناسبة التي تصف التراث ولا تحلِّله، وتتحدث عن التأثر به ولا تحدد مواطنه، وتذكر اسماء الاعلام ولا تكشف عن التقويم الحقيقي لادوارهم في مسيرة الحضارة العربية التي قطعتها الامة.

ان الوصفية التي غلبت على بعض البحوث، والمعالجة السريعة التي وقفت عندها بعض التعقيبات لم تسهم في تقديم الصورة الواقعية، فالتراث مخطوطات فيها فكر الامة وعلمها ومعرفتها، فيها قيمها وتقاليدها، فيها تنظيماتها وكل ما حفل به تاريخها من علوم ومعارف وفنون.

والمخطوطات التي تمثل فكر الامة موزعة على رقعة تمتد من الولايات المتحدة الامريكية الى الاتحاد السوفياتي، ولا تكاد مدينة اوروبية ان تكون خالية منها. ويحصي احد العلماء الافاضل المكتبات التي تضم هذه المخطوطات في العالم فتصل الى اكثر من ستمائة مكتبة. فتأملوا ايها المثقفون العرب توزع هذا التراث الذي امضينا في الحديث عنه اربعة ايام. واذا كانت بعض المبالغات تكتنف الرقم الحسابي لأعداد المخطوطات، فإن رقم (مليون) مخطوطة هو الرقم المتواضع في الحسابات التقليدية لما تزخر به هذه المكتبات.

لنحاول ان نضع الوسائل الكفيلة بالحفاظ على المخطوطات وتوثيقها ودراستها. انها ملاحظة طرحت في ندوة وسعت الباب امام الحديث عن التراث، ووصفت الى حد بعيد بعض الاسس التي يمكن ان يتناول بها التراث، ولكن المهمة الاساسية ما تزال بحاجة لتهيئة ما ترك من تراث لتحسن قراءته وينتفع من مضامينه.

٤ ـ عثمان سعدي

ان الذي جذب انتباهي لهذه الورقة هو ان الثقافة تمثل المرآة النظرية التي تعكس احتكاك التراث بالعصرنة. اما المرآة التطبيقية التي تعكس هذا الاحتكاك فهي التنمية.

اشار د. عبدالله عبد الدائم في بحثه القيّم الى «القصور في الفكر الفلسفي العربي الذاتي المعاصر» وعزا ذلك الى عدم وجود اتحادات للفلاسفة. ويعود قصور تعبير اللغة العربية غير المتطورة عن الفكر الفلسفي في رأيي، وبالدرجة الاولى، الى بقاء اللغة العربية خارج دائرة

العلوم والتقنية في الوطن العربي. وهذا جعل لغتنا فضفاضة تنقصها الدقة والحصر في التعبير.

إن الساحة الثقافية للغة العربية في اقطارنا محصورة في الآداب والعلوم الانسانية. اما العلوم الطبيعية والتقنية فهي لا زالت تتبع اللغتين الغربيتين الانكليزية والفرنسية، فنسبة خريجي الجامعات العربية من المعاهد العلمية والتقنية الى مجموع الخريجين يفوق السبعين بالمائة. ومعنى هذا ان معظم المثقفين العرب لا يتبعون ثقافة اللغة العربية وانما يتبعون ثقافة اللغتين الغربيتين، وموقعهم بالتالي خارج الحياة الثقافية العربية. اذن فبقاء حصر ممارسة اللغة العربية في ميدان الآداب فقط، بعيداً عن ميدان العلوم والتقنية، هو الذي جعل الفكر الفلسفي في النشاط الثقافي العربي المعاصر باهتاً، ويزداد ضموراً في كل يوم. ان الفكر الفلسفي ثمرة تزاوج بين العلوم الانسانية من جهة والعلوم الطبيعية التقنية من جهة ثانية. واللغة التي لا تخوض ميدان تدريس العلوم والتقنية ومراكز البحث العلمي، تبقى لغة فضفاضة بعيدة عن الدقة العلمية.

وقد اشار د. عبدالله عبد الدائم في بحثه الى «معهد العالم العربي بباريس». وأود ان اؤكد على ضرورة ان نكون حذرين من هذا المشروع الفرنسي. الفرنسيون احسوا بخطورة وجود مليوني عربي متجنس بالجنسية الفرنسية، ولاحظوا ظهور صحافة عربية، ومراكز ثقافية عربية ونشاط ثقافي عربي في باريس، فقرروا انشاء هذا المعهد ليكون بمثابة المصفاة (الفلتر) التي تصفي ما يدخل فرنسا من الثقافة العربية، ولا تسمح الا بنفاذ العناصر التي تريد السلطة الفرنسية ان تنفذ الى هؤلاء العرب المتجنسين. واقدم لكم القصة التالية لأبين الموقف الفرنسي من الثقافة العربية بشكل اوضح:

بضغط من الحكومة الجزائرية وافقت الحكومة الفرنسية قبل سنوات على تعليم العربية للاطفال الجزائريين في المدارس الفرنسية في فرنسا على نفقة الجزائر بمعدل ثلاث ساعات في الاسبوع. طالب بعض الاطفال الفرنسيين بتعلم العربية مع زملائهم الجزائريين فرفض مدراء المدارس، احتج اولياء امور التلاميذ والحوا على تلبية رغبة اطفالهم، ورفعت المسألة الى وزير التربية الفرنسية الذي رفعها بدوره الى مجلس الوزراء الفرنسي الذي رفض تلبية هذه الرغبة، مذكراً بالقاعدة البيداغوجية الفرنسية التي تمنع تدريس الطفل الفرنسي لغة اجنبية في المرحلة الابتدائية، حماية لهويته الوطنية المتفتحة في سن الطفولة.

هذا هو الموقف الفرنسي من اللغة العربية في فرنسا في الوقت الذي نشاهد فيه الفرنسية تدرس في بعض الاقطار العربية منذ السنة الاولى للتعليم الابتدائي واحياناً بدلاً عن اللغة العربية.

٥ ـ محمد بشوش

المسألة الثقافية كالمسألة السياسية مأساة، كما قالت السيدة فاطمة الحبابي، بل فاجعة في وطننا العربي؟

«الابداع» او الانتاج الفكري نقطة مهمة وخطيرة. بلغة القلب والعقل: كم من مبدع قد هُمِّش وعُذِّب ودُجِّن، ان لم ينتحر جسدياً او معنوياً؟ ماذا قدمنا لهؤلاء؟ ما هي المشاريع التي

«ابتـدعناها» او فكّرنا فيها، لانتشال المبدعين من فاجعة الوحدة المقيتة والوحشة الرهيبة؟ في مدارسنا ومدننا وقرانا؟ هل لنا مشاريع وبنى وتجهيزات لتفتيق الابداع الثقافي، ورعاية المبدعين وبراعم الابداع؟ كتربوي اسأل: هل لنا ادب اطفال واشغال فنية وثقافية ابداعية تشمل اطفالنا واحداثنا وشبابنا في مدارسنا؟ هل اعتمدنا طرقاً ووفّرنا شروطاً لتفجير الطاقة الابداعية لديهم؟

أليست نظم واشكـال التقويم المدرسية، القائمة على الاثابة واسناد الاعداد والمنافسة الفـردية، لتجـاوز الحواجز والامتحانات واستيعاب المعارف والمعلومات هو من ضمن عوامل اخـرى، المسؤول عن قتل روح الابداع؟ فما هي النماذج التربوية والطرق المفيدة والشروط العملية التي تسهّل هذه العملية الابداعية المنشودة؟ فالطاقات والقدرات الابداعية موجودة او كامنة ولا تنتظر الا توفير المناخ، واعادة النظر في ما هو سائد من طرق تلقينية مدرسية قسرية، ومن اشكال في التقويم والنجاح مختلفةٍ في ميدان الابداع.

٦ ـ محمد عمر بشير

ان العقبة الرئيسية، في رأيي، في المسألة الثقافية ـ وهي مسألة معقدة ومتشابكة ـ هي ما هو النموذج الثقافي (المؤسسي) الذي يحقق من داخله ومن تفاعلاته الحرية والتنمية والتقدم في كفاءة عاليـة آخذين في الاعتبار بقية النماذج التي وصفنا اسسها ومرتكزاتها الحرية الديمقراطية، وآخـذين في اعتبارنا التجانس من ناحية، والتعددية الثقافية الخصوصية في بعض اجزاء الامة العربية، واننا جزء من العالم كله، ولسنا راغبين في تملكه او السيطرة عليه. وانني مع د. محمد يوسف نجم، اننا في هذا المجال نحتاج الى كثير من العمل الميداني وقليل من الشعارات ومن التصميمات.

ـ لقد قال د. الدجاني بالامس ان احياء التراث موضوعنا، والمعاملة معه لمواجهة تحديات العصر موضوعنا الآخر، (والتجديد والتحديث عندي يعني فهم التراث والمعاصرة) لا يمكن الا ان يكون من امة حية والحياة في الامة تعني اول ما تعني انها امة تستطيع ان تنظر الى نفسها وواقعها نظرة نقدية فاحصة وتراجع هذه النظرة من وقت لآخر وتفعل (لا تتكلم) وهذا يقتضي، في نظري، ضمن ما يقتضي المعرفة، هل يمكن ان تكون هنالك معرفة وغالبية الامة العربية لا تستطيع ان تقرأ وتكتب؟

ان البحث عن النـظام الصـالـح الـذي سيستمر، والنقد والمراجعة البناءة وكل ما نريد تحقيقه، لا يمكن ان يتم بدون تحقيق شرط رئيسي: نظام تعليمي تربوي في مؤسسات قادرة وذات كفاءة عالية (المدرسة التي اعني هنا: مؤسسة رسمية وغير رسمية ـ نظام تعليمي نظامي وغير نظامي ـ التعليم الدائم والمستمر).

لقد قيل ايضاً، ان التعليم هو مفتاح النمو والتقدم، وقيل ايضاً ان كثيراً من المثقفين قد خانـوا الثقـافـة. قيل هذا بالامس، وأضيف اليه التـزوير الثقافي ولكن هذه العملية التعليمية والتربوية والتي هي مصدر مهم للثقافة والمثقفين لم تحظ في تقديري ـ رغم الابحاث والسياسات العديدة ـ بالاهمية اللازمة عند الممارسة على المستوى الرسمي وغير الرسمي.

٧ ـ محمود امين العالم

اعترف انه لم يتح لي قراءة الدراسة قراءة دقيقة. تصفحتها تصفحاً سريعاً. ولكن في ضوء التلخيص الذي قدم والتعليقات احب ان اشير الى نقطة واحدة تمنيت ان استمع اليها في التعليقات وانّ جاءت مضمرة في تعليق د. برادة.

ان بحث د. عبدالله بحث اصلاحي توازني طيب للغاية لدرجة ان طيبته تكاد ان تغيّب حقيقة الازمة التي تعانيها الثقافة العربية. باختصار شديد.

ثقافتنا ثقافتان لا ثقافة واحدة: هناك الثقافة السائدة، ثقافة السلطات والانظمة الحاكمة وهي ثقافة رجعية متخلفة تعبر عن الابنية العشائرية والقبلية وشبه الاقطاعية والرأسمالية السائدة في بلادنا، وهي ثقافة تسعى لتبرير هذه السلطات والانظمة واعادة انتاجها مستعينة، للاسف، بدولارها النفطي لشراء الاقلام لتغطية تخلفها بل خياناتها لأمتنا العربية وتواطئها مع اعداء امتنا. وفي تقديري ان هذا هو معنى من معاني الغزو الثقافي، فالغزو الثقافي ليس غزواً من الخارج فحسب بل هو غزو من الداخل كذلك. وليس مصادفة، في تقديري، هذا الجرح الدامي جرح الامية الذي ما زال ينزف بل يزداد نزيفه ولا يتوقف رغم ما نهلك من اموال وقدرات. ليس هذا اعتباطاً بل هو مقصود ايديولوجياً لاستدامة التخلف والجهل والتبعية وسيادة تلك الانظمة.

ولكن في مواجهة هذه الثقافة هناك ثقافة اخرى، او ثقافات اخرى، رافضة للثقافة السلطوية الرجعية التبريرية، وهي ثقافات على اختلافاتها وتنوعها وما في بعضها من نواقص، تسعى ـ بشكل عام ـ لاشاعة العقلانية النقدية وتسويد روح الثقافة القومية التقدمية التي يتحقق بها اللقاء الخلاق حقاً بين تراثنا وبين فاعليتنا الابداعية العصرية، واجبنا ألاّ نطمس الصراع بين هذه الثقافات العقلانية المستنيرة، وبين الثقافة السلطوية المتخلفة. وواجبنا كذلك ان نعمل على توحيد كل القوى الثقافية العقلانية المستنيرة ـ رغم اختلافها ـ لتناضل معاً على نحو متسق ومخطط ومتصل ضد تلك الثقافة السلطوية المهيمنة،وبهذا نسهم في التعجيل بالتنوير والتغيير والتثوير المطلوب.

٨ ـ المطران جورج خضر

انا شاكر للدكتور عبد الدائم المساهمة الحق التي قدمها، بصورة تكوينية، في هاجسنا الثقافي. ولكني اود ان اطرح سؤالاً اظنه شرعياً: ما هو تراثنا الادبي والفني؟ هل ينحصر في الثقافة العربية في خط مستقيم يبدأ بجاهلية العرب ام يتناول ثقافات اخرى سابقة للسان العربي على مد بلادنا جميعاً؟ اتخذت الخيار الثاني وأدلل عليه:

اولاً: يقول د. عبد الله عبد الدائم «بأن الآثار التي يتم العثور عليها في الارض العربية لها جميعها حق الانتساب الى التراث العربي اياً كان مصدرها». قياساً على ذلك لا يمكنك القول ان التراث البيزنطي والتراث السرياني والتراث القبطي ـ وليس واحداً منها وافداً ـ الا يمكن القول إنها بالاقل شبيهة بالآثار وهي اكثر تفاعلاً مع النفس.

ثانيـاً : اذا كانت ملايين من النـاس في الوطن العربي تتغذى، بصورة او اخرى، بهذه التراثات العظيمة، فالحري بكل العرب ان يتغذوا منها وهم يشاؤون ان يمثلوا روحاً وذوقاً الى بقية اخوانهم في دنيا العرب. هذه تراثات قائمة في النفوس وليست اطلالاً بالية، لأن الناس الذين يحيون منها ويثبتون في الرجاء ويبدعون بها موجودون على ارضنا. هذه التراثات لم تكن تنتمي الى الجاهلية بأي معنى من معاني الكلمة.

ثالثاً : وبالتالي لا بد من ان نتخلص من هذه المسلّمة ان الاقدام التي قامت هنا قبل الفتح قد انصهرت ثقافاتها بالثقافات العربية الوافدة. ليس ثمة من يتعرى ليرتدي اللباس الجديد كأنه وحده الحلة المذهبة الموشاة. انا ليس لي ان انتقل الى القيم المتجذرة في الجاهلية ولم يكن ابي من الجاهلية ولكنه جاء من عمران ورقيّ وفنون وروحانية سلوك. اذا كان ثمة مواطنة في دنيا العرب فمن مضامينها، على المستوى الذي تقفون عليه في هذه الندوة ايها السادة، فهي اولاً المواطنة الثقافية التي تعني التلاقي والمشاركة في الاعماق، بمعنى اغناء الحضارة العربية بكل ما جَمُل على ارض العرب.

٩ ـ حامد ربيع

موضـوع المسـألة الثقافية في منتهى الخطورة وبصفة خاصة عندما نتذكر ذلك الاتجاه الفكـري الضخم الـذي يؤمن بأن التـطور المستقبلي للوطن العـربي يقوم على اساس الثورة الثقافية. ومن هنا تبدو ايضاً اهمية هذا المتميز في كل ما له صلة بإحياء التراث.

واعترف بأنني وانا اقرأ بحث د. عبد الدائم سألت نفسي: اين موضع هذه الدراسة من الندوة؟ وهو في تفصيله لعناصر اهدافه لم يذكرْ مرة ولو واحدة كلمة احياء التراث او حتى كلمة التراث. وكنت أتمنى ان يتحدث عن موضع التراث من هذه السـياسة، وما هي الشروط التي يجب ان تتوفر ليستطيع هذا التراث ان يؤدي وظيفته. الملاحظة الثانية ان الباحث تصور ان الثقافة لا صلة لهـا بالفكـرالعلمي. هناك ثقافة علمية وهي بدورها في منتهى الاهمية في اطار التحليل الوظيفي للمفهوم الثقافي؛ وخصوصاً، طالما انه حبل منطلقه هو السياسة الثقافية اي المنطلق المكروكزمي للوجود الثقافي. ورغم انني لا اريد ان اتطرق الى الجزئيات الا انني اكتفي ببعض التساؤلات:

ـ اولاً : هل نعلم بأن جميع ما انتجته البلاد العربية اقل من حيث الكم ودون الحديث عن الكيف من ذلك الذي انتجته اسرائيل؟

ـ ثانياً : هل نعلم بأن هناك منظمات عربية توجد في ارض لا تزال لا تتكلم ولو في حدود معينة باللغة العربية؟

ـ ثالثاً : هل نعلم ان هناك جامعات في الاقطار العربية لا تزال تدرس اللغة العربية كلغة ثانوية اي اجنبية؟ اذكر جامعة الخرطوم الحكومية، جامعة اربد في الاردن، جامعة البترول في الظهران وهي ليست سوى بعضها، وفي المشرق العربي؛ وذلك دون الحديث عن المغرب العربي.

الناحية الثانية والتي اعترض لها بالذكر دون تفصيل وهو موضوع الغزو الثقافي. نحن نستهين بهذا الموضوع وهل هذا هو السبب في ان الباحث لم يتناوله ولو من قبيل التذكير بأهميته. وانا اكتفي بما قاله احد السادة المعلقين. واضيف فقط ان هذا الغزو الذي تخضع له المنطقة في هذه اللحظة وهو اخطر هجوم شن عليها في تاريخها الطويل. ليس فقط لأنه يتجه الى القادة قبل المحكومين بل وكذلك لأنه يسير في خطين ثابتين احدهما خَلْق عدم الثقة في التراث القومي من جانب، وتشويه الصورة القومية في النطاق الخارجي والدولي من جانب آخر.

١٠ ـ امين شقير

إن ما اثاره الاخوة المعقبون على ورقة د. عبد الدائم حول اهمية الحرية، امر نشترك فيه معهم ومع صاحب البحث على حد سواء، غير ان قضية علاقة حرية التفكير والتعبير بالانظمة القمعية، التي تحجر على الفكر وعلى التعبير عنه، امر لم يكن في الاساس مهمة البحث المسألة الثقافية بين «الاصالة والمعاصرة» وانما هي قضية مهمة في ذاتها وتستحق كل عنايتنا، بل تستحق منا موقفاً. وفي هذا المجال اتساءل: هل نتوقع ان نقتنع ونرضى في تناول هذا الموضوع، ان يقول لنا الباحث كلاماً طويلاً يشخّص لنا فيه ازمة حرية الرأي في وطننا، بوجه الانظمة القمعية واجهزتها في عدوانها على حرية الفكر والتعبير عنه؟ ام اننا نريد ان نناقش قضية من يأتي اولاً، الفكر والتعبير الفكري الحرّ، ام النضال من اجل كسب معركة الحرية وحرية التعبير على وجه التخصيص؟

انا اقولها بوضوح، ان قناعتي ان الفكر ومعركة حرية التعبير عنه، تمثل قضية متكاملة وحلقة متصلة وان اختلفت وسائل المعركة في الحالتين. وفي رأيي ان النضال من اجل حرية التعبير عن الفكر لا يمكن ان يكون مظفراً او ان تتاح له فرصة الظفر، لو توقف الفكر ينتظر نهايته وانتصاره.

حرية التعبير كواحد من ابرز عناصر معركة الديمقراطية في وطننا، تتطلع الى فكر حر ديمقراطي، كما تتطلب مناضلين في مستوى هذه المعركة. وباب النضال مفتوح والمعركة مستمرة.

١١ ـ جمال محمد احمد

اتحدث عن الثقافة الجماهيرية التي وقف عندها د. عبدالله، في اطار قاعدة من قواعده التي اتخذ حين قال ان «صلب موضوعنا في النهاية هو البحث عن السياسة الثقافية العربية الكفيلة بخلق هذا المناخ الملائم للابداع الثقافي الاصيل». وواضح عندي ان الصديق عبدالله اعمل موهبته الادارية والتنظيمية اكثر من مواهبه الاخرى، وهي عديدة. لو لم يكن هذا لغلبت على بحثه الاشارات الى المؤسسات والمنظمات التي تتصدى للسياسات الثقافية تصدياً ترى فيه الرضا عن عمل هذه الادوات الثقافية ولا احسب كثيرين منا يرون في مؤتمراتها وندواتها وتقاريرها شيئاً يحسن السكوت عليه، فالثقافة بطبعها تعصى على التخطيط. ما كتب، ولا عاش، طه حسين واحمد امين واحمد حسن الزيات في اطار تخطيط، ولا كونوا لجنة التأليف والترجمة والنشر تنفيذاً لبند في تخطيط الثقافة.

والثقافة الجماهيرية نتيجة من نتائج التخطيط وآثارها في حياتنا السياسية مخوفة مروعة، فهي الآن وسيلة الحاكم ـ خاصة الفاسد ـ الى الجمهور والجمهور «ببغاء عقله في أذنيه» يذيع ـ ما يوحى اليه من رغائب الحاكم، واكثرها رغائب لا تستجيب لحاجة قدر استجابة الحاكم للبقاء حيث هو يحكم، وما كان هذا في خاطر الذين قالوا بالثقافة الجماهيرية في العقدين الماضيين. كان في خاطرهم ان تشيع مناهج الثقافة الجماهيرية قدراً من النور تطيقه العامة، لكن وقعت الفكرة في ايادٍ اكثرها لا يخاف ان يحرف الكلم عن مواضعه في الاذاعة والتلفزيون والصحيفة، حتى يخشى الواحد ان يعزف الناس من تحريفهم هذا عن الكلام ضجراً من التكرار او احتقاراً للتزييف.

الثقافة الجماهيرية عندنا لا تلوث عقول العوام من ناحية وتضجر ذكاء الخواص فقط، لكنها تزعزع مفردات اللغة، لأن العاملين في محيطها يعنيهم ان يصلوا العقل الذي يريدون، بأسهل لغة. ود. عبد الدائم يعرف هذا كما نعرفه نحن، وربما اكثر، فتجاريبه السياسية تجاريب واسعة، ولكن، لا اعرف كيف فاته ان الثقافة الجماهيرية التي قلت انه يرعاها بعين راضية، ان اللغة العربية فريسة من فرائسها وهو الذي يقف وقفة مع اللغة العربية، يحدثنا عن مكانها الاول في صياغة العقل العربي.

١٢ ـ فكتور سحاب

اظن ان د. معن زيادة طرح مسألة فاسدة. اذ بدا من كلامه اننا نتبارى بين قبول بمنجزات الغرب ورفض لها. والحق اننا جميعاً على ما ارى، لا نرفض كل منجزات الغرب، بل المسألة فيما بيننا هي: ماذا نأخذ من الغرب وماذا نرفض؟ ومعرفة ماذا نأخذ، مرتبطة مباشرة بمعرفة مضارّ ما نهمّ باستعارته، او منافعه. ليس بيننا مثلاً من يرفض استخدام النظارات او المذياع، او الطاقة الكهربائية.

القصد اذن، القول ان الامورالمستعارة التي يبدو للوهلة الاولى من ضرر في استعارتها، ليست مما يؤخذ بلا تردد، عندما ننعم النظر فيها. فما بالك بالامور التي اثبتت العلوم الاجتماعية والسياسية وغيرها ضررها، او ضرر جانب منها، او ضررها في ظروف ما. لقد ثبت بما لا يقبل الشك في تجربة للاستعارة، استمرت بلا تحفظ تقريباً نحو قرنين، اننا لا نستطيع التقدم وفكرنا في حضن الغرب، وقيادتنا في كنفه ـ ولا بد من ان نعمق علمنا بمضار الاستعارة، لا في الصعيد التفصيلي، اي ان نتفحص كل سلعة على حدة، بل ان نعمِّق علمنا بمضار الاستعارة على الصعيد العام، اي بمضار الاستعارة في نسيجنا الاجتماعي، وفي احتمالات وحدتنا القومية وفي مقومات استقلالنا.

ان بعضنا يستعير بتوسع، وبعضنا يريد الاستعارة بتحفظ، لتباين في وجهات نظر هؤلاء واولئك في مسألة ضرر المستعار، وضرر الاستعارة واصولها. تلك هي المسألة.

١٣ ـ حسين احمد امين

اثار د. حامد ربيع نقطة مهمة لا يمكن اغفالها، الا وهي ان الندوة لم تتصد حتى يومها

الاخير ـ وللغرابة الشديدة ـ لتعريف التراث والمعاصرة ووظيفتهما ومنهاجيتهما ومعايير الاختيار. وقد رأيت ان ادلي بدلوي المتواضع في هذا المجال.

في اعتقادي انه يمكن الحديث عن كل من التاريخ والتراث بأحد معنيين:

فالتاريخ بمعناه المجرد الدقيق هو تجارب البشرية في الماضي. اما في واقع الحال فهو ما تحمله البشرية، او شطر منها، من ذكرى لهذه التجارب الماضية كما حفظتها لنا الوثائق المكتوبة وغيرها، وكما شاء المؤرخون ان يسجلوها. فالمؤرخون، حتى احرصهم على الموضوعية والالتزام الصارم بالمنهج العلمي في البحث، ينتقون من بين الاحداث والتجارب ما يرونه ذا مغزى وجديراً بالتسجيل ويغفلون ما عداه، رغم ان ما اغفلوه هو ايضاً من التاريخ. ثم انهم غالباً ما يصبغون المادة المنتقاة بتأويلهم ورؤيتهم ومعتقداتهم. كذلك فإن الشعوب كثيراً ما يكون تذكُرها لاحداث الماضي متأثراً بالمشاعر القومية او الآراء السياسية او الاحتياجات النفسية الشائعة في زمن معين. وهي مشاعر وآراء واحتياجات تختلف من حقبة الى حقبة، ولا علاقة لها بالتاريخ بمعناه المجرد.

اما عن التراث فيمكن تعريفه بأنه مجموع ما خلفته قرائح الاقدمين وصفوة الاسلاف من فكر وفن وعلم ونمط عيش وفنون وحضارة، مما يمكن لجيلنا الحالي الافادة منه، والاستعانة به على حل ما يواجهه من المشكلات والتحديات. كما يمكن تعريفه من ناحية اخرى، بأن كل ما افرزه الماضي من افرازات، ضارة ونافعة، سامة وسليمة، لا يزال لها اثرها الفعال في مسلكنا ومعتقداتنا واسلوب معيشتنا ونظرتنا الى الحياة، منها ما يجدر بنا التمسك به وتنميته، ومنها ما ينبغي علينا محاولة استئصاله، او الحد قدر الامكان من نطاق سلبياته.

وكما ان هناك فارقاً بين التاريخ والتراث، ثمة فارق بين الواقع والمعاصرة:

فالواقع هو محصلة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي نعيش في كنفها، وتختلف استجابة الناس لها من فرد الى فرد. فالغالبية ترضخ لها حتى مع ما يتسبب فيه الواقع لها من شقاء او امراض نفسية، والاقلية تحاول تغييره وتطويره والتأثير فيه.

اما المعاصرة فتفترض موقفاً ايجابياً نشطاً من جانب الصفوة تستهدف الادراك الواعي لحقائق الزمن الذي تعيش فيه وعناصره وموقعه من مجرى التاريخ، وعلاقته بالمستقبل المرئي، ثم تحملهم رؤيتهم على تقبل ما هو حتمي لا قبل للانسان بتغييره، ومحاولة التغلب على الاجتهادات التي تسير ضد تيار التاريخ وتقاوم حتميته وتعرقل وصوله الى هدفه كما تفهمه هذه الصفوة.

اذن فالمعاصرة هي الجسر (في اذهان الصفوة)، بين الواقع الذي هو حلقة من حلقات التاريخ، وبين مفهوم المستقبل الحتمي. فهي تعني في وقت واحد اذعاناً وثورة، وقبولاً ورفضاً؛ الاذعان والقبول لعناصر الواقع التي تتمشى مع مفهوم الصفوة عن الغرض من التاريخ (وهو مفهوم كونته على ضوء استقرائها لاحداث الماضي ومسيرته)، والرفض لعناصر تصر على اقحام نفسها

في مسيرة الركب رغم ثبوت عدم صلاحيتها.

اما عن العلاقة بين التراث والمعاصرة، فإن نحن عرّفنا التراث بأنه محصلة جميع افرازات الماضي من نافعة وضارة، فالتراث اذن هو التاريخ. اما ان عرّفناه بأنه زبدة ما خلفه الاقدمون من فكر وعلم ونمط عيش، فلا علاقة له بالواقع الا بقدر اطلاع الجيل الراهن على هذا التراث، وتقديرهم له واستفادتهم منه، واستعانتهم به على المعاصرة.

كل من التراث والمعاصرة، اذن، له دور في تشكيل الآخر: التراث يسهم في خلق مفهوم المعاصرة عن مسار التاريخ وشكل المستقبل، وعلى ضوء هذا المفهوم تنظر المعاصرة الى التراث لتعيد انتقاء العناصر التي تعين انسان العصر الحديث على مواجهة المشكلات والتحديات، وعلى تجاوز الواقع الى مستقبل افضل. وبناءً عليه، فإن بوسعنا ان نتخيل تغير تقويم اهل كل زمان لرجال تراثهم وثماره عن تقويم اهل الزمان الذي سبقه، كما ان الحديث عن اختيار احدهما دون الآخر كنقطة انطلاق، غير وارد.

١٤ ـ عبدالله عبدالدائم يرد

لقد شعرت بعد استماعي لهذه الملاحظات بكثير من الاطمئنان. اذ شعرت بأنني قد اكون قد وفقت الى ان اقول كل شيء. فكل ما تحدث عنه الاخوان وارد في البحث وان لم استطع ان اقول كل شيء عن كل شيء. فإن (اقول كل شيء عن كل شيء) في مثل هذه العجالة وفي موضوع مترامي الاطراف امر يتطلب سفراً بل اسفاراً بل يتطلب ندوة قائمة بذاتها. ولعل الزملاء شعروا، وشعرت معهم، بأن هذا الموضوع الكبير جدير بندوة، بل اقول اكثر من هذا، ان معظم موضوعات هذه الندوة في حاجة الى ندوات فرعية تصدر عنها.

فموضوع القانون والشريعة وموضوع التغير الاجتماعي، والاصالة نفسها والمعاصرة وسائر الموضوعات التي عولجت، كل منها جدير بعد هذا الاستعراض العام والشامل الذي اراده منظمو الدولة للمشكلات بأن تخصص له ندوة قائمة برأسها. اما ان يطلب لورقة كورقتي المتواضعة بأن اتوقف بالتفصيل عند كل جانب فأمر عسير. وحسبي انني لمست هذه الجوانب المختلفة لمساً دقيقاً، ولم اهمل حينما وجدت معظم الجوانب التي اشار اليها الاخوان.

توقفت عند قضية دور المثقف، دور الثقافة، دور الحرية. لا حاجة الى القول بأن مسألة الحرية، التي ذكرها د. امين شقير، مسألة اعم واشمل من الثقافة، وكما قلت في بحثي هي بديهية. لم اجد الحاجة في الواقع في مثل هذا المجال، امام هذا الجمع الممتاز من المثقفين الى ان افتح ابواباً مفتوحة، وان اذكر بعضنا بأهمية الحرية في الجو الثقافي. حسبنا اشارات. لا اريد ان اكون كما يقول اخواننا المصريين، كمن يجلب الماء الى حارة السقايين. الايمان بالحرية، ايماننا جميعاً، ولكن موضوع الحرية موضوع اعم واشمل، وقد خصصت ندوة الدراسات الانمائية ندوة قائمة بذاتها لموضوع الديمقراطية في البلاد العربية. واعتقد ان هذه الندوة عالجت مثل هذا الموضوع. كذلك موضوع دورالمثقف، ودورالثقافة، اشرت اليه وبينت اهميته ولكن ما كان لي ان اقف عنده بالتفصيل وان اقدم بياناً سياسياً عن المشكلات والمآسي

التي يتعرض لها المثقفون. وعن الدور الذي ينبغي ان يقوموا به.

في الواقع الملاحظات كانت مهمة ومفيدة، لكن ما كان من الممكن ان افصّل في امور لا بد فيها من ان اكتفي بالاطار العام والنظرة الشاملة. لا اريد ان اتوقف ايضاً، ملاحظاتي جزئية وكلها مهمة. لكن اريد ان اتوقف عند ملاحظتين: ملاحظة للدكتور عثمان السعدي تتعلق بمعهد العالم العربي، اقول ههنا ان انشاء هذا المعهد كسب كبير للعرب، وقد انشىء بمبادرة مشتركة من العرب والفرنسيين. وشأن هذا المعهد، شأن اي عمل آخر معطاء، يتوقف في النهاية على ما نضعه فيه. لا اريد في هذه الميادين ان نكون سلبيين سلفاً. الاصل اننا لا نستطيع ان نستخرج من الشيء اكثر مما نضع فيه. المعهد ليس بين يدي الفرنسيين، ولكنه بين يدي الفرنسيين والعرب. والعرب مشاركون في لجانه ومديره الآن عربي هو الاستاذ باسم الجسر من لبنان، وفيه لجان مختلفة يسهم فيها العرب بنسبة كبيرة... الخ. وموقفي ايجابي في مثل هذه المحاولات اذا كان جوهرها سليماً، وهو ان نحاول فعلاً ان نستخرج منها كل ما يمكن ان تعطيه، لا ان نتركها وشأنها ثم بعد ذلك نشكو ترديها او استغلالها.

الملاحظة الثانية للمطران جورج خضر، فالسؤال الذي طرحه، هل يدخل في التراث كل من التراث القبطي والسرياني وسواهما؟ انا عندي سؤال لا يطرح بالاصل ولم نطرحه يوماً ما. لا اعتقد ان بيننا من لا يدخل هذا التراث في تراثنا، ومن لا يتحدث عنه. وهو داخل فعلاً في التراث. وقد اشار الاخوة في اكثر من مناسبة الى ما قامت به المدارس التي قامت في الرها ونصيبين وغيرهما بالنسبة للسريان مثلاً، من جهد في مجال الترجمة. واستطيع ان اشير الى الدور الذي لعبه النصارى، كما يقول ميتز نفسه في الحكم في عهد الدولة العباسية بشكل خاص، حتى انه عجب كيف ان ابشار المسلمين تحت سيطرة النصارى في كتابه نفسه. لم يكن هذا التفريق وارداً عند الخلفاء، كانوا يسيرون في مواكب النصارى بل في مواكب المجوس، ووراءهم الابواق والطبول، وكانوا يشاركون في حياتهم. والارث العربي، ليس فقط إرثاً اسهم فيه هؤلاء الذين عاشوا في الارض العربية والذين نقلت آثارهم الى اللغة العربية، بل هو ايضاً ارث ساهمت فيه ثقافات اخرى خارج الوطن العربي. ولا نستطيع ان ننفي الثقافة الهندية، واليونانية التي اسهمت في تمازج الثقافات. فالتراث الذي نتحدث عنه هو وليد تمازج الثقافات في الوطن العربي من جميع من عاش على الارض العربية، ومن الثقافات الاخرى التي امتدت الى الارض العربية والتي كان لهؤلاء بالذات فضل كبير في نقلها الى التراث العربي.

الفصل الرابع عشر

التراث والتنمية العربيّة

د. جلال أحمد أمين (*)

«... ولا يختلف الامر كثيراً عن محاولة حمل السمك على التنفس في الهواء، بحجة ان جميع الحيوانات العليا تتنفس في الهواء. فالسمك يموت حيث تحيا ذوات الثدي».

غوستاف لوبون: **حضارة العرب**

١ ـ فيمَ الشكوى من التنمية العربية؟

من الصعب ان تجد، خارج الاقتصاديين الرسميين، من لا يجهر بالشكوى من نمط التنمية العربية، بل وحتى في دوائر منفذي السياسة الاقتصادية، كثيراً ما تجد من يردد الشكوى نفسها، وان كان يقرنها عادة بالقول بصعوبة الخروج من المأزق. إن الاهداف التي يعلنها الجميع هي هي دائماً: رفع معدل النمو، وتصحيح الاختلال في هيكل الانتاج والعمالة، وتحسين توزيع الدخل، وتحقيق مزيد من التكامل الاقتصادي العربي. ولكن ليس هناك بلد عربي واحد يستطيع ان يزعم انه خلال ربع القرن الماضي او اكثر، قد حقق تقدماً يذكر في اي مجال من هذه المجالات، باستثناء نجاح بلدان النفط وبعض البلدان غير النفطية في رفع معدل النمو خلال السبعينات، اما الاختلال في الهيكل الاقتصادي وفي توزيع الدخل فانه لم يصحح بل ازداد سوءاً في معظم الاحوال. ولم يكن الاقتصاد العربي في اي وقت من الاوقات اكثر اعتماداً على الخارج مما هو اليوم: سواء في الحصول على الغذاء او السلع الصناعية أو رأس المال او التكنولوجيا. ولم تكن اقتصاديات الاقطار العربية اكثر تشتتاً وبعداً عن التكامل في اي وقت من الاوقات منذ قرنين على الاقل، مما هي اليوم.

والذين ينظرون الى التنمية نظرة اوسع تتجاوز المفهوم الاقتصادي، لديهم اسباب اخرى للشكوى. فإذا اعتبرنا ان التنمية ليست مجرد «تكاثر» في السلع والخدمات، بل تحسين نمط الحياة،

(*) استاذ الاقتصاد بالجامعة الامريكية ـ القاهرة. صدر له عن مركز دراسات الوحدة العربية كتاب **المشرق العربي والغرب**.

كان لدينا اكثر من سبب للقول بفشل التنمية العربية. فالعلاقات الاجتماعية داخل كل بلد عربي اكثر توتراً مما كانت منذ ربع قرن، والحياة السياسية اكثر زيفاً، وكرامة الفرد العربي اكثر تعرضاً للامتهان من الحُكام ومن وسائل الاعلام ومن الاجنبي على السواء. والعواصم العربية، وإن كان قد ازداد حجمها، اصبحت اكثر قبحاً وضجيجاً وتلوثاً. والعلاقات بين الاقطار العربية او بينها وبين الدول المجاورة اكثر توتراً. وحملت اقطار عربية السلاح لتحارب اقطاراً عربية اخرى او اسلامية، واشتدت ضراوة الحروب الاهلية، وتخلى اكبر قطر عربي عن دوره في قيادة الحركة القومية، وانهمك الناس في مشروعاتهم الفردية لرفع مستوى الاستهلاك او الانتقال من طبقة لأخرى، منصرفين عن الاهتمام بالقضايا السياسية والقومية. والموارد الاقتصادية الآيلة للنضوب يزداد تصديرها لاستيراد أسلحة تستخدم في خدمة الاجنبي، او لتمويل مشروعات تحكم اختيارها حاجة الاجنبي الى البيع اكثر من حاجة العرب الى الشراء. والقروض تعقد لتصريف سلع الاجنبي لا لبناء قدرة العرب الانتاجية. والامتيازات تمنح للشركات الدولية لا وفقاً لمقدار مساهمتها في بناء الاقتصاد، بل بحسب شطارة هذه الشركات وقدرتها على ممارسة الضغط السياسي. والهجرة بين بلد عربي وآخر تحكمها قرارات فردية منبتّة الصلة بتصور مستقبل الاقتصاد او المجتمع العربي، والتحويلات الناجمة عن الهجرة يحكم استخدامها القرارات الفردية نفسها. والتعليم يعامل لا على أنه اساس للنهضة ولكن كوسيلة لتجنب الحرج السياسي للحكومات القائمة... الخ.

٢ ـ التيارات الاصلاحية الثلاثة

ليس ثمة شك في وجود علاقة وثيقة بين فشل التنمية العربية وبين تلك الحيوية التي سرت منذ اواخر الستينات في الدعوة الى التمسك بالتراث والعودة الى الجذور. فعبر المائة عام الماضية كانت دعوة «التراثيين»، أيّاً كان منحاهم، استجابة للفشل في تحقيق الاهداف الوطنية. كانت دعوة جمال الدين الافغاني ورشيد رضا رد فعل لذل الاحتلال، وكانت حركة الاخوان المسلمين منذ العشرينات، وحتى ثورة ١٩٥٢، رد فعل لفشل الحركة الوطنية في تحقيق استقلال سياسي واقتصادي حقيقي وصد العدوان الصهيوني. ثم جاءت الصحوة الجديدة للحركات الاسلامية والتراثيين كردفعل لفشل المشروع الناصري في صد الغزوة الاستعمارية الجديدة التي تسربت تحت شعار «الانفتاح الاقتصادي».

لم يكن التراثيون بالطبع وحدهم في الميدان قط، فقد كان هناك دائماً رد فعل يكاد ان يكون النقيض التام للعودة الى السلف. كان هناك دائماً من يقول ان تعثر مشروع النهضة العربية او الاسلامية يعود الى التخلف عن اللحاق بالغرب، وأن الحل ليس في رفض أسس الحضارة الاوروبية بل في المزيد من الاخذ عنها. كانت دعوة الشيخ محمد عبده في الاساس دعوة الى تطويع التراث لمتطلبات الحضارة الحديثة، وكان من اصطلح على تسميتهم «بالرواد» من تلاميذ محمد عبده، من لطفي السيد الى طه حسين وعلي عبد الرازق والعقاد وأحمد أمين، هم في الاساس دُعاة لهذا التطويع، مع استعداد متفاوت في الدرجة، ولكنه مدهش في جرأته، للتضحية بما يقطع به ظاهر النصوص.

كان التيار الماركسي، الذي بدأ يشتد عوده في الاربعينات، هو في الاساس فرع من فروع التيار العلماني الذي بدأه لطفي السيد، لا يختلف عنه إلاّ في انه كان يستوحي مصدراً آخر من مصادر الفكر الغربي بتأكيده على قضية الصراع الطبقي، وفي استهانته بالتراث الى حد التجاهل، ولكنه كان في ما عدا هذا يتفق مع دعاة الاصلاح من العلمانيين من ان تحقيق الاستقلال الحقيقي واستكمال النهضة لا يكون الا باقتفاء خطوات النهضة الاوروبية.

كان من ملامح التجربة الناصرية خلال العقد الذي شهد أوج انتصارها (منذ تأميم قناة السويس في ١٩٥٦ الى الهزيمة العسكرية في ١٩٦٧) نجاحها المذهل في تجميد الصراع بين هذه التيارات الثلاثة: العلماني الليبرالي، والعلماني الماركسي، والتراثي او السلفي. وليس من الصعب تفسير هذا النجاح الذي احرزته الناصرية. لقد تبنى عبد الناصر بلا شك قضية المصلحين العلمانيين، ولكنه حاول، وبدرجة عالية من النجاح، ألاّ يفجر صراعاً مباشراً مع التيار الديني. كان انتصار عبد الناصر على السلفيين يجري في معارك صغيرة متتالية، دون اصطدام شامل بهم، على غير مسلك كمال اتاتورك مثلاً. كما كان احترامه الشكلي للدين واستعداده لتمييز تجربته عن تجارب الاشتراكية الماركسية، بتسميتها «الاشتراكية العربية» حيناً، وبالحديث عن القيم الروحية حيناً آخر، عاملاً مساعداً على كبت او تأجيل صراعه مع السلفيين. في الوقت نفسه نجح عبد الناصر في تأجيل الصراع مع التيار الماركسي، بتبنّيه كثير من شعاراته، والاستعانة بكثير من رجاله، وبتطبيق ما اعتبره كثير من الماركسيين سيراً في الاتجاه الصحيح يتطلب فقط مزيداً من القوة وبعض التصحيح.

كانت الحقبة الناصرية اذن حقبة تأجيل الصراع بين التيارات الاصلاحية الثلاثة. وقد توفرت لتجربة عبد الناصر مبررات كافية لهذا التأجيل، أهمها على الاطلاق ما حققته التجربة من انتصارات حقيقية في تحقيق التنمية التي تتوفر لها درجة عالية من الاستقلال، اضطر الجميع كارهين او بطيب خاطر، الى الاعتراف بها. لم يكن نجاح عبد الناصر في صد الضغط الاستعماري وفي دعم الاتجاه القومي العربي وفي رفع معدلات التصنيع وتقريب الفوارق بين الطبقات، مما لا يمكن لأحد إنكاره أياً كان موقفه الايديولوجي. أليس كل هذا مما يطلبه طلاب النهضة من العلمانيين الليبراليين والماركسيين والتراثيين على السواء؟، واذا كان عبد الناصر قد ضحّى بالديمقراطية السياسية ألم يكن من الممكن ان يشفع له في ذلك نجاحه الباهر في كل هذه الجبهات؟ كان من الممكن اذن تأجيل قضية الديمقراطية، العزيزة على الليبراليين، وقضية التطبيق الكامل للاشتراكية، العزيزة على الماركسيين، وقضية تطبيق الشريعة الاسلامية، العزيزة على السلفيين، طالما بدت التجربة الناصرية حيّة ومستمرة، فاذا لم يطق البعض الصبر على تأجيل اي من القضايا الثلاث، كان من السهل عزله عن الحياة السياسية عزلاً تاماً.

كان انكسار التجربة الناصرية اذن، في ١٩٦٧، ثم انحسارها منذ بداية السبعينات، كفيلاً بتفجير الصراع من جديد، وظهرت التيارات الاصلاحية الثلاثة مرة اخرى على السطح، مستمدة حيوية جديدة من عدة امور. كانت سنوات الكبت الطويلة في ظل الناصرية احد هذه العوامل،

ولكن كان أهم من ذلك فشل السبعينات الذريع في كل مجال من المجالات التي حقق فيها عبد الناصر انتصاراته. لقد كان من المفهوم الصبر على الديكتاتورية في ظل سياسة تثير الاعتزاز الوطني ازاء الاجنبي، وتبني الاقتصاد وتقرب بين الطبقات، ففيم الصبر عليها اذا فقد كل ذلك؟، وكان من المفهوم الصبر على تجربة تحاول «بناء الاشتراكية من دون اشتراكيين» طالما كان التقدم الذي يحرزه الفلاحون وطوائف واسعة من العمال حقيقياً؛ ولكن فيمَ الصبر على تجربة تعيد الامتيازات الطبقية نفسها التي قامت ثورة ١٩٥٢ للقضاء عليها؟ بل كان من المفهوم ان يكبت التراثيون غيظهم في ظل نجاح باهر لتجربة عبد الناصر العلمانية، فعبد الناصر وإن لم يكن مخلصاً للتراث، لم يكن على اية حال بائعاً لوطنه. فكيف يكون الصبر على تجربة هي النقيض التام للتمسك بقيم التراث والوطن على السواء؟

إن الصراع الفكري الذي نشهده اليوم بين التيارات الثلاثة ليس اذن الا امتداداً لصراع قديم لم تكن سنوات الناصرية الا انقطاعاً مؤقتاً فيه. والقضية التي تطرحها الاتجاهات الثلاثة هي قضية واحدة، رغم اختلاف اللغة التي يتكلم بها كل طرف. والسبب الاساسي في احتدام الصراع من جديد هو الفشل الكامل الذي اسفرت عنه تجربة السبعينات في مواجهة القضايا الوطنية والقومية الرئيسية كافة.

ولكن مصر والعرب والعالم ليست هي مصر والعرب والعالم قبل ظهور الناصرية، ومن الطبيعي ان تنعكس هذه التطورات على موقف التيارات الثلاثة.

فالعلمانيون الليبراليون اكتسبوا قوة جديدة اكبر بكثير مما كان لديهم في مطلع الخمسينات، فهم من ناحية لم يعودوا يعانون مما كانوا يعانون منه في الخمسينات من السجل غير الناصع لتطبيق الديمقراطية البرلمانية منذ الاستقلال، وقد بعدت هذه التجربة عن الذاكرة، بل واكتسبت بعض البريق بعد انكسار الناصرية. وهم قد يكتسبون قوة من الزعم بأن فشل التجربة الناصرية كان راجعاً الى غياب الديمقراطية، ومن التقدم التكنولوجي والاقتصادي المذهل الذي حققه الغرب الرأسمالي بعد الحرب، ومن انفتاح المعسكر الاشتراكي نفسه على الاقتصاد الرأسمالي، ومن تأييد شرائح متزايدة من السكان الذين سمح لهم ارتفاع معدل النمو وتدفق ايرادات النفط والهجرة إلى اقطاره، بتغيير نمط تطلعاتهم الى ما لا يتعدى «اللحاق بمستوى المعيشة في الغرب».

والسلفيون والتراثيون اكتسبوا بدورهم قوة جديدة من انكسار التجربة الناصرية، ومن الزعم بأن هذا الانكسار كان نتيجة لعلمانية عبد الناصر وتنكره لقواعد الدين، ومن الزعم ايضاً بأننا جربنا كلاً من الرأسمالية والاشتراكية فباءت كل منهما بالفشل فلم يبقَ الا الرجوع للتراث. كما اكتسبوا القوة، لم تكن في حسبانهم، من اقتران التقدم التكنولوجي والاقتصادي في الغرب برد فعل غاية في القوة يطرح على التساؤل الحضارة الغربية برمتها، ويشكك في جدوى النمو على النمط الغربي، وكفر شرائح متزايدة من الشباب الغربي نفسه بحضارة الاستهلاك، واتجاه أعداد متزايدة منهم الى التمسك بقيم وتقاليد كان يظن ان الحضارة الغربية قد لفظتها الى الابد، واتجاه الفكر

الغربي الى فقدان الثقة بتفوقه وتفوق نمط الحياة الغربية على افكار الحياة في الحضارات الاخرى وأنماطها.

اكتسب التراثيون قوة جديدة ايضاً من ان الانفتاح الجديد على الغرب منذ انكسار الناصرية كانت ملامحه الثقافية والنفسية أشد ضراوة من ملامحه السياسية والاقتصادية، فاذا بالهجمة الجديدة تحتاج لرد فعل من النوع نفسه. إذ لم تعد التنمية الاقتصادية ولا زيادة القدرة العسكرية بكافية لرد الاعتداء النفسي او الثقافي، وأصبح الامر يحتاج لمواجهة تعصب ثقافي بتعصب ثقافي. لا عجب اذن من تلك الظاهرة الجديدة على الاتجاه السلفي، وهي نجاحه في اكتساب عناصر كان المألوف ان تنضم الى الاتجاه العلماني بحكم ثقافتها وتمرسها بالحياة الغربية، فاتجهت على العكس الى مناصرة التراثيين.

واكتسب التراثيون ايضاً انصاراً جدداً من بين شرائح اجتماعية تعرضت لتحول سريع في مستوى دخلها ونمط حياتها بسبب النمو الاقتصادي نفسه وانتشار التعليم في الستينات والسبعينات، وكان رد فعلها الطبيعي لهذا التحول ان تزداد تمسكاً بالقيم الدينية بدلاً من ان تتحول عنها، إما تمسكاً بأصول ثابتة في مواجهة رياح التطور السريع، او حماية لنفسها من تيارات جديدة لا تفهمها ولا تطمئن اليها. كانت الثورة الايرانية عاملاً مساعداً بلا شك، ولكن نجاح الثورة الايرانية يحتاج هو نفسه الى تفسير قد لا يخرج عن العوامل التي سبق ذكرها.

على العكس من ذلك خرج التيار الماركسي من تجربة الناصرية، ومن تطورات الثلاثين عاماً الماضية، العربية والدولية، بجراح لم ينته بعد من تضميدها. فعلى الرغم من ان الماركسيين لم يتبنّوا الناصرية قط كممثل كامل للاشتراكية الماركسية، فانهم كلما مر الزمن على التجربة الناصرية ازدادوا حماساً لها وأسفاً على انحسارها، وازداد اتجاه غير الماركسيين الى التسوية بين الناصرية والاشتراكية. كان من الطبيعي اذن ان ينسحب جزء كبير من هزائم الناصرية على الاتجاه الماركسي. ولكن التيار الماركسي عانى ايضاً من معظم ما أفاد الليبراليون والسلفيون على السواء. فانفتاح المعسكر الاشتراكي، بما في ذلك الصين، على الغرب الرأسمالي، لم يكن بالقطع ورقة رابحة في يد الفكر الماركسي. وما تولّد عن أموال النفط من نمو النهم الاستهلاكي وانفتاح باب الهجرة امام الساخطين في الاقطار العربية ذات فائض العمالة فرّج كروباً لم يكن يُظَنّ ان يفرجها غير الاشتراكية.

أصاب الماركسية ايضاً ما أصاب مختلف الايديولوجيات الراديكالية من وهن نتيجة للثورة التكنولوجية. فأياً كان رأينا في الزعم بأننا نعيش في عصر «نهاية الايديولوجيات»، فإن هذا الزعم يحتوي على عنصر من الحقيقة لا يمكن انكاره. من الممكن بالطبع القول بأن اي موقف، حتى اذا كان يرفض الايديولوجيات هو نفسه موقف ايديولوجي. ولكن من الصعب انكار ان للتكنولوجيا الحديثة من المتطلبات السياسية والاقتصادية ما يجعل المطالبة بالاستقلال الاقتصادي او التنمية المعتمدة على الذات اكثر صعوبة منها في أي وقت مضى. ويجعل المفاهيم التقليدية عن الاستغلال الاقتصادي والصراع الطبقي اكثر تعرضاً للشك. بل ان الماركسية قد اصبحت اكثر تعرضاً من اي

وقت مضى، لأنه ينظر اليها على انها بنت الحضارة الغربية، للشكوك وأوجه التجريح نفسها التي تتعرض لها هذه الحضارة برمّتها. فمع مرور الزمن على التجارب الاشتراكية واتجاهها اكثر فأكثر الى التنازل عن «خصوصيتها» في مقابل اكتساب المعرفة الفنية الغربية، وأنماط الاستهلاك والسلوك الشائعة في الغرب، اصبح مثقفو العالم الثالث أقل استعداداً للتمييز الصارم بين «الغرب الرأسمالي» و«الشرق الاشتراكي»، وشاع التمييز، على العكس بين «الشمال والجنوب»، وأصبح من الصعب اكثر فأكثر ألّا تنسحب الانتقادات الموجهة «لحضارة الاستهلاك» او «للمادية الغربية» على المعسكر الاشتراكي ايضاً.

٣ ـ التيارات الاصلاحية الثلاثة ونمـط التنميـة العربيـة

هذه الاتجاهات الثلاثة تمثل، فيما يبدو لي، الاتجاهات الفكرية الاساسية المتنافسة في حلبة الفكر الاصلاحي العربي في الوقت الحاضر، ولكل منها موقفه المتميز من قضية التنمية او النهضة.

فالعلمانيون الليبراليون، اذا استبعدنا منهم اولئك الذين يعبرون عن مصالح ذاتية اكثر مما يعبرون عن فكر اصلاحي، يرون المشكلة في الاساس في تخلف العرب تخلفاً رهيباً عن انجازات الغرب الرأسمالي: في مستوى الدخل والاستهلاك، في التكنولوجيا المطبقة والتنظيم، في نظم الحكم والحريات المتاحة، بل وأيضاً في قواعد السلوك وأنماط التفكير. ليس هناك، في نظر هؤلاء، من مشكلات العرب ما لا يحلّه العلم، والموقف العقلاني، والتكنولوجيا المتقدمة

والعلمانيون الماركسيون ليسوا أقل من العلمانيين الليبراليين حماساً للعلم والتكنولوجيا المتقدمة والموقف العقلاني، ولكنهم يميزون تمييزاً صارماً بين الغرب الرأسمالي و«الغرب» الاشتراكي، ويرون ان السؤال هو عمّن يوضع العلم والتكنولوجيا في خدمته: الاقلية ام الغالبية. ويرون المشكلة في تبعية العرب للغرب الرأسمالي، وخضوع مواردهم للاستغلال الخارجي بمعونة حفنة مستفيدة في الداخل، والحل في كسر التبعية وممارسة العرب لارادتهم السياسية والاقتصادية المستقلة لمصلحة عامة الناس، ووضع العلم والتكنولوجيا في خدمتهم.

والتراثيون والسلفيون يرون المشكلة في تخلي العرب والمسلمين عن أصول الدين وقواعده، التي هي صالحة للتطبيق اليوم كما كانت دائماً، وفي اتباعهم لفكر مستورد غريب عنهم لا يحقق الخلاص لا في الدنيا ولا في الآخرة، وفي استبدالهم سحر التكنولوجيا الغربية او الماركسية المادية بأوامر الله ونواهيه، وأن الحل هو اقرب للمسلمين مما يتصورون حيث يكمن في التطبيق الصحيح للشريعة.

والتيارات الثلاثة يبادل كل منها الآخَرَيْن بالرفض والاستخفاف. فالعلماني الليبرالي يسخر من اصرار الماركسي على فكرة التبعية والدعوة الى الاستقلال الاقتصادي في عالم لم يعد فيه مجال لاستقلال أمة عن اخرى، ويتهمه باستبدال تبعيته لمعسكر بتبعيته لآخر، ويرفض التضحية بالحريات في سبيل أمل مزعوم في تحقيق المساواة بين من هم بطبيعتهم غير متساوين، كما يرفض

الزعم بأن الدولة أكفأ في تعظيم الدخل من الافراد المحكومين بمصالحهم الذاتية.

والعلماني الماركسي يسخر من احتقار الليبرالي للعامة وعزله للأهداف الاقتصادية عن الهدف الاجتماعي، ومن زعم الليبرالي ان التنمية السريعة كفيلة بعموم النفع على الجميع، ويفضل نمواً اكثر بطأً اذا احسن توزيع ثمراته، ويصر على التمسك بهدف الاستقلال حتى في ظل اكثر الظروف صعوبة، ويتهم الليبرالي بأنه مجرد بوق لمصالح الرأسمالية الدولية التي لا تبغي لنا تقدماً او نهضة، وتشيع بين شعوب الدول الفقيرة انماطاً من السلوك والثقافة هي الثمرة الفاسدة لحضارة رأسمالية آخذة في الانحلال.

والتراثي او السلفي يرى في العلماني الليبرالي والماركسي وجهين لعملة واحدة رديئة. فالاثنان يضخمان هدف التنمية الاقتصادية على حساب الخلاص الروحي، وكلاهما من ثمار حضارة مادية تنكرت للدين الذي لا سعادة للانسان إلّا به، وهما يبحثان عن حلول نبتت في ارض غير ارضنا ولا تخاطب حاجاتنا ولا تتفق وتقاليدنا. فاذا كان في جعبة الليبرالي او الماركسي شيء صالح فهو في تراثنا ايضاً، فلا حاجة بنا الى استلهام مصدر غيره، ولكن في تراثنا كذلك ما تخلو منه او تعاديه الرأسمالية والاشتراكية، ويهيء لنا سبيل النهضة.

ولكن العلماني الليبرالي والماركسي يبادلان التراثي او السلفي استخفافاً باستخفاف، وإن كانا مع اشتداد عود الحركة السلفية يحاولان تجنب غضب العامة فلا يفصحان دائماً عن حقيقة شعورهما ازاءها. إذ كيف يستقيم، في نظرهما، التمسك بالتراث والدعوة الى التنمية او النهضة؟ إن التراث والتنمية لا يجتمعان، فالتراث قديم ميّت والتنمية هي التجديد. التمسك بالتراث تغنٍّ بأمجاد الماضي والتنمية تخطيط للمستقبل. وهو موقف ميتافيزيقي، والنهضة الحديثة ليس لها اساس إلّا العلم. التمسك بالتراث يؤكد على ما نحوزه ولا يحوزه الآخرون، ومطلب التنمية او النهضة يؤكد على ما نفتقر اليه مما في حوزة الآخرين. والتراث يتكلم عن حاجات روحية قد لا تهم إلا الاقلية المترفة التي اشبعت حاجاتها المادية الاساسية، والتنمية تثير مشكلة الحاجات العاجلة لدى الغالبية من المحرومين. التراثيون يستخفون بمنتجات التكنولوجيا الحديثة، والتنمية قد لا تكون اكثر كثيراً من تطبيق هذه التكنولوجيا الحديثة؛ وهم يتكلمون عن خصوصية موهومة في مواجهة تراث عالمي هو ميراث الانسانية كلها، وعن تقاليد وقيم ثابتة وهي تخضع كأي شيء آخر للتطور مع تغير الظروف الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية.

ما هو المخرج من هذا المأزق؟ أين يكمن الامل في ان يرى اصحاب كل موقف اوجه القوة الحقيقية في كل من الموقفين الآخرين، وأن يعترف كل منهم بنقاط ضعفه؟

٤ ـ كلنا تراثيون ميتافيزيقيون

دعونا نحاول في البداية ان نحمل اصحاب كل من هذه المواقف على الاعتراف بأنهم، شأنهم شأن غيرهم، تراثيون وميتافيزيقيون حتى العظام. لن نجد صعوبة بالطبع في حفز السلفيين

على ذلك، فهم يحملون لواء «التراث» ويجدون في ميتافيزيقيتهم مصدر اعتزاز وفخر وليس سبباً للاعتذار. ولكن ليس هذا حال الموقفين الآخرين.

فكل من العلماني الليبرالي والعلماني الماركسي يزعم انه يقدم لنا افكاراً علمية هي ميراث الناس جميعاً، ساهمت في بنائه الانسانية كلها على مراحل تطورها، ولا تحمل بصمات ثقافة او حضارة بعينها اكثر مما تحمل بصمات غيرها. فميراث العلماني الليبرالي او الماركسي هو اذن ميراث مجرد عن خصائص أمة بعينها او نوازعها او طموحاتها، (او هكذا قالوا)، وهو ميراثنا كما هو ميراث غيرنا. انه ثمرة تقدم العقل البشري، صادف ان ساهمت فيه اوروبا بأكبر نصيب، ولكنه ليس بسبب ذلك تراث اوروبا وحدها بالمعنى نفسه الذي نعتبر به الشعر العربي او المعمار الاسلامي مثلاً تراثاً عربياً او اسلامياً. هذا التراث الانساني متاح أمامنا، علينا ان ننهل منه من دون تردد او تعصب، فهو مجرد عن ظروف الزمان والمكان. وقد ساهم العرب على اية حال فيه بنصيب، فلا معنى للتوجس، او التردد في الافادة، منه.

والذي يدعو العلماني الليبرالي او الماركسي الى الاخذ عنه والاستزادة منه ليس هو على اي حال آداب الغرب او فنونه او قيمه او انماط سلوكه، فهذه بالفعل قد تحمل بصمات الثقافة التي نشأت في ظلها، وانما الذي يدعوان إليه هو النتاج العلمي الطبيعي او الاجتماعي، وهو نتاج محايد مجرد من الاحكام القيمية والميتافيزيقية، ومن ثم يصلح للعربي او المسلم صلاحيته للأوروبي او الامريكي. ليس هناك اذن في نظر العلماني الليبرالي غير علم طبيعي واحد وتكنولوجيا واحدة، الاحدث منها يجبّ الاقدم ويلغيه، كما انه ليس هناك في نظر العلماني الماركسي غير علم اجتماع واحد، يحدد قوانين تطور المجتمعات المتقدم والمتخلف منها على السواء.

وفي رأيي ان اصحاب الموقف العلماني بشقيه قد غالَوْا في ادعاء العلمية والموضوعية والعمومية الى درجة الشطط. إن من السهل انتقاد الماركسيين المتعصبين من الزاوية نفسها التي يوجهون هم اتهامهم منها الى السلفيين المتزمتين، وان نلفت النظر الى الشبه بين تقديس اولئك للنصوص الماركسية والتراث الماركسي وترديدهم للكليشيهات الماركسية المحفوظة، وبين تقديس السلفيين لتراثهم ونصوصهم. ولكن الامر لا يقتصر على مجرد الالتزام الحرفي بالنصوص وفقدان الروح النقدية في معاملة التراث، بل يتعدى ذلك الى امكان وصف كثير من المواقف الماركسية بالميتافيزيقية، بمعنى الالتجاء الى اصدار الإحكام الغيبية او القيمية التي لا يمكن الجزم بصحتها او خطئها بالرجوع الى الواقع.

إن من الممكن الزعم مثلاً بأن الفلسفة المادية الماركسية هي على قدم المساواة مع الموقف الديني من حيث اعتماد كل منهما على موقف ميتافيزيقي مسبق من قضية اسبقية المادة على الفكر او الفكر على المادة. ومن الممكن ايضاً الزعم بأن كثيراً من الافكار الفلسفية الماركسية عن التناقض وحتمية الصراع والتطور الكمّي والكيفي، وإن كانت تقدم نظرة خصبة ومثيرة الى العالم والتاريخ، فهي لا تزيد عن كونها نظرة خاصة الى الواقع ليس هناك اي سند علمي لها، وقد تكون اقرب الى الشعر منها الى العلم. والماركسية وإن كانت قد قدمت خدمة جليلة بتأكيدها على اهمية العامل

الاقتصادي في التاريخ رددت تحيزاتها الخاصة وهي تقسم التاريخ الى مراحل حتمية، او هي تحاول فرض مفهوم جامد للاستغلال والقهر على كل مراحل التاريخ السابقة او اللاحقة. لا نريد ان نغمط الماركسية فضلها في كل هذه المجالات، ولكننا نريد فقط ان نؤكد على أنها، سواء في الفلسفة او التاريخ او الاقتصاد، قد التزمت بأحكام قيمية مسبقة صادرة عن موقف اخلاقي او سياسي قد نشاركها فيه او لا نشاركها، ولكننا لا يمكن الزعم بأنه جاء نتيجة حتمية لاستقرار صارم للواقع. للماركسية اذن ألف سبب للتردد قبل ان توجه سخريتها الى السلفيين والتراثيين والميتافيزيقيين، فهي بدورها سلفية وتراثية وميتافيزيقية، وسر جاذبيتها ليس هو بالضبط التزامها الصارم بالروح العلمية بل موقفها الاخلاقي والسياسي المناصر للغالبية من بسطاء الناس.

إن من الممكن توجيه الانتقاد نفسه الى العلماني الليبرالي على الرغم من زهوه المفرط بتخلصه من غيبيات الدين والماركسية على السواء. ففي مجال «العلوم» الاجتماعية والانسانية يحق للمرء ان يتساءل عن مدى نجاح التراث الغربي في التخلص من الاحكام المسبقة التي لا سند لها من العلم، وعمّا إذا كان يدأب على تقديم ثمرات أحكامه وقيمه النابعة من ثقافة الغرب الخاصة ونظرته الخاصة الى الله والانسان والطبيعة، وكأنها ثمرات تقدم الفكر الانساني المجرَّد. على اي اساس من العلم مثلاً يستند الفصل الذي أجراه ميكيافيللي بين السياسة والاخلاق، او التقليد الديمقراطي الغربي في اعتبار الناس جميعاً متساوين بالطبيعة، وأن للفرد الواحد صوتاً واحداً بصرف النظر عن دخله او مركزه الاجتماعي، او أن حق الملكية الفردية لا يجوز المساس به، او ان حق الفرد في استهلاك ما يشاء لا يجوز تقييده، وأن حق المنتج في تكييف رغبات المستهلكين لا يجوز تقييده ايضاً؟ وعلى اي اساس من العلم يستند تبني الدولة لهدف تعظيم معدل النمو، او انتاج الطائرة الاسرع من الصوت، او غزو الفضاء قبل سد بعض الحاجات الاساسية؟ وما هو الاساس العلمي للاعتقاد بأن التكنولوجيا الحديثة كفيلة بحل المشكلات الناجمة عن التكنولوجيا القديمة وأن تاريخ الانسان هو تاريخ التقدم البشري وأن كل مرحلة تاريخية هي بالضرورة «اعلى» من سابقتها، وأنه كلما ازدادت درجة اليقين في التنبؤ بالمستقبل ازدادت سعادة الانسان، وأنه كلما اتسع نطاق حرية الاختيار المتاحة للفرد ازدادت رفاهيته؟ على اي اساس من العلم ايضاً تستند فلسفة التربية الغربية القائمة على اتاحة اكبر قدر من الحرية للطفل في التعبير عن اهوائه، وتنمية روح الاستقلال لديه، او اعتبار زيادة ساعات الفراغ الموجهة لممارسة النشاط الرياضي او حتى لمجرد تشجيعه، اكثر تحقيقاً للرفاهية بالضرورة من القيام بنشاط انتاجي؟ او اعتبار النفع المادي المتولد عن تطبيق التكنولوجيا الحديثة اكبر، بالضرورة، من اي خسارة اجتماعية او نفسية قد تترتب عليه؟ ان من الممكن مضاعفة هذه الامثلة الى ما لا نهاية للتدليل على ان ما يقدم الينا على انه من ثمرات التقدم العلمي او من سمات مرحلة «اعلى» من التطور لا يزيد في كثير من الاحيان على ان يكون تعبيرات عن مواقف اخلاقية او قيمية او ميتافيزيقية ليس لها ادنى صلة بالعلم. ولكن المفتونين بحضارة الغرب يصرون مع ذلك على نقل كل ذلك باسم نقل «العلم الغربي والتكنولوجيا الغربية»، وهم بهذا لا ينقلون ثمرات التقدم البشري بل تراثاً خاصاً جداً لثقافة بعينها. انهم لا يضحّون بالتراث من اجل العلم، وانما فقط يستبدلون تراثاً بتراث.

إن العلمانيين الليبراليين والماركسيين يسخرون من التراثي السلفي عندما يدعو الى تطبيق الشريعة، فيزعمون بضرورة فصل الدين عن الدولة. ولكنهم هم لم يفعلوا ذلك قط. فمن يستطيع الزعم ان الدولة التي تحمل لواء الماركسية تخلت عن سيطرة الغيبيات الماركسية على الدولة: سياسة وقوانين وثقافة؟ والليبرالية الغربية ليست اسعد حظاً وإن كانت اكثر ادعاء، فتقديس العلم والتكنولوجيا المتقدمة قد تحول في الدولة الليبرالية الى دين وميتافيزيقيا، لها كهنتها وطقوسها التي يقبلها الناس كبديهيات ولا يسمح لأحد، او لا يسمح احد لنفسه، بالخروج عليها. فتوليد الطاقة النووية يغضّ البصر عن كل اخطاره في سبيل مغانمه المادية، والبطالة تهون في سبيل مضاعفة الانتاج، وما لا يمكن قياسه وحسابه يخضع لقياس صوري في حساب المنافع والنفقات لكي تعطى بركة العلم لمشروعات يراد ـ بناء على حكم مسبق، ومصالح خاصة ـ تنفيذها. وشعوذة المحللين النفسيين تغتفر باسم العلم، وتقحم الرياضيات على علوم قديمة وحديثة لإضفاء صفة القدسية على بحوث بالغة التفاهة، وتبدد ملايين الجنيهات او الدولارات لتمويل بحوث تدّعي القدرة على التنبؤ بالمستقبل وهي تنتسب الى اعمال التنجيم بأكثر مما تنتسب الى العلم، والآثار الجانبية للأدوية وأخطار التلوث تُتَحمَّل تحت شعار الامل في مزيد من الاحكام والسيطرة على المستقبل، والعلوم الطبيعية تفرض على التلاميذ في المدارس على حساب الآداب والانسانيات باسم التقدم العلمي. وتطرح كل هذه القضايا في ديمقراطية صورية (أو لا تطرح على الاطلاق) بينما الاحكام صادرة مقدماً، وكل وسائل الاعلام مكرسة لترسيخ الاعتقاد بصحتها.

إن من حق التراثي السلفي ان يرد على من يدعوه الى فصل الدين عن الدولة بأن على الآخرين، ان استطاعوا، ان يفصلوا دولتهم ايضاً عن ديانتهم الجديدة، وأن ديانتهم ليست بأفضل من ديانتنا.

إن ما اذهب اليه من القول بأننا «كلنا تراثيون وميتافيزيقيون»، بما في ذلك الزاعمون بالموضوعية المطلقة للعلم الغربي وحياد التكنولوجيا وعلمية الماركسية، ليس القصد منه «تحقير» الجميع، بل هو دعوة الى الاعتراف بأن التمسك بالتراث، اي تراث، والالتزام بموقف ميتافيزيقي، اياً كان نوعه، هو موقف انساني لا مفر منه، وأنه قدر كل منا المحتوم، ولا يجوز لنا التشدق بعكس ذلك.

«إن الناس يمكن ان يعبدوا الحيوانات، او الاشجار، او الاصنام، او الذهب، او الحجر، او إلهاً غيرَ مرئيّ، او قديساً زاهداً او زعيماً داهية. انهم قد يعبدون اسلافهم او أمتهم او طبقتهم او حزبهم. قد يعبدون المال او النجاح. وديانتهم قد تؤدي الى اشاعة المحبة بينهم وقد تقضي عليها، قد تؤدي بهم الى الخنوع والخضوع او الى التضامن والتعاضد. قد تؤدي الى تنمية قدرتهم على التفكير الرشيد او تشلّها. وقد يكون الناس على وعي بأنهم مؤمنون بعقيدة تنتمي الى ما وراء الواقع المحسوس ولكنهم قد يظنون ان لا ديانة لهم، ويفسرون هذا الشعور بالولاء والانتماء والانصياع لما يظنونه أهدافاً دنيوية، كالسلطة او المال او النجاح، على انه مجرد انكباب على ما هو عملي وملائم ونافع. إن المسألة ليست مسألة: دين او لا دين؟ بل اي نوع من الدين؟ أهو دين يشجع على النمو الانساني واطلاق عقال

القدرات التي يمتاز بها الانسان وحده، ام يشل هذا النمو ويقف في سبيله»[1].

هكذا يكتب بحق ايريك فروم، وهو يقدم لنا ايضاً التفسير الشيق التالي لحتمية الميتافيزيقيا، وان لم يكن يسميها هذا الاسم: «. . . ان الجنس البشري يمكن تحديد نشأته بتلك المرحلة من مراحل التطور التي بلغت عندها النزعات الفطرية حدها الادنى وبلغ تطور المخ حده الاقصى. إن هذه التركيبة من حد ادنى من النزعات الفطرية وحد أقصى من تطور المخ، لم تحدث قط في مراحل التطور السابقة، وشكل ظهورها، من الناحية البيولوجية، ظاهرة جديدة كل الجدة. وقد أدى هذا الافتقار الى القدرة على التصرف بدافع الغرائز مع امتلاك القدرة، في الوقت نفسه، على الوعي بالذات، وعلى التفكير والتخيّل. . . الى احتياج الجنس البشري من اجل استمرار بقائه الى أن يكون له «مركز توجه» او «موضوعاً للولاء». فبدون «خريطة» للعالم الطبيعي والاجتماعي الذي نعيش فيه، او صورة للعالم يتحدد مركزنا فيها، وذات بناء محدد ومتسق، يصاب الناس بالاضطراب التام، ويفقدون القدرة على التصرف تصرفات متسقة وذات هدف، اذ من دون مثل هذه «الخريطة» لا يمكن لأحد ان يحدد اتجاهه، او ان يعثر على نقطة ثابتة تسمح له بتنظيم وترتيب كل انطباعاته التي تفد اليه من العالم الخارجي. إن العالم لا يكتسب معنى بالنسبة لنا، ولا يمكن ان نشعر بأن افكارنا عنه يقينية، إلّا من خلال اجماع من حولنا. قد تكون هذه «الخريطة» خاطئة، ولكنها تحقق بالرغم من ذلك وظيفتها النفسية. على ان هذه «الخريطة» لم يحدث قط أن كانت خاطئة تماماً ولا صائبة تماماً. لقد كانت دائماً خطوة تقريبية فقط ولكن بدرجة كافية، لتفسير ما يحيط بنا من ظواهر وتضمن لنا استمرارنا في الحياة. . . إن الحقيقة الملفتة للنظر هي انه ليس هناك من ثقافة culture خلت من «مركز التوجه» هذا الذي نتحدث عنه، وهذا القول صحيح ايضاً بالنسبة للأفراد. إنك كثيراً ما تجد من الافراد من يزعم انه ليس لديه مثل هذا التصور الشامل للحياة او العالم، ومن تعتقدون انهم يتصرفون ازاء كل ظاهرة او حادثة من حوادث الحياة، حالة بحالة، على النحو الذي يهديهم اليه عقلهم. ولكن من السهل ان نبيّن ان هؤلاء انما فقط يأخذون فلسفتهم في الحياة كبديهية من البديهيات، لأنها في نظرهم ليست إلّا «المنطق السليم» وحده، وهم لا يعون ولا يدركون ان كل افكارهم انما تستند في الحقيقة الى اساس مشترك وشائع في مجتمعهم له «مركز توجه» واحد. إن هؤلاء الاشخاص تجدهم اذا ووجهوا بنظرة الى الحياة مخالفة تماماً لنظرتهم، يصفونها بأنها «جنونية» او «لا عقلانية» او «طفولية»، بينما يعتبرون أنفسهم انهم لم يفكروا إلا بالمنطق. . . »[2].

٥ ـ كلنا ايضاً مقلّدون

ليس في تبني موقف ميتافيزيقي اذن ما يستوجب الاعتذار. وانما الذي يستوجب الاعتذار هو أننا كلنا، فضلاً عن ذلك، مقلّدون. وهنا ايضاً نجد ان التهمة الموجهة الى السلفيين هي تهمة ظالمة، لا لأنهم لا يستحقونها ولكن لأن الذين يوجهونها اليهم هم ايضاً مقلّدون وسلفيون، وإن كان «السلف الصالح» في حالة هؤلاء كلهم من الاوروبيين.

إن معاملة الماركسيين للنصوص الاساسية في الماركسية لا تحتاج الى افاضة، حتى ولو كانت

---

(١) Erich Fromm, *To Have or to Be* (London: Abacus, 1979), p. 135.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

هذه النصوص غاية في الركاكة او الغموض او عدم الملاءمة للسياق الذي تستخدم فيه. والقدسية التي يضفيها الماركسيون على زعمائهم لا تقل عن تلك التي يضفيها المسمّون بالسلفيين على الانبياء والصحابة. وأية محاولة للخروج على قواعد الماركسية الاساسية تعامل معاملة البدع والضلالات. وزعمُ السلفيين بملاءمة نصوصهم لكل زمان ومكان، ومحاولة اعطاء النصوص معاني تخالف مخالفة صريحة لظاهرها، يقابله زعم مماثل من جانب الماركسيين. والماركسية تبدو في كتابات الماركسيين، كما يقول سارتر: «وكأن كلامهم يعيد اختراعها في كتاباته، واذا بالماركسية هي هي لا تزيد حرفاً»(٣).

ولكن التقليد الاعمى لا يقتصر بأي حال على العلمانيين من الماركسيين. فأتباع العلمانية الليبرالية، وان كانوا اكثر جرأة في تعاملهم مع نصوص مفكري اليونان او عصر النهضة او عصر التنوير او اقطاب الفكر الغربي الحديث، يقدمون كل ذلك الينا على انه صالح لنا بمقدار صلاحيته لأهله وعصره. والعصور الوسيطة او المظلمة في نظر اوروبا تصبح لدينا ايضاً عصوراً وسيطة او مظلمة مع اننا لا نعرف عصراً اكثر ضياء منها ولا نعرف بالضبط ما الذي تتوسطه من تاريخنا. وعصور التنوير والنهضة لدينا تحسب بدايتها من بداية اتصالنا بالغرب، ويقدَّر كتّابنا ومصلحونا او يخسف قَدْرهم بمقدار تشربهم بحضارة الغرب. وما يعتبره الغرب درراً ادبية وفنية، ليس فقط لبراعة فنه وانما ايضاً لاتفاقه مع تقاليد الحضارة التي نشأ فيها وأذواقها، نطالب نحن ايضاً باعتباره درراً ادبية وفنية مع تضاربه الصارخ مع مزاجنا ونمط حياتنا، ونطالب بتغيير مزاجنا وأذواقنا نفسها حتى نستسيغ هذه الدرر. وتقسيم الاقتصاديين وعلماء الاجتماع للتطور الاقتصادي او الاجتماعي الى مراحل طبقاً لما حدث في الغرب، يصلح تقسيماً لنمونا الاقتصادي والاجتماعي ايضاً. وما يمكن قياسه في الغرب يتعين علينا محاولة قياسه في مجتمعاتنا ايضاً مهما كان ذلك مستعصياً. والآلات ووسائل الانتاج وسبل المواصلات وانماط السلع وأحجام المدن التي نشأت استجابة لحاجات الغرب الخاصة في لحظات تاريخية معينة تنقل الينا، دون وعي بمدى حاجتنا اليها او ملاءمتها للبيئة التي نعيش فيها. فاذا لم يكن هذا هو التقليد الاعمى فماذا يكون؟ وأين من هذا دعوة السلفيين الى اتباع السنّة او اقتفاء اثر الصحابة إلا ان هؤلاء يقرون بسلفيتهم ويعتزون بدعوتهم الى التقليد حيث يزعم الآخرون بأنهم «عصريون» يستوحون حاجات العصر ومتطلباته، في حين ان ما يسمونه بحاجات العصر وتطلعاته قد فرض هو نفسه عليهم كما فرضت عليهم اساليب الوفاء بها.

فاذا كنا جميعاً حقاً تراثيين وميتافيزيقيين ومقلّدين، فمن أين تأتي احدنا الجرأة ان يرمي الآخرين بحجر؟ انما يحق ذلك فقط لصاحب الفكر المبدع، الذي يستلهم حاجات وطنه وعصره، كما يحددها ابناء هذا الوطن في هذا العصر، ويدين بالولاء للميتافيزيقيا، او نظام القيم والمعتقدات، التي يدين بالولاء لها ابناء قومه، ولكنه لا يستقي من تراثه ولا من تراث الآخرين إلاّ ما كان مساعداً على نهضة أمته.

---

(٣) Jean Paul Sartre, *The Problem of Method*, trans. from the French with an introduction by Hazel E. Barnes (London: Methuen, 1963), pp. 50-51.

اذا كان الامر كذلك فاننا مضطرون للاعتراف بأنه لا يبدو لنا اي تيار من التيارات الاصلاحية الثلاثة المطروحة على ساحة الفكر العربي اليوم جديراً بهذا الوصف. فالعلماني الليبرالي الذي يتصور انه يدعو «للمعاصرة» ويستجيب لحاجات العصر لا يسمح لخياله قط بأن يتصور حاجات وأساليب لاشباعها تختلف عمّا تفتق عنه خيال الغرب وتجربته، سواء تعلق ذلك بأساليب الحكم او نمط التنمية او انماط السلوك والعلاقات الاجتماعية. والعلماني الماركسي لا يختلف في الحقيقة عنه إلاّ في موقفه من قضية توزيع الدخل وملكية وسائل الانتاج، ومن ثم يبدو عاجزاً بدوره عن تصور نمط مختلف للتنمية. وكأن اقصى مُناه ان يكرر العرب تجربة الغرب في تحقيق نهضة صناعية من دون ان تقترن بظلم في التوزيع. وكلاهما ينظر الى نظام القيم والمعتقدات الذي تتبنّاه شعوبهم إما على أنه معوق للنهضة او على انه من الاثريات الجديرة بالعرض في المتاحف.

أما التيار السلفي او التراثي، فانه وإن كان مرشحاً للابداع اكثر من غيره، بحكم ثقته بتراث أمته واعتزازه به ونفوره الطبيعي من تقليد الاجنبي، فإنه يبدو لنا وكأنه يضيع فرصته الذهبية في تحقيق هذا الابداع.

فالغالبية العظمى من دُعاة التمسك بالتراث في الوقت الحاضر يفهمون التراث فهماً يكاد ان يكون النقيض التام للمفهوم الضروري لإحداث النهضة. فهم تارة يحاولون ان يقحموا على التراث معاني عصرية هو بريء منها، فيسيئون اليه اذ يظنون انهم يحسنون به. إذ انه اذا صح ان قيمة التراث هي في مجاراته للاشتراكية او الليبرالية، او في تنبؤاته بمنجزات العلم الحديث، او في سبقه لهذه النظرية الغربية او تلك، فلماذا اضاعة الوقت في حديث مجمل مبهم، حيث يوجد البحث المفصل الدقيق في التراث الغربي الحديث؟ وهم تارة يصرّون على ان كل ما صلح به الماضي لا بد من ان يصلح به ايضاً الحاضر والمستقبل، ناسين ان هذا يصح فقط طالما ظل التراث قوة مؤثرة في حياة الناس ومنظماً لقواعدها، يتطور فهمهم له مع تطور انماط حياتهم وسلوكهم، فلا يمثل هذا التطور خروجاً على التراث بل اثراء مستمراً له. فما بالك وقد حدث ذلك الانقطاع الرهيب بين العرب والمسلمين وبين تراثهم، ووضعوه هم في المتاحف حتى قبل ان تجبرهم موجات التغريب على ذلك؟ ان هذا الانقطاع الطويل بين حياة العرب الواقعية وبين تراثهم لا بد من ان يكون له ثمن، لا يتمثل في طرحه والاستغناء عنه كما يزعم العلمانيون، وانما في ضرورة البحث عن صيغة عبقرية، من النوع الذي حاوله الشيخ محمد عبده، تحاول وصل ما انقطع من دون ان تتجاهل مشكلات العصر، ولكن ايضاً من دون ان تتنكر للتراث او تستخف به.

إن هذين الموقفين الساذجين اللذين يتخذهما كثير من السلفيين: محاولة اسباغ معان عصرية على التراث لا يحتملها ولا تحتمله، او محاولة تجاهل مشكلات العصر تجاهلاً تاماً والتظاهر بعدم وجودها، هما اللذان جلبا على السلفي، هذا الاستخفاف وسوء الظن من جانب العلمانيين. فهو بهذا يبدو لهم لا كطالب نهضة، وانما كمعوق لها، لا تستحثه الرغبة في انتشال العرب او المسلمين مما هم فيه من تردٍّ وسوء حال، بقدر ما يحكمه حماس عاطفي لفترة ذهبية من التاريخ، يهيء له الولاء لها راحة نفسية وخلاصاً فردياً.

٦ ـ معنى التراث لطالبي النهضة

فطالب التنمية او النهضة او الإبداع لا ينظر الى التراث كنهاية المطاف بل كنقطة للبداية. كما كان هذا التراث نفسه نقطة بداية رائعة لبناء حضارة إبّان نهضتهم الاولى، وكما كان تراث الاوروبيين نقطة بداية لعصر النهضة الاوروبية، وكما يحاول الصينيون اليوم استلهام تراثهم لبناء نهضتهم الجديدة. ولو اعتبر العرب في القرون الخمسة الاولى التالية للهجرة، عصر الرسول والصحابة نهاية المطاف ونهاية الكمال في تنظيم امور دولتهم، ما شيدوا مدينة ولا طوروا علوماً ولا ابتدعوا فلسفة ولا بنوا معماراً. ولكنهم ايضاً لم يدشنوا حضارتهم الجديدة بالوقوف لإعلان استخفافهم بالماضي والحاجة الى تعطيل التراث او الخروج عليه. فلو فعلوا، كما يفعل ـ بنا العلمانيون اليوم ـ لعجزوا ايضاً، كعجزنا، عن تشييد مدينة وبناء حضارة. وانما كان القرآن وتراث النبي والصحابة نقطة بداية لكل علومهم وفلسفاتهم وآدابهم. فاذا كانوا قد اخذوا عن الآخرين واستقوْا منهم بعض علومهم، فانهم لم يسمحوا لأنفسهم قط بأن يشككوا في صلاحية التراث لاستيعاب كل ذلك.

وطالب التنمية او النهضة لا ينظر الى التراث وكأنه يشمل الدين وحده، ولا الاسلام وحده، اذ ان معنى التراث لطالب النهضة يجب ان يتحدد وفقاً لنوع الخطر الذي يهدد هذه النهضة ويعوق تحققها. والذي يتعرض للتهديد اليوم ليس هو بالضبط ما كان يتعرض للتهديد ايام الحروب الصليبية مثلاً، بل هو جماع مقومات هذه الامة وثقافتها وقيمها، والدين ليس الا واحداً من هذه المقومات وان كان اهم ينبوع من ينابيعها. والقبطي المصري، والمسيحي اللبناني، يتعرضان للتهديد نفسه الذي يتعرض له المسلم، وقد دخل الاسلام في تشكيل ثقافة كل منهما وقيمه بما لا يقل عن دوره في تشكيل ثقافة المسلم وقيمه. ليس هذا الموقف مجرد موقف توفيقي يحاول جمع الصفوف وتعبئة الجهد من الجميع، ولكنه محاولة لحماية التيار التراثي من الوقوع في عزلة قاتلة ومن التعصب والتقوقع داخل الذات، كما انه محاولة لحماية قيم اصيلة تتجاوز نطاق الدين ولكنها تمثل ايضاً عناصر اساسية في ثقافتنا القومية. فإذا قيل إن التعصب هو نفسه شرط من شروط النهضة، ومحاولة ارضاء الجميع لا بد من ان تنتهي بميوعة الهدف واهدار القضية، اجبت بأن حضارة العرب إبّان ازدهارها استطاعت ان تقدم هذه الصيغة المثلى التي تجمع بين التعصب والتسامح، وانها فتحت صدرها لمساهمات رفيعة من اشخاص من مختلف الاديان والملل، ولم يفتّ هذا في عضد الحضارة العربية بل زادها ثراء، كما انه لم يضعف من تعصب المسلم لدينه وتسليمه بصحته.

وطالب التنمية او النهضة ليس بحاجة الى الزعم بأن تراثه هو اسمى تراث عرفته البشرية، وأنه في كل ميدان من الميادين قد تفوّق على غيره. فالاعتزاز بالنفس ليس من شروطه الاعتقاد بأنك اسمى الناس جميعاً، ولكنه يشترط فقط اعتزازك باختلافك عن الآخرين والاعتقاد بحقك في هذا الاختلاف. فاعتقاد العلماني الساذج بتفوق الآداب والفنون الغربية على الآداب والفنون العربية او الاسلامية، وبتفوق أنماط السلوك الغربية على انماط سلوكنا، يقابله اعتقاد السلفي الساذج بأن العكس دائماً هو الصحيح. فيزعم مثلاً ان تراثنا يحقق التوازن الامثل بين المادية والروحانية، او ان

ديمقراطيتنا هي الديمقراطية المثلى، او ان عدالتنا الاجتماعية ارقى اصناف العدالة. إن مثل هذا القول لا هو صحيح بالضرورة ولا نحن بحاجة اليه. وانما نحتاج الى التمسك باختياراتنا القيمية ليس لأنها افضل الاختيارات لأي شعب وفي اي عصر، بل لمجرد انها اختياراتنا نحن اكثر اتفاقاً مع واقعنا او طباعنا.

إن نظرة طالب النهضة الى التراث تتطلب الا يعتبر كل الدين «تراثاً». الاسلام بالطبع هو من تراثي كمسلم، ولكن ليس كل ما طرأ على الاسلام من تطور عبر تاريخه الطويل ومن مختلف الاقطار والثقافات، هو من تراثنا كأمة. إن تاريخ امي وأبي هو جزء من تراثي وتكويني العقلي والنفسي، ولكن لا احد يحق له مطالبتي بأن أدخل كل تجارب أمي وأبي في مكونات مستقبلي. إن التراث المطلوب التمسك به كنقطة انطلاق للمستقبل ليس هو القواعد القانونية المنظمة لسلوك الناس، بل ولا القواعد الاخلاقية التي تتطور مع الزمن وتختلف من بيئة لأخرى، وإنما هو الثابت من القيم التي انبثقت عنها هذه القواعد، والتي استعصى على الزمن وتطوُّر الظروف تغييرها. فأنا اخون تراث ابي وأمي اذا تنكرت للغتي القومية مثلاً، ولكن لا أخونه اذا صرفت النظر عن بعض انماط سلوكهما وعاداتهما. إن التراث المطلوب التمسك به لإحداث النهضة هو فقط ذلك الجزء الحي من التاريخ الذي ما زال يدخل في تكويننا النفسي والخلقي، ومن ثم يتجاوز التراث الديني ولا يشمله كله.

ليس من المفيد اذن طرح قضية الموقف من التراث على انها قضية اختيار بين «الوافد والموروث». فالوافد في فترة ما قد يكون الآن من تراثي، وان كان اصلاً من تراث غيري، وليس كل ما خلّفه له الماضي جزءاً من «تراثي»، وان كان اصلاً من تراث اجدادي، بل القضية هي قضية الاختيار بين التقليد والابداع. والتقليد مرفوض سواء كان للوافد او الموروث، وان كان الابداع لا يمكن ان ينطلق الا من التراث.

٧ ـ لماذا كان احترام التراث شرطاً لابتــداع نمـط جديد للتنميـة؟

إن لديّ سببين على الاقل للاعتقاد بأن احترام التراث شرط من شروط الابداع. الاول يكاد ان يكون بديهياً. فالتراث بالمعنى الذي حاولنا تحديده، حيث لا يشير الى الماضي برمته ولا يستبعد الحاضر برمته، لا يزيد كثيراً او يقل كثيراً عن جماع مقومات شخصية الامة التي تحاول النهوض. ومن ثم فانّ احترام الامة لتراثها هو احترامها لذاتها، والاستخفاف بالتراث هو الاستخفاف بالنفس. والأمة التي لا تكف عن تحقير ذاتها في مقارنة مستمرة بالآخرين، شأنها في ذلك شأن الفرد، لا يمكن في احسن الاحوال الا ان تكون «مقلداً كفؤاً» ولكنها تفقد قدرتها على الابداع.

«. . . ان هذا الميل في النفس الى انكار الانسان لماضيه واحترافه بأن آباءه كانوا سافلين، وانه هو يريد ان يبرأ منهم، لا يصدر إلاعن الفَسِل الخسيس، الوضيع النفس، او عن الذي يشعر انه في وسط قومه دنيء الاصل، فيسعى

هو في انكار اصل امته بأسرها، لأنه يعلم نفسه منها بمكان خسيس ليس له نصيب من تلك الاصالة، وهو مخالف لسنن الكون الطبيعية التي جعلت في كل امة ميلاً طبيعياً للاحتفاظ بمقوماتها ومشخّصاتها من لغة وعقيدة وعادة وطعام وشراب وسكنى وغير ذلك الا ما ثبت ضرره»[4].

ويقول شكيب ارسلان ايضاً:

«لماذا نرى اعظم شبان اليهود رقياً عصرياً يجاهدون في احياء اللغة العبرية التي لا يعرف مبدأ تاريخها لتوغلها في القدم، ولا يقال عنهم انهم رجعيون ومتأخرون وقهقريون؟... (وهم) اشد الناس اخذاً بمبادىء العلم الحديث والحضارة العصرية... كل قوم يعتصمون بدينهم ومقومات ملّتهم ومشخّصات قومهم الموروثة ولا ينبذون بهذه الالقاب الا المسلمين!... جميع هؤلاء الخلائق تعلموا وتقدموا وترقوْا وعلوْا وطاروا في السماء، والمسيحي منهم باق على انجيله وتقاليده الكنسية، واليهودي باق على وثنه وارزه المقدس، وكل حزب فرح بما لديه، وهذا المسلم المسكين يستحيل ان يترقى الا اذا رمى بقرآنه وعقيدته ومآخذه ومتاركه ومنازعه ومشاربه ولباسه وفراشه وطعامه وشرابه وادبه وطربه.. وهؤلاء اليابانيون هم وثنيون... فلا كانت الوثنية سبب تأخرهم الماضي ولا هي سبب تقدمهم الحاضر.. واعتقاد عامتهم في وجود حصان مقدس يركبه الاله فلان لم يقف حائلاً دون تقدمهم... ليست الدبابات والطيارات والرشاشات هي التي تبعث العزائم وتوقد نيران الحمية في صفوف البشر، بل الحمية والعزيمة والنجدة هي التي تأتي بالطيارات والدبابات...»[5].

واما السبب الثاني فهو ان من الخطأ الفادح التهوين من اثر الاستخفاف بالاشكال او الطقوس وطرق التعبير بدعوى ان المهم هو «المضمون» او «المحتوى»، فالتضحية بالشكل كثيراً ما تؤدي الى التضحية بالمضمون وتقليد الشكل كثيراً ما ينتهي الى تقليد المضمون. فالادعاء بأن المهم هو مضمون العلم وليس اللغة التي يكتب او يدرس بها، ادعاء غير صحيح، لأن التضحية باللغة القومية في التعبير يؤدي في النهاية الى التضحية بطريقة كاملة في التفكير ونظرة عامة للحياة، ويطرح من الاسئلة ما لم يكن ليطرح، ويضيّع من القضايا ما كان ليضيع. والادعاء بأن الزيّ ليس الا مجرد شكل من اشكال اتقاء آثار الجو، والمعمار ليس الا اسلوباً من اساليب السكن، والسيارة ليست الا وسيلة من وسائل الانتقال، والتلفزيون ليس الا وسيلة للاتصال، وان من الممكن ان نستعير كل ذلك من الغرب مع الاحتفاظ بحريتنا في التعبير عن النفس، هذا الادعاء مرفوض من اساسه لأن الوسيلة هي نفسها جزء من المضمون، «ونوع الوسيط يحدد نوع الرسالة التي يحملها». ان من المستحيل ان تنقل آداب المائدة الغربية دون ان يتغير نوع الطعام الذي تتناوله بل والعلاقات الدائرة بين متناوليه، والسيارة الخاصة تحتم شكلاً من اشكال المدن والعلاقات الاجتماعية، والتلفزيون يفرض علينا نمطاً كاملاً من انماط الحياة. إن التخلي عن الطقوس التي قد لايبدو لها اي مبرر «عقلاني»، ينتهي بالتخلي عن الشخصية الذاتية، ونقل طقوس الآخرين ينتهي بنقل افكارهم ويشل القدرة على ابتداع افكار جديدة.

---

(٤) شكيب ارسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥)، ص ٨٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ٧٩، ٩٨ - ٩٩ و ١٣٠ - ١٣١.

٨ ـ كيف يكون التراث مصدراً للابداع؟

اذا كان هذا صحيحاً، فإن من الخطأ ايضاً الاعتقاد بأن استلهام التراث من اجل الابداع معناه ترديد المضمون الذي احتواه التراث القديم. فالتمسك بالتراث من اجل الابداع لا يجب ابداً ان يفهم على انه استبدال نظرية عربية قديمة بنظرية غربية حديثة لمجرد ان تلك غربية وهذه من التراث. فالبحث عن نظرية في القيمة او الاستغلال او النمو الاقتصادي عند ابن خلدون مثلاً، بهدف إحلالها محل نظريات الاقتصاديين الغربيين عمل عقيم لا نفع فيه، لا لأن ابن خلدون كان اقل منهم عبقرية، ولكن لأن احترام التراث لا يجب ان يعني ابداً «تفضيل» نظريات عربية لمجرد انها عربية بصرف النظر عن مدى شمولها، او دقتها في وصف تحليل الواقع. فمضمون النظريات ليس هو بالضبط «التراث» الذي نتكلم عنه، وانما يتعلق التراث «بالشكل» او «الاسلوب»، فهو يشمل كل البدايات الميتافيزيقية لأي بحث، وهو يشمل نوع الافتراضات والمسلّمات التي يستند اليها اي علم، ويشمل نوع الاسئلة المطروحة لا نوع الاجابة عنها. حينما نقول اذن بأن التراث هو المصدر الوحيد للابداع فإنما نقصد بذلك انك لا تستطيع تقديم اجابة جديدة حقاً الا اذا التزمت بموقف ميتافيزيقي مختلف، او غيّرت الافتراضات والمسلّمات التي تصدر عنها، او طرحت اسئلة لم تطرح من قبل.

إن من المستحيل على الاقتصادي العربي مثلاً، ان يلتزم بميتافيزيقا علم الاقتصاد الغربي، ومقدماته ومسلّماته واسئلته نفسها، ثم يحاول ان يقدم اجابات جديدة او حلاً مبدعاً. ان تحديد المشكلة الاقتصادية مثلاً، على انها مشكلة «ندرة»، او مشكلة التوفيق بين الموارد المحدودة والحاجات غير المحدودة، على النحو الذي حددها به الاقتصادي الغربي، لا بد من ان يفضي الى مختلف النماذج التي يستخدمها الاقتصادي الغربي في تحليله. والابتداء باعتبار العمل الانساني «عنصراً من عناصر الانتاج»، على قدم المساواة مع الطبيعة ورأس المال، كما يفعل الاقتصادي الغربي (وهي بدورها بداية ميتافيزيقية)، لا بد من ان يفضي الى نظريات الاجور والانتاجية الحديثة وتوزيع الدخل الغربية نفسها. ان قواعد المنطق والتفكير الانساني هي في الاساس واحدة، مما يجعل الابداع مع الانطلاق من نقطة بداية واحدة مستحيلاً، وانما يكون الابداع مع الانطلاق من نقطة بداية مختلفة تماماً. والتراث هو المنبع الوحيد الذي يمكن ان يمدّنا بتلك البدايات.

والملفت للنظر ان كثيرين ممن يستسخفون التمسك بالتراث انما يصدرون عن الخطأ نفسه الذي يقع فيه كثيرون من التراثيين، اذ يتصور كل من الفريقين ان التراث مطالب بتقديم اجابات صحيحة على الاسئلة نفسها. فنقرأ مثلاً لمن يبحث عن نظرية العرض والطلب عند ابن خلدون فإن لم يجدها حَكَم بعجز التراث عن مسايرة العصر، وان وجدها حكم بصلاحية التراث وكفاءته. وكل من الموقفين لا بد من ان ينتهي بالتقليد العقيم والاستسلام للنظرية الغربية السائدة. وانما يكون البحث الذي يستهدف الابداع حقاً، بالغوص في مقوّمات التراث ومسلّماته وما يعامله التراث كبديهيات، والكشف عمّا لا يزال من ذلك حياً في حياتنا المعاصرة ونمط تفكيرنا، بعد تخليصه من مسلّمات الفكر الغربي وبديهياته التي لم تفرض علينا الا بالقوة.

٩ ـ التراث والابداع في نمط التنمية

قد نسأل اذن: ما هي تلك المسلّمات التي قد نستمدها من التراث مما يتعلق بنمط التنمية وقد يساعدنا استلهامه على التخلص من مجرد تكرار نمط التنمية الغربية؟ لا استطيع الزعم بأن معرفتي القاصرة بالتراث تكفي للاجابة عن هذا السؤال، ولكني استطيع الزعم بأن ادراكنا للطبيعة التحكمية والذاتية لكثير من المسلّمات الكامنة وراء فكر الغرب في التنمية كفيل بأن يجعل البحث في تراثنا عن مسلّمات مغايرة او مناقضة، بحثاً واعداً بامكانيات لا حد لها للابداع.

من الذي يستطيع ان ينكر مثلا ان الفكر الغربي في التنمية قد غالى مغالاة شديدة في عزل الظاهرة الاقتصادية عن بقية الظواهر الاجتماعية وفي تصور امكانية الوصول الى حل «للمشكلة الاقتصادية» مع بقاء الظروف «الخارجية» اي الخارجة عن الاقتصاد، على ما هي عليه؟ بل من الذي يستطيع ان يجزم ان نشوء علم الاقتصاد نفسه كعلم مستقل يتناول المشاكل المترتبة على الندرة، كان يمثل بالضرورة تقدماً في الفكر الانساني؟ ان تقسيم الرفاهية الانسانية الى اجزاء، يتناول علم الاقتصاد جزءاً واحداً منها، تعمل التنمية الاقتصادية على تعظيمه، وافتراض ان تعظيم هذا الجزء لا يقلل بالضرورة من الرفاهية الانسانية بوجه عام، هو موقف غربي محض، قد ننجح او لا ننجح في اكتشاف اصوله في الاسس الثقافية او النفسية للحضارة التي نشأ فيها، ولكنه قد يكون موقفاً غريباً على نظرة العربي او المسلم لعلاقة الانسان بالطبيعة، او الى العمل، او الى مركز الفرد في المجتمع او علاقة الفرد بربه. فإذا سمحنا لخيالنا ان يتصور فكراً اقتصادياً عربياً بدأ من ابن خلدون مثلاً، وليس من آدم سميث، فهل يمكن ان نتوقع ان تكون الاسئلة التي تطرح على طالب الاقتصاد العربي اليوم هي نفسها التي تطرح على طالب الاقتصاد الغربي او العربي المتلمذ على يديه؟ قد يقال ان غلبة النزعة الدينية والفكر الغيبي ليس حكراً على العربي او المسلم، بل سادت اوروبا ايضاً في العصور الوسطى، وان نجاح آدم سميث في عزل الظاهرة الاقتصادية عن اعتبارات الدين والاخلاق هو نجاح للفكر البشري بأسره، على العرب ان يتتلمذوا عليه كما تتلمذ الاوروبيون اللاحقون، وان عبقرية ابن خلدون نفسه انما تتمثل في سبره مساحة شاسعة نحو اخضاع الظاهرة الاقتصادية والاجتماعية للتحليل المتجرد من احكام الدين والاخلاق، وهو نفس ما فعله ابن رشد في الفلسفة، ومن ثم كان لا بد من ان يصل تلاميذ ابن خلدون وابن رشد، لو اقتفوا اثرهما، لنفس ما وصل اليه تلاميذ آدم سميث وديكارت. ولكن هذا القول ليس الا نتيجة حكم مسبق، سبق ان شككنا في صحته، مؤداه ان تطور التاريخ الاوروبي يعكس تطور البشرية بأسرها، وانه اذا كان التفكير الديني مجرد مرحلة من مراحل التطور في اوروبا فلا بد من ان يكون كذلك في اي جزء آخر من العالم، وانه اذا كانت النهضة الاوروبية قد تنكرت للدين وطرحته جانباً، فإن النهضة العربية لا بد من ان تفعل مثلها. بل ان المرء لتساوره شكوك كثيرة حقيقية في ان دأب المستشرقين على تمجيد ابن خلدون او ابن رشد او اعلاء شأن المعتزلة على سواهم، ودأبنا نحن على مسايرتهم في هذا التمجيد قد لا يكون له من سبب الا ما يوجد بين منهج هؤلاء المفكرين العرب ومنهج الفكر الغربي من اتفاق. وان علينا مراعاة اشدّ الحذر في تصنيف مفكرينا وترتيب بعضهم فوق بعض تبعاً لما تمليه تحيزات الفكر الغربي.

تكلمت عن اتجاه الفكر الغربي الى عزل الظاهرة الاقتصادية عن غيرها من الظواهر الاجتماعية، وميله الى اعتبار الرفاهية الانسانية قابلة للتجزئة، وامكانية تعظيم ما يسميه «بالرفاهية الاقتصادية» دون المساس بالرفاهية الانسانية بوجه عام. ألا يستتبع كل ذلك ما نشكو منه من مغالاة الفكر الغربي في التنمية في الاهتمام بتعظيم معدل النمو الاقتصادي، والاتجاه المَرَضي الى قياس مستوى الرفاهية بمستوى الاستهلاك واعتبار العمل الانساني «مشقة» او «منفعة سالبة» تحسب ضمن النفقات وتطرح قيمتها من قيمة السلع المنتجة، واعتبار «الفراغ من العمل» كسباً محضاً يضاف الى مجموع الرفاهية الاقتصادية لولا صعوبة حسابه؟ أليست هذه البدايات الميتافيزيقية نفسها هي المسؤولة عن تقديس الفكر الليبرالي للملكية الفردية، وللتكنولوجيا المتقدمة، واعتبار بديهيته من البديهيات. ان اي تقدم تكنولوجي ممكن لا بد من ان يكون بالضرورة مرغوباً فيه؟ بل ألا يجوز ان تكون البدايات الميتافيزيقية نفسها هي المسؤولة عن الاهمية المبالغ فيها التي يعلقها الفكر الماركسي على القضاء على الملكية الفردية وكأنها هي الصورة الوحيدة للقهر، وعلى نظام توزيع الدخل وكأن المساواة بين الناس في استهلاك السلع والخدمات هي الشرط الوحيد لتحقيق العدل؟

اهو من المستحيل حقاً ان يكون في تراثنا الفكري والخلقي والنفسي بدايات ومسلّمات وبديهيات مختلفة تماماً؟ أمن المفروض علينا حقاً ان نقبل صاغرين القول بأن قيم «الانفتاح الاقتصادي» هي قيم الانسان الطبيعية في اي مكان، وان مؤشرات الاسعار والنفقات، وحافز تعظيم الدخل، يستجيب لها «الانسان» بطبعه بصرف النظر عن الثقافة التي ينتسب اليها، وان الانسان يهاجر «بطبعه» الى حيث يجد اكبر دخل ممكن، وان استقلال الابن او البنت عن اسرتها من اجل السعي الى تحقيق اكبر دخل ممكن هو نزعة طبيعية عندنا كما هي عندهم؟ أمن المفروض علينا حقاً ان نعتقد ان الاسرة الصغيرة هي بالضرورة اكثر رفاهية من الاسرة الاكبر، وان انجح السبل لرفع مستوى معيشة البلاد المكتظة بالسكان هي التخلص من هؤلاء السكان ابتداء، ان لم يكن بتحديد النسل فبالهجرة؟

يقول لنا بعض مفكري التنمية المحدثين في الغرب: ربما نكون قد اخطأنا حقاً بتعليق اهمية مبالغ فيها على تعظيم معدل النمو، وفي افتراض ان التنمية في العالم الثالث لا بد من ان تكون صورة مكررة للتنمية الاوروبية، وفي تقسيم مراحل النمو الاقتصادي في العالم الثالث طبقاً لمراحل النمو في الغرب. إن من المهم الآن للعالم الثالث ان يشرع في تنمية مستقلة، تعنى بتوزيع الدخل عنايتها بتنظيم معدل النمو، وتركز على اشباع الحاجات الاساسية بدلاً من التركيز على زيادة الدخل الاجمالي، وتختار التكنولوجيا الاكثر ملاءمة لنسب عناصر الانتاج المتوفرة لديها. ولكن الطريف ان الذين يقولون ذلك نادراً ما يذهبون الى حد التشكيك في نمط التنمية الغربية نفسه كمعيار للنهضة. فالتنمية المستقلة عند غالبيتهم تعني الاستقلال من تعبئة الموارد، فيستخدم رأس المال المحلي بدلاً من القروض والهبات، والعمل الوطني بدلاً من الخبرة الاجنبية، والمواد الاولية المنتجة محلياً بدلاً من المستوردة، او الاستقلال في اختيار واستنباط التكنولوجيا الملائمة، او الاستقلال في ملكية او ادارة المشروعات. ولكنهم نادراً ما يشككون في طبيعة السلع والخدمات المنتجة. فالسلع

والخدمات المطلوبة هي نفس ما تفتق عنه خيال الغرب، المهم الآن هو فقط ان تنتجها بنفسك. فإذا تطرقوا الى توزيع الدخل، فإن المساواة المطلوبة هي ان يكون باستطاعة الجميع، دون تمييز، ان يحصلوا على التليفزيونات او السيارات الخاصة. واذا قالوا باشباع الحاجات الاساسية فهي بدورها نفس الحاجات المادية الاساسية: المأكل والملبس والمأوى والتعليم ووسائل المواصلات. وكل هذا بديع ولكنه غير كافٍ، بل انه احياناً يبدو لي وكأنه آخر طعم خرج من جعبة الفكر الاقتصادي الغربي لاصطيادنا.

لا يمكن بالطبع ان يخرج من الفكر الغربي في التنمية ما هو اكثر تسامحاً وتعاطفاً من ذلك، كما لا يمكن ان نتوقع اكثر من ذلك من المفكرين الاقتصاديين في دول امريكا اللاتينية الذين حملوا اكثر من غيرهم لواء التنمية المستقلة، فهم ينتسبون في الاساس الى الجذور الثقافية والفكرية نفسها التي ولّدت الثقافة الاوروبية. إن قرارات Gunder Frank او Furtado او Sunkel او Hymer او حتى سمير امين تترك لدينا شعوراً كبيراً بالارتياح، ولكنه ارتياح مشوب بالقلق من ان هناك شيئاً خطيراً ناقصاً. فصورة المجتمع المنشود التي يمكن ان تتولد عن فكرهم النقدي لنمط التنمية في العالم الثالث هي صورة المجتمع الغربي نفسها بعد التعديل. وكلهم يقبلون في ثنايا سطورهم فكرة ان التطور الانساني يسير في خط اساسي واحد، وان كارثة التنمية في العالم الثالث ليست بالضبط من انها تتبّع النمط نفسه وانما في واقعة الاستغلال. والاستغلال لديهم لا زال يُفهم بمعنى مادي محض ولا يمتد ليشمل مختلف صور القهر النفسي او الفكري. نعم، انهم قد يتطرقون الى نقد الغزو الثقافي، ولكن العزو الثقافي لديهم هو في الاساس، غزو الثقافة «الرأسمالية»، وكأن كل ما يعيب هذا الغزو الثقافي هو مرة اخرى ما يشوبه او يتولد عنه من استغلال مادي، «وتبادل غير متكافىء» و«اقتطاع من فائض القيمة»، نحن لا نزعم، ولا يمكن ان نزعم، ان اية حضارة جديدة تقوم على استلهام التراث لا يمكن ان تتسم بدورها باستغلال مادي كريه، او تفتح الباب واسعاً لسيطرة طبقة اخرى، ومن ثم فنقد التنمية الرأسمالية لا بد من ان يكوّن جزءاً اساسياً من موقف اي عربي يستهدف النهضة. ولكننا نزعم ان هذا ليس بكافٍ، وان التركيز عليه قد يحرم العربي من فرصته الحقيقية للابداع. وليس العالم الثالث، على اي حال، بخالٍ من بعض التجارب التي تبنت او تزعم انها تبنت ما يسمى بالتنمية المستقلة دون ان يتفتق ذلك عن تجربة يمكن ان تثير الخيال او الحماس.

لقد بدأت هذه الدراسة بالحديث عن اسباب الشكوى من نمط التنمية العربية، ولا اجد الآن طريقة للجمع بينها الا القول بأنها ليست الا الثمار الخبيثة لتغريب قبيح لنمط الحياة، شرعت فيه امة مسلوبة العزيمة والارادة فراحت تقلد دون وعي كل ما اسفرت عنه تجربة اوروبا من نتائج.

ان اطلاق وصف التنمية على ما حدث وما زال يحدث للاقتصاد والمجتمع العربي لهو وصف اقرب الى السخرية منه الى وصف الواقع، يراد بإطلاقه تسكين الناس وتخديرهم حتى يتمكن الجرّاح الغربي من اتمام مهمته. الدخل يبدو وكأنه يتعاظم، والسلع تتكاثر، والمدن تتضخم، والمدارس تتضاعف، والكباري العلوية والانفاق السفلية تبنى وتحفر، والناس تتدافع في الطرقات والشوارع والمواصلات العامة وكأنها ذاهبة او عائدة من اعمالها، والسفن تأتي بالبضائع وتذهب

بغيرها، والناس تهاجر وتأتي بالسلع، والامر يبدو وكأن تنمية تحدث، والذي يحدث في الواقع ليس اكثر من عبث الاجنبي بأمة لا تدري ما تصنع.

فالعرب يبيعون رأسمالهم من النفط ويسمون ثمنه دخلاً قومياً، او يقبضون رسوماً على ما وهبه الله او الاجداد لهم، كقناة السويس والاهرامات وابي الهول، ويحسبونها في عداد الناتج القومي. ويبيعون الطاعة للاجنبي مقابل الهبات، ويعقدون القروض لبناء الكباري العلوية لكي تمر عليها سياراته، او لشراء الاسلحة منه ليقاتلوا بها اعداءه، ويعلّمون ابناءهم لغة الاجنبي ليخدموا في بنوكه وشركاته، او يصدرونه للخارج ليشتروا بثمنه اجهزة تعرض فضائح الاجنبي وجرائمه وسخافاته. فإذا قلت لهم: حذار، ان هذه التنمية معيبة ومشؤومة، قالوا لك: ما عليك، ان لدينا خطة خمسية سوف نتدارك بها الامر. واذا بالمخططين يجتمعون لمناقشة ما اذا كان معدل النمو المستهدف يجب ان يكون ٧ بالمائة او ٧,٥ بالمائة. فأي امل يمكن ان يساورنا في ان يؤدي الاستمرار في تبني المنطلقات والمسلّمات نفسها الى وضع افضل مما نحن فيه؟ انما يكمن الامل في طرح كل مسلّمات التنمية الغربية وبديهياتها للمساءلة والشك، ولن نجد ما يمكن ان نستلهمه في ذلك الا التراث.

١٠ - من اين نبدأ؟

لا بد مع ذلك من الانتقال من الكلام المجرد الى الحديث عن الواقع. فنحن لا نبدأ من الصفر: نحن لا نبني اول مصنع او اول مدرسة او نخط اول شارع. لقد خضع نمونا الاقتصادي والاجتماعي للتغريب لمدة تزيد على قرن ونصف من الزمان، وانقطع تطورنا المتصل بالتراث لعدة قرون. ونحن لن نهدم المصانع لنبدأ من جديد، ولن نغلق المدارس لنبدأ مرة اخرى من الازهر والكتاتيب. ولا نستطيع ان نعيد المرأة العربية من جديد الى المنزل او نخرجها من الجامعات. إن انقطاعنا عن التراث لعدة قرون لا بد، كما سبق ان قلت، من ان يكون له ثمن. هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى نحن لا نعيش في جزيرة منعزلة عن العالم، ولا نستطيع ان نأمر الغرب او الشرق الجاثم على ابداننا وعقولنا بأن يحزم امتعته ويمضي فيمضي. نحن، بعبارة اخرى، نحمل تركة ثقيلة من التغريب والخضوع. والكلام الجميل عن التراث، مهما كانت صحته، لا يمكن ان نحوله الى واقع بمجرد ترديده.

من اين اذن تكون نقطة البداية؟ من اشد الخطأ ان نتصور ان نقطة البداية تكون بتعديل القوانين. فالذي يتصور ذلك يتصور، خاطئاً ان الناس جاهزون لاستقبال التراث، وان سنوات التغريب الطويلة لم تفلح في تغيير شيء فيهم، وان حماس الناس للتراث وتمسكهم الصادق به يعني انهم لم يفتنوا بأي شيء من منتجات الحضارة الغربية، وان عقولهم ونمط تفكيرهم لم تتأثر قط بطرق التفكير المعارضة والمحقرة للتراث. إن علينا الاعتراف بأنه اذا كان مقدراً لنا تحقيق اي درجة من النجاح في احياء التراث واستلهامه في تحديد نمط التنمية، فإن هذا لا يتعلق بجيلي وجيلك بل بجيل ابنائنا واحفادنا. إني اتكلم عن التراث وانا لا اعرفه حق المعرفة، وانت تتكلم عن الهوية وقد خضعت هويتك للمسخ والتشويه. وانما ينعقد الامل في جيل جديد يعرف التراث حق المعرفة

ويمارس حقه في التصدي لأي مسخ او تشويه جديد.

ومن ثم فإني لا استطيع ان اتصور نقطة للبداية اصلح من نظام التعليم، فالتعليم يتعلق اساساً بالمستقبل. واذا كان جيلي او جيل آبائي لم يستطع الفرار فإن اجيالاً جديدة تنتظر منا ان نحاول على الاقل ان نفتح لهم باب الخلاص. والحديث عن علاقة التعليم بالتراث ونمط التنمية المأمول حديث لا ينتهي، ولكن يكفي ان نعترف بأن نمط التعليم الذي يخضع له ابناؤنا الآن ليس فقط نمطاً غريباً عن التراث، بل انه يخونه وينقضه، وان المطلوب من نمط التعليم الجديد تخريج شباب يعتز بدينه ولغته وعاداته، وان يغرس فيهم عادات التفكير المتفقة مع قيم التراث، ويمكّنهم من الغوص في التراث وإحيائه.

واذا كان هناك اي امل في الخلاص من قبضة الاجنبي علينا، فقد يكون ذلك في ميدان التعليم اكثر منه في اي ميدان آخر. فالاجنبي لحسن الحظ قصير النظر، متسرع في تحصيل الغنائم. فلنحاول ان نستغل موطن ضعفه، ونشتغل في ميدانه، وإن كان لا يخلو من مراقبته، فإنه من اقل الميادين خضوعاً لسيطرته. إني لا استهين بالمعركة التي لا بد من خوضها من اجل اعادة تشكيل عقلية الطفل العربي او المسلم، ولكني ارى فيها اكثر المعارك حظاً في احتمال النجاح.

إن النجاح او الفشل في معركة التنمية الاقتصادية، كما يبدو لي مرهون بالنجاح او الفشل في ميدان بعيد الصلة عن الاقتصاد. ذلك ان العلة في اقتصاديينا ومخططينا ليست عجزهم عن فهم النظريات الاقتصادية او عن حسن تطبيقها، وانما هي علة في النفوس وشلل في الارادة.

تعقيب ١

د. اسماعيل صبري عبدالله (*)

قرأت بكل المتعة ورقة د. جلال امين. فالكاتب كعادته له نظرات ثاقبة وعبارة جزلة. وهو قدير في تحريك الضوء واللون ليبرز معالم معينة من بين تضاريس معقدة، بحيث يوحي للقارىء بأنه يأخذ بيده ليكتشفا معاً اموراً ما كان ينبغي ان تغيب عن البصر لو عرف المرء كيف ينظر. ويخرج القارىء بكتابات د. جلال امين سعيداً بما اكتشف وبدوره الايجابي في عملية الكشف.

ولكن بين القراء بعض اهل الصناعة الذين لا يمنعهم الاعجاب بالكاتب وما كتب من ان يقفوا موقف الناقد السينمائي من المخرج البارع حين يثني عليه ثم يضيف ان الفيلم كان يمكن ان يحكي القصة بإسلوب آخر. وقد أتوهم انني واحد من هؤلاء.

وأول ما اقف عنده هو عدم التطابق في عنوان الموضوع بين ما جاء في ورقة «مخطط ابحاث الندوة» وما حملته ورقة د. جلال. فالاولى تشير الى ان البحث الرابع عشر «مسألة التنمية» يعالج، وانا هنا اقتبس «ما الذي يضيفه الاعتراف بأثر التاريخ (التراث) في نمط التنمية الاقتصادية (والتكنولوجية) وحوافزها؟ وما هي الاشكالات المحددة التي تثيرها قضية التنمية الاقتصادية المستقلة والوحدوية من اجل تحقيق الطموحات المستقبلية في منطقتنا العربية؟» اما الثانية فتتحدث عن «التراث والتنمية بين التيارات الليبرالية والماركسية والسلفية». ولست انازع في حق الكاتب في صياغة فكره في القالب الذي يراه اكثر وفاء بالمطلوب. ولكن قضيتي تنحصر في انني ارى ان اختيار التيارات الثلاثة وحدها قد اخل ـ في تقديري على الاقل ـ بالطرح المتكامل لاشكالية التنمية والتراث.

في البدء كان الاستعمار وكان النضال من اجل التحرر

فالامر هنا ليس قضية التمايز والتفاضل بين الشرق والغرب على النحو الذي كتب فيه مؤلفون كثيرون ـ من الشرق والغرب ـ في القرن الماضي وحتى الثلث الاول من القرن العشرين.

(*) اقتصادي ورئيس منتدى العالم الثالث ـ القاهرة.

والمفروض اننا تجاوزنا العصر الذي كان يسمع صوت اديب انكليزي يقول «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا» فيجيبه كرجع الصدى قول اديب عربي «انا الشرق عندي فلسفات فمن يعني بها دبابات؟». وانما نحن على ما اعتقد نبحث في قضية امة محددة ـ هي الامة العربية ـ تعرضت ـ وما زالت تتعرض ـ لقهر سياسي واقتصادي وعسكري وحضاري من أوروبا (بأكملها) وامتدادها الحضاري في امريكا الشمالية. ولم يكن الامر كذلك في فترة السيطرة العثمانية على ما حفلت به من سيئات. فالسلطان العثماني كان خليفة المسلمين، اي ان حكمه استند الى فرض أساسي هو ان الاسلام وتعاليمه وقيمه ظلت المرجع الحضاري لكل الشعوب الخاضعة للسلطان، بغض النظر عن احترام هذا الاخير لتلك التعاليم والقيم في واقع الحكم. وقد نجحت الدولة العثمانية لمدة ثلاثة قرون على الاقل في حماية الاراضي العربية من حملة الغرب الاستعمارية الهوجاء التي امتدت غرباً الى العالم الجديد وشرقاً الى الهند وما وراءها. ولا اقول ذلك دفاعاً عن الحكم العثماني وانما دفعاً لمقولة استكانة الشعب العربي لبطش آل عثمان وانحطاط الحضارة العربية خلال تلك الفترة. فالعلم ندر ان يزدهر في ظروف فقر بالغ. ولم تكن الجزية وسوء الادارة العثمانية وحدهما سبب هذا الفقر، بل يجب ان نضيف اليهما تحول التجارة بين شرقي وجنوبي آسيا وبين اوروبا، عن الشام ومصر، ذلك التحول الذي قاتل ضده السلاطين المماليك حتى هزمهم البرتغاليون. وكانت ذكريات الحروب الصليبية مستمرة في الوجدان العربي. وقد احياها ان الرأسمالية الاوروبية ما ان استقرت لها السلطة في غربي اوروبا حتى غزا الفرنسيون مصر في نهاية القرن الثامن عشر. ثم جاءت بعدهم حملة انكليزية في بداية القرن التاسع عشر. وحين استقر في مصر حكم اخذ بأسباب التجديد وبدأ «تجربة يابانية» بعد ثلاثين عاماً فقط من الثورة الصناعية وقبل اليابان بأربعين عاماً، وامتد نفوذه الى الحجاز والشام، تجمعت دول اوروبا الكبرى ونسيت صراعاتها، لتشكل حلفاً عسكرياً يسحق تلك التجربة. وتلا الهزيمة تزايد النفوذ الاوروبي في مصر والشام تحت اشكال مختلفة وبذرائع متعددة. فلما ثار الشعب في مصر بقيادة عرابي تقدمت جيوش بريطانيا لاحتلال مصر، وكانت فرنسا قد سبقتها على ضم الجزائر كلها الى ارض فرنسا. ولذلك فحين ظهر مدى ضعف الرجل المريض، واخذ رجال تركيا الفتاة ثم الاتحاد والترقي في تحويل الخلافة الى سيطرة تركية خالصة ظهر في مواجهتها تيار القومية العربية الحديث. واذا كان واقع الاحتلال البريطاني في مصر قد جعل من طرد المحتل الاولوية الاولى في نظر الوطنيين فمن الواجب ألا ننسى ان رئيس اول تنظيم للضباط العرب في الجيش العثماني كان عزيز المصري الذي تولى بعد ذلك لفترة وجيزة منصب وزير الدفاع في حكومة الشريف حسين في الحجاز التي كانت تحاول اقامة دولة عربية كبيرة، ولكنه ترك موقعه حين ادرك ان الانكليز يغررون بالاسرة الهاشمية ومن التف حولها من القوميين.

ذلك هو الاطار المحدد الذي رفضته الامة العربية وناضلت ضده لتحقيق تحررها. وقد تعددت الروافد الفكرية التي حاولت ترسيخ ذلك النضال: الصحوة الاسلامية من جمال الدين الافغاني الى علي عبد الرازق، والقومية العربية من الكواكبي الى ساطع الحصري، والمدرسة الليبرالية التي برزت على وجه الخصوص في مصر والشام، واقترنت بأسماء لطفي السيد وسلامة

موسى وطه حسين ومحمود عزمي حتى قسطنطين زريق، واخيراً الحركات الاشتراكية ومنها التيار الماركسي. ويمكن ان اتفق مع د. جلال في القول بأن اياً من هذه التيارات لم ينجح في ان يعبىء وراءه غالبية الجماهير العربية. ولكن الوجه الآخر لتلك الحقيقة هو استمرار نضال جماهيرنا من اجل التحرر وتزايد شعورها القومي، وتديّنها العميق (مسلمة كانت ام مسيحية) المتميز بقدر كبير من التسامح الذي خلّفته قرون طويلة من التعايش والمشاركة في الحضارة العربية لغة وقيماً وسلوكاً اجتماعياً وعطاء متبادلاً عبر كل الفروق المحلية. واظن بكل امانة بأن التغربن (الافتتان بالغرب) والسلفية المتحجرة، والماركسية التي جمدها اصحابها في قوالب تنافي جوهر فكر ماركس، ظلت ظواهر هامشية وان برز بعضها آنياً في هذا القطر او ذاك، وان العراك بينها كان في الاساس مقصوراً على حلقات المتعلمين. واذا اردنا اليوم ان ننظر لقضية التنمية نظرة علمية جادة يتعين علينا ان نعود مرة اخرى الى الشعب العربي نستلهم من مشاعره مادة تفكيرنا لنصوغ التحليل النظري وان جاءت نظرياتنا مخالفة او موافقة جزئياً لنظريات شائعة في الغرب، او في غير الغرب من البلدان ذات الحضارات العريقة المختلفة عن حضارة الغرب والتي تسعى مسعانا نفسه، مثل الهند والصين.

التنمية هي التحرر الاقتصادي والحضاري

وبعد الحصول على الاستقلال السياسي للاقطار العربية كلها باستثناء فلسطين تعقدت الامور تعقيداً. فالنضال ضد محتل اجنبي حتى طرده يمكن ان تلتقي حوله كل التيارات الفكرية مدفوعة بضغط الجماهير، حتى اولئك الذين كانوا يكنّون للغرب كل تقدير واعجاب لم يكن بوسعهم ان يدافعوا عن بقاء المحتل، ولذلك اقتصرت خلافات السياسيين على وسائل التخلص من الاحتلال، واشكال النضال التي يعتمدها كل طرف. وبخروج المحتل تبرز كل القضايا التي ظلت في الخلف بدرجة او اخرى خلال المرحلة السابقة. فمن قاتلوا من اجل الاستقلال ينتظرون من الحكم الوطني حياة افضل: يريدون الخبز والمسكن والتعليم والصحة وفرص العمل المنتج وحقوق المواطنة. ومن طبيعة الامور ان تتصارع فئات مختلفة حول نصيبها من الثروة والدخل، وان يجري هذا كله على ارضية التطلع الشعبي نحو الوحدة القومية وما تحمله في طياتها من امكان اعظم للتغلب على ما تعانيه الامة في مختلف اقطارها. وكانت الكلمة السحرية التي تفتح الطريق الى تحقيق تلك الطموحات هي كلمة «التنمية» بكل ما يحيط بها من غموض لدى أهل الاختصاص، فضلاً عن عامة الناس.

وانا اشارك د. جلال امين رأيه في تجارب التنمية في الاقطار العربية، ومعظم ما وجه من نقد لنظريات السنمية. وقد اصبح نقد تلك النظريات شائعاً منذ اوائل السبعينات وامتلأت رفوف المكتبات بالمؤلفات المختلفة لما جرى عليه العمل في مختلف انحاء العالم الثالث والمفندة للنظريات السائدة، والمقترحة لاستراتيجيات تنمية بديلة. وهدا ما يجعل هذا الجمع في غنى عن حديث طويل في هذا الشأن. ويمكن في ايجاز شديد ان أبرز ما يلي:

١ ـ ان نظريات التنمية السائدة يحكمها مفهوم ان للتقدم طريقاً فريداً هو نمط النمو الغربي

في القرون الثلاثة الاخيرة. وقد اوضحت في كتابات سابقة استحالة تكرار تلك التجربة التاريخية، ونبهت الى ان من وصلت اليه اصبح محل نقد بين اهلها لأنها لم تسعد الانسان، وهددت البيئة بأعظم المخاطر، وتهدد البشرية كلها بالتدمير النووي. وقلت اننا حتى اذا فرضنا جدلاً إمكان ان نفعل في بضعة عقود ما صنعه الغرب في خمسة قرون لأثبت ذلك قدرتنا على المحاكاة. والمحاكاة اهم ما تمتاز به القردة اما الانسان فإن ما يميزه هو العقل والقدرة على الابداع. ومن ثم كان له تاريخ ليس تكراراً رتيباً لنمط حياة لا يتغير، بل هو تراث تحفظه الذاكرة الجماعية، حتى قبل ان يمارس الناس الكتابة والتسجيل عبر الاجيال. ولذلك فإن الامة التي تسلم بتلك النظريات تقبل ضمناً الحط من مكانتها الى ما دون مكانة البشر.

٢ ـ ولما كان نمو الرأسمالية الغربية قد تميز بأعلى درجة من التراكم الرأسمالي عرفها التاريخ، كان طبيعياً ان يردّ الغرب ـ اذا تخلى عن كل تفسيراته العنصرية لظاهرة التخلف ـ مشكلة التنمية الى قضية موارد مالية ومعارف تقنية غير متوافرة في بلداننا. ومن ثم فإنّ التنمية تستدعي ضرورة التعلق بأذيال الغرب استدراراً لمعوناته المالية والفنية، وقروضه واستثماراتها. وهكذا وقعت بلدان العالم الثالث بصفة عامة في فخ النظر الى المحتل الذي ناضلت ضده بالامس على انه بعد الاستقلال قد اصبح المنقذ الذي لا يرتجى خير الا من عنده. وبذلك خرج الاستعمار القديم ليعود في ثوب الاستعمار الجديد. وبعد ان كنا نتمسك بكل ما يميزنا عن العدو القابع في ارضنا، اصبحنا نرحب به ونستلهمه الفكر والمعرفة، ونحاكيه في مظاهر حياته المادية ونتقبل تدريجياً قيمه وعاداته.

٣ ـ والتجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي وشرقي اوروبا، على ما حققته من نجاحات اقتصادية وعلمية وثقافية، وما وفرته من عدالة اجتماعية قد تمت في اطار الحضارة الغربية. وليس صحيحاً ما ينسب للفكر الماركسي من انكار لدور الحضارة. فإذا كان ذلك الفكر يلقي ضوءاً خاصاً على اثر تغير القاعدة المادية للانتاج في تطور الحضارة فإنه يسلم في الوقت نفسه بأثر الحضارة في تطور قوى الانتاج، بل وبوجود عناصر حضارية مهمة ـ في مقدمتها اللغة ـ لا تتغير بتغير اسلوب الانتاج. ولذلك فإن الدعوة للاشتراكية ـ وانا من بين اصحابها المخلصين ـ لا تعني ان ثمة كتاباً يتضمن وصفات تحل مشكلات كل المجتمعات على اختلاف الزمان والمكان. على العكس، فإن تلك الدعوة تعني إجهاد الفكر من خلال النضال بين الجماهير في سبيل تحديد معالم الاشتراكية التي تتفق وحضارة العرب، فإذا كان تكرار النموذج التاريخي لنمو الرأسمالية مستحيلاً فإن فكرة نموذج اشتراكي واحد صالح في مختلف الظروف والاوضاع منافية تماماً لجدلية ماركس التي قاعدتها مفهوم التغير المستمر[1].

ومن هنا كان تعريفي للتنمية: **التنمية الشاملة في حالة العرب حركة احياء حضاري ترد**

---

(١) انظر في هذه النقاط: اسماعيل صبري عبدالله: **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)؛ في **التنمية العربية** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، وابراهيم سعد الدين وآخرون، **صور المستقبل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢).

للمجتمع العربي قدرته على التجدد ذاتياً، وتفتح امامه آفاق الابداع. ولا يتأتى هذا الا بتحرير الانسان العربي والموارد العربية. تحرير العقل العربي من السلفية المتحجرة التي ترفض الاجتهاد والتجديد، اي تنكر على حضارتنا جوهر الحياة لكل حضارة، ألا وهو التجدد المستمر ومسايرة مصالح الجماعة في عالم يتغير بوتائر سريعة. وتحرير العقل العربي كذلك من الاتّباعية وما تولده من تبعية لكل او جل ما نتعلمه من الدول الصناعية. وتحرير الموارد العربية من صنوف السيطرة الخارجية والاستئثار الداخلي. بهذا وليس بأقل منه يمكن ان نصل الى اسهام جديد في الحضارة البشرية يأخذ عن الغير ولكن لا يكتفي بمحاكاتهم، ويبنى على افضل ما في التراث دون انغلاق او انكفاء على الماضي. وعندئذٍ نقيم مجتمعاً حديثاً بكل معاني الحداثة ولكنه بالضرورة مختلف عن المجتمع الغربي.

فالتنمية استمرار في النضال من اجل التحرر ليكون التحرر سياسياً واقتصادياً وحضارياً في آن واحد انه نضال ضد التبعية والاستغلال في كل صورهما. وهو بالضرورة معادٍ لكل اشكال السيطرة والاستغلال وفي مقدمتها الامبريالية والصهيونية والقوى الداخلية التي تلتحف التراث او تعمل على تعميق السيطرة الاجنبية بدعوى التحديث والتحضر لتخفي حقيقة استغلالها للجماهير.

خطر التمحور الاوروبي حول الذات Euro-centrism

وفي هذا الجمع من اهل الفكر لا بد من ان نؤكد ان اول خطوة في التحرر هي في مستوى التفكير. ونحن قد نُشِّئنا على احترام فكر الغرب وتقدير ما ينشر بلغاته حتى ان د. جلال امين وهو يدافع عن التراث استمد شواهده من كتب غربية او منشورة بالانكليزية، ولم يلتفت الى محاولات زملائه الذين يكتبون بالعربية، ما يؤيد ما يطرح من وجهات نظر.

وخطورة ذلك الوضع مردها ان الفكر الاوروبي (وامتداده الامريكي) قام على مفهوم اختزال الحضارة البشرية كلها في تاريخ اوروبا. فالحضارة ولدت على يد الاغريق وانتشرت بفضل الرومان، وانتكست في العصور الوسطى ثم بدأت منذ عصر النهضة قفزات معجزة ومتوالية حوّلت الى عالم الواقع ما كان الاسلاف لا يجرؤون حتى على تخيله. وفي احسن الفروض يذكر بعضهم الحضارات السابقة على انها ارهاصات للحضارة التي صنعها الغرب ليس بينها وبين هذه الاخيرة الا ما يشبه الصلة بين المقاطع والاصوات التي يتلفظ بها الطفل في محاولاته الاولى لمحاكاة حديث الكبار وبين البالغ الرشيد الذي يملك نصية اللغة والمنطق في آن واحد. وهذا التمحور حول الذات تتميز به الحضارة الغربية على نحو فريد. حقاً ان معظم الجماعات البشرية بدأت بالظن انها افضل من غيرها من الجماعات. وكانت تلك نظرة العرب للاعاجم في الجاهلية. ولكن الشعب العربي وقد أدبه الاسلام اقبل على علوم غيره من الشعوب ايما اقبال ولم يكن اسلافنا يجدون حرجاً في ان يصفوا ارسطو بأنه المعلم الاول.

ومن ثم لا بد من فضح العنصرية الفكرية الغربية وان نكف عن النظر الى كل ما يقال في الغرب على انه عين الحقيقة، والى كل ما يصنعه اهل الغرب على انه لب الحضارة. وليس معنى

ذلك رفض كل ما هو غربي. وانما علينا ان نتمثل سلوك مفكري العرب وعلمائهم ابان ازدهار الحضارة العربية: فقد اخذوا عن غيرهم بعقل نافذ، واستوعبوا ما اخذوا في اصوله، وأضافوا اليه ما ابدعه العقل العربي. اخذوا الهندسة عن الاغريق والحساب عن الهند ولكنهم وضعوا علم الجبر. والامثلة على ذلك كثيرة.

وقد ابرز د. جلال امين، بحق، فساد التسليم المطلق بمقولات علم الاقتصاد الغربي. وانني لأذهب لأبعد مما قال. فالعلم الاجتماعي في فروعه المختلفة من اقتصاد. واجتماع وسياسة.. الخ استنبطت قوانينه من دراسة مجتمعات محددة في فترة تاريخية محددة: المجتمعات الاوروبية ـ الامريكية في القرنين الاخيرين. والمجتمعات تتغير بسرعة على عكس الظواهر التي تدرسها العلوم الطبيعية والتي تبقى ثابتة بمقاييس الزمن البشري. ومن ثم فإن قوانين العلم الاجتماعي ليس لها ثبات قوانين العلم الطبيعي. ومن ناحية اخرى ادى تقسيم العمل بين المشتغلين بالعلم الاجتماعي الى تفريعه الى فروع عدة مع مغالاة في التخصص، مع ان موضوع هذا العلم، وهو الانسان في مجتمعه، لا يمكن تقسيمه على هذا النحو. وفي غيبة النظرة الشاملة يضيع مفهوم الحضارة وتتضح نسبية ما يقوله اهل الاقتصاد او اهل الاجتماع او المشتغلون بعلم السياسة. ولذلك فإن تباين الحضارات ومجرى الزمان يفرضان علينا ضرورة الدراسة الاصيلة والمتكاملة للمجتمع العربي. ويمكن ان تسفر تلك الدراسة عن قوانين تختلف قليلاً او كثيراً عن تلك التي استقرت في العلم الاجتماعي الاوروبي ـ الامريكي. حقاً ان بين المجتمعات البشرية سمات مشتركة، ولكنها لا تكفي لاختزالها جميعاً في نموذج فرد تحكمه قوانين لها ثبات قوانين الطبيعة. ومن ناحية ثالثة يجب الا يغيب عن اذهاننا ان الباحث في العلم الاجتماعي مهما كانت امانته العلمية، لا بد من ان يقيس الامور في نهاية الامر بمقياس القيم الحضارية التي ترسبت في وجدانه او اختارها عن وعي. وبالتالي فإن التسليم بما يصل اليه من نتائج على انه حقائق مطلقة ينطوي ضرورة على التسليم بما يعتنقه من قيم، بغض النظر عن وجود تلك القيم في مجتمعاتنا او مدى اتساقها مع حضارتنا.

الاصالة والتجدد

واخيراً اختلف مع د. جلال امين حين يقول ان الغيبيات (او الميتافيزيقيا) موجودة في كل فلسفة. وليس سبب الخلاف هو نفي او اثبات هذه المقولة في حق فلسفة بعينها. ولكن السبب هو ان التراث لا يجوز ان يرد كله الى الغيبيات. لقد فرق اسلافنا بين علوم النقل وعلوم العقل، وميزوا بين المنطق كأداة للعلم ومنهج للتفكير، وبين العلم الالهي والعلم الطبيعي[٢]. وما نحن بصدده عندما نتكلم عن التنمية اقرب الى علوم العقل، اي الى ما اجمع المسلمون على اخضاعه للعقل. وليس صحيحاً ان المعتزلة وحدهم رفعوا راية العقل، والا فكيف تقدمت الرياضيات والطبيعيات وعلوم الحيوان والنبات على يد العرب.

---

(٢) انظر: ابو علي الحسين ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، صححه سليمان دنيا، ٣ ج (القاهرة: دار احياء التراث العربي، ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨)، وابو حامد محمد الغزالي، **منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١).

واذا كان ثمة اشكالية تتعلق بالتراث فإنها ترجع في تقديري الى ان معظمنا ضحية لازدواجية التعليم، تعلمنا في مدارس اجنبية، او في مدارس عربية تعتمد على مؤلفات غربية فنشأ جيلنا ـ على عكس جيل الليبراليين ـ يجهل الكثير من اعمال العرب. وما حقق ونشر مما الفه العرب نزر يسير، جله في الادب وشيء منه في الدين. وما اكثر المؤلفات التي ضاعت نهائياً، وهناك الوف المخطوطات لم تحقق وتنشر لتيسر للقارىء الذي لم يتعود عليها من خلال التعليم التقليدي. واذا اتفقنا على ان هدفنا هو تأكيد هويتنا الحضارية العربية اتضح لنا ان اول واجب علينا هو اعادة قراءة تاريخنا في اصوله العربية، وقراءة ما ألفه السلف في مختلف ضروب المعرفة. ومن خلال ذلك نرتشف اللغة في منابعها والثقافة على لسان مبدعيها ونستطيع ان نميز الغث من السمين فيما خلف لنا اباؤنا الاوّلون عبر تقلب احوال العرب ارتفاعاً وحِطة. وبهذا نؤكد شخصيتنا الحضارية على ارض صلبة. وعندئذٍ لا نكون بصدد اشكالية تراث ومعاصرة. فهذه الصياغة قد توحي بأن العربي هو التراث، وان الغربي هو المعاصرة، وهذا ما لا يقصده احد منا. ولعل من خير ما يمكن ان نأخذه عن الغرب قول المستعرب الفرنسي جاك برك: «ان قضية العرب هي الجمع بين الاصالة والتجدد». فنحن عرب ويجب ان نبقى عرباً، ولكن علينا ان نكتسب القدرة على اثراء حضارتنا وتحديد اوضاعنا وافكارنا لنتخلص من الضعف والتواكل ونسترد القدرة على الابداع ونتعامل مع الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات التعامل المتكافىء. فالتبادل الحضاري كالتبادل التجاري اذا لم يكن متكافئاً ورث التبعية والاستغلال.

تعقيب ٢

د. سعاد الصباح (*)

قدم د. جلال امين بحثاً قيماً، وعرضاً شيقاً وتحليلاً تاريخياً يتسم بالاقناع. والتحليل يعكس فهماً عميقاً للسياسات التكتيكية لكل من التيارات الليبرالية والماركسية والسلفية في الوطن العربي، وخلال فترة طويلة من تاريخها، الا ان التحليل اتسم بالعمومية رغم ان عنوان الورقة يتسم بالخصوصية، كما ان الموضوع الذي كان من المفروض ان يتعرض له الباحث وفقاً لمخطط ابحاث الندوة يثير اسئلة محددة ودقيقة تتعرض بصفة خاصة لموضوع التنمية الاقتصادية، ولكن الباحث لم يتعرض لها.

فالسؤال الرئيسي هو ما الذي يضيفه الاعتراف بأثر التراث في نمط التنمية الاقتصادية وحوافزها؟ وما هي الاشكالات المحددة التي تثيرها قضية التنمية الاقتصادية المستقلة والوحدوية من أجل تحقيق الطموحات المستقبلية في منطقتنا العربية؟

ولكن يصعب على القارىء ان يجد اجابات واضحة ومحددة عن الاسئلة تتعلق بموضوع التنمية الاقتصادية في هذه الورقة. ولم يتعرض لموضوع التنمية الا في موضعين فقط. الاول في الصفحة الاولى حيث قدم الشكوى من فشل التجربة العربية في التنمية، سواء بمعناها الضيق الذي يقتصر على الناحية الاقتصادية فقط، او بمعناها الواسع الذي يتجاوز المفهوم الاقتصادي، ويشمل العلاقات الاجتماعية والحياة السياسية. وليس هناك خلاف مع الباحث في ان التجربة العربية قد فشلت بغض النظر عن الاختلاف بين دول المنطقة، سواء من الناحية الايديولوجية او من ناحية الانظمة السياسية. وتعرض مرة اخرى لموضوع التنمية في الصفحة السادسة، وتحت عنوان التيارات الاصلاحية الثلاثة ونمط التنمية العربية، غير ان القارىء لهذا الجزء من الدراسة يصعب عليه ان يجد مناقشة واضحة لنمط التنمية العربية. بل يختص بتكرار الخلاف بين

(*) باحثة اقتصادية ـ الكويت.

التيارات الثلاثة وتسفيه كل منها للآخر. باختصار فإن معالجة التنمية في هذه الورقة ـ هي معالجة ضمنية، وغير كافية.

والسبب الرئيسي في ذلك يعود الى ان الباحث لم يفرّق بين التيارات المختلفة، والقضية العملية، وهي قضية المزج بين التجارب المختلفة لهذه التيارات. وقضية التنمية هي قضية عملية تتضمن، اضافة الى النمو، إحداث تغير هيكلي في المؤسسات القائمة وهو امر لا يمكن الاجابة عنه عن طريق التعرض للجدل النظري الذي يفترض نظرياً ان بامكان دول العالم او مناطقه ان تختار اختياراً قاطعاً بين الاصالة والمعاصرة. وهو فرض لا يمكن تطبيقه في عالم اليوم الذي تتشابك فيه المصالح والعلاقات، ويتعذر فيه ارجاع عقارب الساعة. ان قضية التنمية يجب ان تعالج معالجة عملية في اطار عملية المزج.

واذا تعرضنا للاسئلة المحددة للتنمية الاقتصادية فإن الباحث لم يتعرض لمسألة النمو والتنمية الاقتصادية بوجه خاص، وما يتعلق بالتجارب الاقتصادية للاقطار العربية ذات الهياكل الاقتصادية المختلفة، ولم يحاول ان يتطرق للاشكالات المحددة التي تثيرها التنمية الاقتصادية سواء في اطار مستقل او وحدوي، وتأثير ذلك على الفرد العربي او على المجتمع.

فإذا اخذنا الاقتصاديات العربية سواء في بلاد تدعي انها تراثية او ليبرالية او اشتراكية، فإن التنمية الاقتصادية لتلك الاقطار لا تزال في مراحلها الاولى، وان هذه الاقتصاديات تتسم بوجود قطاعين. احدهما تراثي، تقليدي، متخلف، والأخر معاصر ومتقدم. وهناك صراع بين هذين القطاعين. وتتميز هذه الاقتصاديات باختلال هيكلي ذي صور متعددة. كنا نتمنى من الباحث ان يعطينا صورة واضحة عن تلك الاقتصاديات والتنمية في اطار الوحدة او النمو المستقل.

اما في الورقة الاضافية فلقد تعرض الباحث لموضوع التنمية، وذلك في معرض التأكيد على ضرورة الابداع النابع من التراث. وهنا شن الباحث هجوماً قوياً على ما سماه بالفكر الغربي في التنمية لمغالاته الشديدة في التركيز على الظاهرة الاقتصادية وعزلها عن بقية الظواهر الاجتماعية، واعتبار الرفاهية الانسانية قابلة للتجزئة. وهذا اعتبره رأياً شخصياً للباحث يختلف فيه علماء الاقتصاد والاجتماع. فالتركيز على الظاهرة الاقتصادية، هو تبسيط لأغراض التحليل وليس اهمالاً للظواهر الاجتماعية كعنصر مهم من العناصر السياسية الاقتصادية التطبيقية. ومن ناحية اخرى فالباحث يهمل التجارب التطبيقية للتنمية التي لا تقتصر على الجانب الاقتصادي البحت بل، **ان التنمية في مفهومها الحديث نظرياً وتطبيقياً هي تغيّر هيكلي في المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.**

وركز الباحث كذلك على ضرورة الابداع في اكتشاف مسلمات مغايرة او مناقضة لمسلّمات الفكرالغربي ونابعة من التراث، لكنه لم يقدّم اطاراً عاماً او اسلوباً يمكّن غيره من الباحثين من اكتشاف هذه المسلمات المغايرة. ومع اتفاقي بأن التجربة العربية في التنمية هي تجربة فاشلة. لكنني استغربت كثيراً هجومه على بعض الظواهر. فمثلاً هاجم بيع النفط لبناء الهياكل الاساسية. ولكن ليس هناك بديل من بيع النفط وهو المورد الوحيد للدخل في الاقطار

العربية الخليجية، واتفق مع الدكتور اذا كان يقصد بأن ايرادات النفط إذا استخدمت في التبذير او الاستهلاك، فهذا تآكل في رأس المال وهدر للموارد. ولكن اذا استخدمت ايرادات النفط في الاستثمار وتغيّر هيكل الاقتصاد، والاستثمار في العنصر البشري فإن ذلك لا يعتبر تبديداً.

كذلك لا ارى في فرض رسوم على المرور في قناة السويس امراً مغالطاً كما يرى الباحث، فالقناة مورد اقتصادي لا بد من استغلاله. اما رسوم الاهرامات، فالسياحة صناعة تقوم عليها اقتصاديات دول كثيرة، ولا اجد مبرراً يحول دون استغلال كل مورد في الدولة. ولكن الباحث هاجم، دون مبرر، وكان الاولى به ان يقدم لنا الحلول، ويهدينا الى طريق واضح، وخصوصاً انه في ختام ورقته . . . سأل: من اين نبدأ؟ . . . لم يحدد معالم البداية بدقة، واقتصر بالتركيز على عنصر التعليم.

انني معه في ذلك. فالتعليم عنصر مهم من عناصر التنمية. ولكن ماذا نفعل بالمشكلات الاخرى، كاختلال الهياكل الاقتصادية، واختلال هيكل العمالة، والسكان في بعض الدول واختلال المؤسسات الادارية. وهل يكفي تسكينها بمخدر موضعي.

اهنىء الباحث على دبلوماسيته وهو يعالج موضوعاً ذا ابعاد سياسية وايديولوجية، ومع ذلك التزم الحياد التام والموضوعية.

تعقيب ٣

د. أسامة الخولي (*)

١ ـ د. جلال امين كعادته في كتاباته مثير للفكر، مستثير لردود فعل كثيرة بسبب طرحه الفريد والمبدع لما يبدو ولأول وهلة موضوعاً مألوفاً ومطروقاً. وكثيراً ما حدثني أصدقاء عن صعوبة التعقيب عليه وها أنذا ادرك من واقع الخبرة المباشرة ما تحدثوا عنه. لقد وجدت نفسي بعد كل بضعة اسطر محفزاً للاندفاع على خط مماس لدائرة الحوار يخرجني عن صلب الموضوع نظراً لأهميته وجاذبيته. ولقد لقيت عناءً كبيراً في كبح جماح هذه الرغبة ومقاومة اغراءاته سعياً للتركيز على ما رأيت انه لب القضية. وتعقيبي، فيما ارجو، اضافة لما طرحه متحدثون آخرون سبقوه، تبدو في حدود رؤيتي لموضوع لقائنا، ضرورية. ولقد اخترت التركيز على عدد من النقاط ذات الاولوية وصفة الجوهرية دون التوقف عند تفاصيل او عبارات قد اتحفظ عليها او اختلف معه فيها.

٢ ـ ولتكن النقطة الاولى اذن، ونحن نتحدث عن التنمية والتراث، حديثاً عن شخصي ليس بلا علاقة بموضوع ندوتنا، بل ان له اصداء في البحث اريد ان اؤكد عليها. اريد ان احدثكم عن نفسي كنموذج لفئة كبيرة غائبة عن هذا اللقاء من المهنيين «الصنايعية» العرب الذين يصنعون على ارض الواقع ومن خلال ممارساتهم المهنية، كل في مجال تخصصه وعمله، حاضر امتنا العربية وربما ايضاً يؤثرون في مسار مستقبلها. انني ببساطة واختزال، مغرَّب ومُغترب معاً.

فجيلي واجيال اخرى من بعده هم نتاج نظام تعليم غربي في شكله ومضمونه، درس اللغات الاجنبية منذ صباه المبكر على ايدي معلمين من ابناء بلادها في مدارس الحكومة، وتعلم مهنته بلغة اجنبية، وسافر للاستزادة من المعارف المهنية بها، ونهل من منهل الثقافة بها، ولأعترف صراحة اني اجد ارتياحاً في قراءة ادب هذه اللغة وتراثها وصحافتها يفوق ارتياحي لما اقرأه منها بلغتي الاصلية. ان اجيال المهنيين العرب هي، بحق، نماذج صارخة للتغريب.

(*) مستشار اول في معهد الكويت للابحاث العلمية ـ الكويت.

ثم اني لا اعرف عن تراثي، بأي تعريف تختارونه، الا النزر اليسير. وانا هنا اردد ما قاله الباحث في آخر صفحة من البحث، مذكراً جمعنا بأن كلينا ابن شيخ عرف التراث واستوعبه، ومن ثم، كان اسعد حظاً من كثيرين غيره نشأوا في جو مختلف. وكلنا لم يجد فيما لُقِّن ـ وُلا اقول تعلم ـ في دروس الدين او اللغة او التاريخ زاداً من هذا التراث.

٣ ـ وان كان هذا وجهاً من اوجه الاغتراب، فإن ثمة وجهاً آخر لا يقل عنه اهمية وخطورة، اعني اغترابي وشعوري بالضآلة والعزلة ممزوجتين بالضجر وشيء من السخط من مسار معالجتنا للموضوع. فإن كنت انا جاهلاً بالتراث، فماذا يعرف المثقف العربي عموماً عن تحديات العصر التي هي نصف رأس موضوع ندوتنا؟ انني لم اجد في صلب برنامج الندوة موضوعاً واحداً يحاول ان يشخص او يوجز لنا طبيعة هذا التحدي وملامحه وخصائصه. ولا اغفل هنا عما جاء في بعض التعقيبات والمداخلات. لقد تحدثنا عن النهج العصري ولم اتبين ان كان هو هذا التحدي العصري، ولا ما اذا كان هذا النهج طغياناً وصداماً، ام خيراً وبركة، ام لعنة ونقمة.

ولست اظن ان تحديات العصر، عصرنا الراهن، هي الاستعمار والغزو الثقافي والاستغلال الاقتصادي وحدها. فهذه كلها تحديات واجهناها او تحملنا عناءها منذ اكثر من قرن، او قرون مضت. وهي لا تميز عصرنا عن غيره. وان كان لي ان اثير نقاشاً، اراه مشروعاً، في جلستنا الاخيرة فإني اتقدم بمقاربة اولى لتنظروا فيها حتى يكتمل تناولنا لموضوعنا، وحتى لو كانت رؤية شخصية خاطئة او منقوصة. اني انتقي بالذات تحديات ثلاثة اوجزها في:

ـ نظام عالمي يبدو وكأنه فقد استقراره، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، وان زعزعته ستكون ذات آثار بالغة في عالم تتقلص فيه ابعاد الارض بينما تمتد ابصارنا واجسامنا الى الفضاء الكوني. ولأورد على سبيل المثال، لا الحصر، استقطاب حاد بين دولتين عظميين يهددنا جميعاً بالفناء، نظام اقتصادي عالمي يبدو وكأنه يتداعى من اساسه. ولكن ايضاً، بدايات لا يمكن تجاهلها لانبعاث حضاري ما زال يتلمس طريقه في تردد ووجل في كثير من بلاد العالم الثالث واهتمام جاد بالعودة الى الجذور، ورفض متعاظم لنمط يفرض نفسه علينا بالقوة.

ـ تقدم علمي يمثل نقلة نوعية جديدة في فهمنا للعالم ولأنفسنا، ومن ثم، قدرتنا على التعامل معه، او قل السيطرة عليه ان شئت ذلك، يشير الى اننا على مشارف نمط حياة مختلف اختلافات مهمة وجذرية عما عرفناه. ونحن ما زلنا غير واثقين من كنهه ومساراته وإن كان يبدو لنا، في حدود معرفتنا الراهنة، واعداً ومتوعّداً معاً.

ـ سيطرة قوى اجتماعية ـ سياسية في مجتمعاتنا العربية صاحبة مصلحة مباشرة وواضحة في تكريس التبعية وطمس الهوية، ولو عن طريق تشويه التراث وتسخيره للحفاظ على اوضاعها وامتيازاتها.

وانا لست اهلاً للخوض في التحديين الاول والثالث، ولكنني اكتفي هنا بالتساؤل عما اذا كان مِن بيننا مَن يملك الحد الادنى اللازم في نظري من المعرفة لطبيعة التحدي العلمي ـ

التكنولوجي. وان كان لي ان احكم مما قرأته وسمعته من جموع المفكرين العرب في لقائنا هذا، وفي لقاءات اخرى فإني اقول ـ واستميحكم المعذرة في قولي هذا ـ اني منزعج حقاً من الصورة المشوهة التي تبدو وكأنها سائدة لدى المثقف العربي عن هذه التقدمات، ومن الترديد الساذج القائم فيما ارى على عدم الاهتمام بالمتابعة الدقيقة لهذه الامور، لمخاطر وهمية، او على الاقل بعيدة الاحتمال بأكثر مما تتصورون، ودون التركيز على ما تحمله الهندسة الوراثية مثلاً الآن ـ وليس في المستقبل ـ من امكانية متاحة بالقليل من الجهد لحلول ناجعة وسريعة لمشاكل الغذاء والطاقة والدواء، بل وحتى الملبس.

٤ ـ فلنعد اذن الى بحث د. امين للنظر فيه معاً على ضوء هذه الخلفية التي نظرت اليه امامها. وسأركز هنا على نقطتين او ثلاث إما في محاولة لطرح رؤية مرادفة او بديلة، او تدقيقاً لمفهوم، او تأكيداً لفكر ورد في البحث. وليسمح لي ان اقول ان طرحه للقضية غير مناسب، فيما ارى، للوصول الى فهم اعمق، او في محاولة صياغة منهاج عمل لمواجهة تحديات العصر ـ وهو الامر الذي يتميز به بحثه وهو يعنون خاتمته «من اين نبدأ؟». وهو يستحق منا بهذا تقديراً خاصاً اذ يجيء لحسن الحظ في ختام اعمال الندوة.

لقد تهت ـ وانا الصنايعي المحدود الثقافة ـ في المناقشة المسهبة على امتداد صفحات ست واكثر قليلاً في محاولته اثبات اننا كلنا تراثيون ميتافيزيقيون ومقلدون معاً، وإن هدأ قلقي عند قراءة قوله: «ان الالتزام بموقف ميتافيزيقي اياً كان نوعه هو موقف انساني لا مفر منه، وانه قدر كل منا المحتوم» وفي تفكيري البسيط المباشر ان هذه بديهية وان كل مشروع نهضة ناجح لا بد من ان يقوم على مسلمات او منطلقات. اما المسألة في جوهرها فيما يبدو لي فهي ان التيارات التي تحدث عنها لم تنعكس في تجارب التنمية العربية الحديثة. وربما لا اكون مبالغاً لو قلت ان كل هذه التجارب قد اتبعت الخط التنموي نفسه مستخدمة الاستراتيجيات والأليات نفسها. «الفريضة الغائبة» في كل هذه التيارات هي تجاهل بناء القدرة الذاتية على بناء مشروعها الحضاري تأسيساً على منطلقاتها، او الجهل بطرق بنائها. وانا لا أملّ من القول في كل فرصة للحديث، ان استقراء الخبرات التاريخية يؤكد انه اياً كانت العقيدة والدين (إسلاماً او مسيحية او بوذية او إلحاداً)، او الايديولوجية (ماركسية او ليبرالية) او النظام الاجتماعي او الاقتصادي (رأسمالياً او اشتراكياً) او نظام الحكم (ديمقراطياً او ديكتاتورياً او فاشياً عنصرياً) فإن نجاح المشروع قد توقف على امتلاك القدرة التقنية الى جانب القدرة على التعبئة الاجتماعية لتنفيذه تأسيساً على منطلقاته «الميتافيزيقية» اياً كانت. وانا اؤكد هنا على القدرة العلمية التقنية التي تجاهلناها تجاهلاً يكاد ان يكون تاماً حتى اليوم. يابان الميجي ويابان التوسع الاستعماري، المانيا النازية وروسيا السوفياتية، كل منها امتلك هذه القدرة التي لا بد منها لنجاح المشروع.

٥ ـ وهنا اتوقف عند ما يراه د. امين سبباً ثانياً لاحترام التراث كشرط من شروط الابداع. فهو يرى ان الاستخفاف بالاشكال او الطقوس بدعوى ان المهم هو المضمون او المحتوى خطأ فادح. واذا كنت اتفق معه تماماً على ان التضحية باللغة تعني التضحية بطريقة كاملة في التفكير ونظرة عامة للحياة، فليسمح لي ان انقح ما استطرد اليه بعد ذلك في حديثه عن السيارة والتلفزيون

من رفض «من الاساس» لإمكانية الاستعارة من الغرب مع الاحتفاظ بحريتنا في التعبير عن النفس. لأن الوسيلة هي نفسها جزء من المضمون، ونوع الوسيط يحدد نوع الرسالة التي يحملها المطبوع. فهو قد يكون كتاباً سماوياً او رواية جنسية مبتذلة؛ والتلفزيون كوسيلة اتصال شيء آخر غير البرامج التي تعرض فيه، والمركبة ذاتية الحركة ليست بالضرورة سيارة خاصة فهي الحافلة والشاحنة والمصفحة والجرار الزراعي. وما اود ان اؤكد عليه هنا، لأنني سوف اعود اليه فيما بعد، هو ان اية تقنية ليست هي منتجات هذه التقنية. ولقد نوّهت في مناسبات سابقة الى ان تقنية صب اجزاء ثقيلة من الفولاذ القوي هي هي، سواء استخدمناها في صنع العضو الدوار في محطة كهرمائية كما في السد العالي، او في صنع برج المدفع لدبابة، واحدى التقنيات الكيماوية تنتج مستحضرات التجميل او المتفجرات. ونحن نذكر ما ثار مؤخراً من ضجة حول احتمال استخدام مصنع للمبيدات الحشرية في انتاج الغازات السامة. الخيار هنا هو خيارنا نحن، ومقدرتنا على تحقيقه باستخدام ما هو متاح لدينا او لدى غيرنا.

وما دمت قد اكدت على امتلاك القدرة العلمية ـ التقنية، فمن واجبي ان اشخصها بسرعة باعتبارها واحدة من خصائص الشخصية القادرة على التواصل مع التراث وهي تواجه تحديات العصر:

ـ انها تقوم اولاً على دراية شاملة، عميقة، متواصلة بالعالم من حولنا وبالاتجاهات التي يتحرك فيها. واذكركم بما سمعناه عن اليابان في بداية اليوم الثاني، وبما تطرقت اليه في مناسبة سابقة من «شفافية» النظم الكبيرة والتناقص السريع في قدرتها على الحفاظ على السرية وعلى حجب المعلومات. ولا شك في اننا نفرق بوضوح بين المعلومات وبين المعرفة والدراية التي تحلل المعلومات وتكشف عن مضمون تحديات العصر وجوهرها، فيما سماه غسان سلامة جهداً حقيقياً في «الاستغراب»، ارى ان يمتد ليشمل العالم كله، لا الغرب وحده.

ـ وهي بعد هذا قدرة على الانتقاء بمعايير واضحة وصالحة لتحقيق الهدف، وعلى الفصل بين الوسيلة والهدف، والوسيط ونوع الرسالة، وعلى الاستعارة من الغرب مع الاحتفاظ بحريتنا في التعبير عن النفس.

ـ وهي القدرة على استغلال ما ننتقي استغلالاً مجزياً لتحقيق اهدافنا بأقل كلفة مادية واجتماعية.

ـ وهي اخيراً قدرة على الابداع بكل معانيه وفي كل المجالات.

٦ ـ وملاحظتي الاخيرة استجابة متحمسة لخاتمة د. امين وإشادة من معجب باختياره للتعليم كنقطة البداية. واذا ما كان تحديد نمط التنمية امراً لا يتعلق بجيلنا بل بجيل ابنائنا واحفادنا الذين خلقوا، كما ذكرنا علي بن ابي طالب (رضي الله عنه) لزمان غير زماننا، فإن السؤال الحائر في ذهني هو كيف يتم هذا على يدي اجيال المعلمين الراهنة؟ انني ارى شواهد مؤكدة على ان هذا الجيل الصاعد قادر تماماً على تجاوزهم وعلى التعامل مع تحديات العصر دون كثير من التوجيه

او الارشاد منهم، لعجزهم عن مسايرتها. والمسألة الآن هي كيف نحافظ على هويتهم وعلى رباطهم بتراثهم. ولأذكر على سبيل المثال التحذيري الذي يلح على خاطري منذ عدة سنوات وهو خشيتي من ان يكون تعامل هذا الجيل الصاعد مع الحاسبات هو السبيل لفقدانهم لغتهم ان لم نحمل من الآن وفي جهد حثيث متواصل على تعريبها. ولنا في اليابان، مرة اخرى، اسوة حسنة.

وليسمح لي الباحث ان اضيف في ختام حديثي منطلقاً آخر، هو السعي لتحقيق مزيد من التفاعل المؤثر بين المثقفين وبين الممارسين من امثال الغارقين في معمعمة التنفيذ. حدثونا عن التراث، ولنحدثكم عن تحديات العصر في مجالات عملنا، سعياً لبناء ثقافة واحدة متكاملة متكافلة وبعيداً عن اشكالية «الثقافتين» التي استوردناها مع ما تعلمناه في الغرب من صنعة.

ولنتفق ان علينا جميعاً ان نخصص المزيد من الجهد والوقت لصياغة مشروع النهضة المرجوة صياغة مفصلة ومتناسقة والا نترك صانع القرار «المنتظر» حائراً حينما يأتي زمانه، ولا يجد مخططاً يحقق آمالنا وطموحاتنا، ويصل بها الى دائرة التطبيق الناجح على ارض الواقع.

تعقيب ٤

عادل حسين

لي بعض الملاحظات على بحث د. جلال امين، وهي ملاحظات في اطار الاتفاق مع توجهاتها العامة:

١ ـ الملاحظة الاولى تتعلق بالتحديد الذي اختاره للاتجاهات التي اجرى الحوار بينها ومعها (الليبرالية والماركسية والسلفية). فقد لاحظت ان الحوار قد مورس على مستوى المفاهيم العامة لكل تيار من ناحية، وعلى مستوى ما تحورت اليه هذه المفاهيم العامة وما اصبحت تمثله فعلاً في حياتنا الاجتماعية والسياسية المعاصرة. وهذا منهج صحيح في تقديري، ولكن التطبيق الصحيح لهذا المنهج كان يتطلب اجراء تفرقة واضحة بين قسمين اساسيين داخل ما يدعى الاتجاه الليبرالي، فغالبية هذا الاتجاه من المحافظين، اي ممن يرتبطون مصلحياً بالاوضاع الاقتصادية الاجتماعية القائمة داعمين لاستمرار علاقات التبعية بكل ما تشمله من تشوهات تنموية ومظالم اجتماعية. وينبغي ان نفرق بين هؤلاء وبين اقلية ممن ينتسبون الى الفكر الليبرالي، فهذه الاقلية قد ترى تغليب القطاع الخاص مع قدر من التوجيه الاقتصادي والاجتماعي بالاضافة الى نظام سياسي يشبه النظام الغربي، وهم غير محافظين بمعنى انهم رافضون للتبعية ـ التي هي جوهر ازمتنا ـ متصورين ان منهجهم قادر على تصفيتها.

بالمعيار نفسه ينبغي ان نفرق بين الاسلاميين المحافظين ـ اي المرتبطين مصلحياً بالاوضاع القائمة واستمرارها ـ وبين المتمردين على اوضاع التبعية بشكل او آخر.

ان مراعاة هذه التفرقة كانت ستؤثر كثيراً في مسار الحوار ومنطقه، واعتقد اننا معنيون هنا بمناقشة معارضي الاوضاع القائمة وتقويم اتجاهاتهم اكثر من اهتمامنا بأصحاب المصلحة في استمرارها.

٢ ـ استوقفني كذلك موقف د. جلال من الاتجاه الناصري. فوفقاً للتوصيف الذي تضمنته الورقة نفسها عن هذا التيار، كان طبيعياً ـ في ظني ـ ان نستنتج ان هذا الاتجاه الذي استهدف

تحقيق الاستقلال والوحدة كان تجسيداً اجتماعياً وسياسياً لمفكرين دعوا الى عدم الفصل بين مفهـوم التقدم وتاريخ الامة. الناصرية حولت هذا الفكر الى دولة، وهذا الفكر هو المعبر عن ضمير الامة وعن تطلعها الى نهضة مستقلة. ولذا كان طبيعياً ان يتحول في ظل الدولة الناصرية وممارساتها الثورية الى حركة جماهيرية من المحيط الى الخليج. من هنا فإنه لا يصلح في وصف النـاصـرية ان نقـول انهـا «حقبـة تأجيل الصراع بين التيارات الاصلاحية الثلاثة» كما قال د. جلال. فالصحيح انهـا حقبـة اتـاحت فرصـة موضـوعية لاستيعـاب افضـل ما في الاتجاهات الثلاثة ولتجاوزها. واكتفي بهذه الاشارة مؤقتاً، استناداً الى ما سأدلي به في هذا الشأن في الجلسة الختامية.

٣ ـ لن اناقش هنا تفاصيل الحوار الذي اجراه البحث بين التيارات الثلاثة ومعها، حيث انني اتفق مع الاتجاه العام من ناحية، وحيث انني اعتقد من ناحية اخرى ان اغلب المناقشات ستتركز على هذه البنود، وان كنت ارجو ان يخيب ظني هذا، اذ اعتقد ان البنود من ٦ الى ٩ لا تقل اهمية، بل لعلها تزيد، فهي تمثل محاولة البناء لتصور نظري جديد نواجه به تحديات العصر.

٤ ـ نتفق مع د. جلال في تقرير اختلاط العلوم الاجتماعية الغربية بالميتافيزيقا، اي بعدد من العقائد، اي من المسلمات غير العلمية او اللاعلمية، ونعتقد ان هذا الطبيعي تماماً بالنسبة لأي علوم تتمحور حول الانسـان. ولكن ما آخذه على البحث انه خلط في الامثلة المقدمة لاثبات وجهة نظره بين مستويات معرفية مختلفة.

لتوضيح ذلك نقول بتركيز شديد ان الدنيوية (العلمانية) السائدة حالياً في الغرب لم تعد مجرد فصل بين الكنيسـة والدولة، فقد كانت هذه مجرد بداية، ولكن منذ انتشار افكار التنوير الفرنسي ـ الانكليزي اصبحت الدنيوية فلسفة عامة تفضي الى تهميش الايمان الديني، والى إبعـاد اثر الايمان بالله تعالى عن السلوك العملي المتوقع من الافراد، وعن تشكيل العلاقات الاجتماعية. وقضية الايمان بالله، او الجحود به، ليست ـ بالمناسبة ـ قضية علمية، والعقل ليس اداة الفصل الوحيدة فيها.

والمهم هو ان إبعاد الايمان الديني عن قضايا المجتمع، عن محاولة تفسير هذه القضايا، وعن محاولة وضع الحلول لها، هذا الابعاد جعل الانسان الفرد محور الكون وسيده المطلق. واختزل مفهوم الانسان الى حد كبير الى جانبه المادي الحسي (المنفعة ـ اللذة والالم) باعتباره الجانب المحدد لسعادة الانسان، وكذلك اصبح العقل هو اداة المعرفة الوحيدة، وهو الحكم الاول والاخير، واصبح المجتمع هو مجرد التقاء هؤلاء الافراد على اساس من المصلحة المادية.

هذه المعتقدات التي تمثل الاساس الذي شيدت عليه، او اشتقت منه سائر النظريات الغـربية في مجـال العلوم الاجتمـاعية، تخالف تماماً المعتقدات التي شيدت عليها حضارتنا الاسـلامية وفكرها الاجتماعي. ان معتقداتنا الاولية لا تنكر دور المصلحة المادية في تشكيل السلوك الفردي والجمعي، لا تنكر اثر المصلحة المادية في تكوين المجتمع والامة، ولا تنكر خصـوصية الفرد واهمية التزاحم او التنافس، ولا تنكر دور العقل، ولكن الايمان بالله الخالق

وبالحساب وضع حدوداً ومضامين لكل ذلك تخالف الحدود والمضامين التي استبعدت الايمان بالله. وعندي ان معتقداتنا اكثر ثراءً وتركيباً.

لقد قامت غالبية الجهود النظرية في الغرب ـ مستندة ـ كما قلنا على المعتقدات الدنيوية. ولا بد من التفرقة بين الجهد العقلي والعلمي الذي بذله المبدعون الغربيون في صياغة هذه النظريات وبين الاسس العقائدية اللاعلمية التي قامت عليها. النظريات في العلوم الاجتماعية الغربية محكمة ومتسقة من حيث العلاقات بين مكوناتها، ونتائج مستمدة منطقياً من مقدماتها، ولذا فنحن لا نوجه هجومنا الاساسي عليها من هذه الناحية، ولكننا نهاجم الاساس المعتقدي اللاعلمي الذي قامت عليه.

لتوضيح ذلك نشير على سبيل المثال الى فكرة الانسان الاقتصادي، وما تفرع عنها في الادبيات التنموية الحديثة من حديث عن رأس المال البشري وعن الاستثمار البشري، وموقف الفصل بين المجالات المعرفية المختلفة (الاجتماع ـ الاقتصاد ـ السياسة ـ التاريخ ـ الفلسفة... الخ)، والمبالغة في استخدام المناهج الكمية في العلوم الاجتماعية، وما يرتبط بكل ذلك من تصورات حول النموذج التنافسي او احتكار القلة... الخ، ومن تقديس معدل النمو الاقتصادي (وما يرتبط به من تقديس التطور العلمي والتقني) واعتبار هذا المعدل المتغير الرئيسي الحاكم الذي تتبعه سائر المتغيرات الاخرى.

لقد اشار د. جلال الى بعض هذه الامثلة والى غيرها، ولكنني اصف هذه الامثلة بأنها مكتشفات عقلانية، توصل اصحابها الى صياغتها بالفكر العلمي والبرهان العلمي. ونظراً لتعقد الظاهرة البشرية والاجتماعية من ناحية، ونظراً لأثر التحيزات الذاتية للباحث باعتباره عضواً في التشكيلات الاجتماعية التي يدرسها من ناحية اخرى، يحدث عادة ان تنقسم هذه العلوم الى مدارس مختلفة، سواء على اسس معرفية او بسبب التحيزات، ولكن في متابعتنا لاختلاف هذه المدارس لا ينبغي ان ننسى أنها ـ على اختلافها ـ انجاز عقلي وقابل للمحاكمة العلمية. ولا ينبغي ان ننسى كذلك ان خلافاتها المعرفية والعلمية والاجتماعية تظل اسيرة العقائد الدنيوية واسيرة للتشكيل الاجتماعي الذي تطور تاريخياً في البيئة الغربية.

٥ ـ في ضوء ذلك يبدو لي ان د. جلال قد خلط في نقده بين ما يمكن ان يوجه من نقد الى الانساق النظربة الغربية من حيث هي مكونات وعلاقات توصل اليها العقل، وبين ما يمكن ان يوجه من نقد الى هذه الانساق في مجملها من حيث هي مرتبطة عضوياً بمعتقدات غير علمية.

ونكتفي هنا بمثال واحد. ففكرة الندرة التي تلعب دوراً محورياً في الفكر الاقتصادي الغربي، وكذلك في توجيه السياسات الاقتصادية في الدول الاشتراكية الاوروبية، لا تنقد باعتبارها ضمن العقائد غير العلمية، اذ اعتقد انها اكتشاف علمي عقلاني وموضوعي.. والقضية هي كيف تعاملت النظريات الغربية مع هذه الحقيقة في اطار عقائدها الدنيوية وما افرزته من قيم وتحيّزات؟ سنجد هنا ان المدارس الغربية المختلفة قدمت اجابات متنافسة عن هذا السؤال، ولكن مع تعظيم الجوانب الحسية والمادية لدى الفرد والمجتمع، كانت كل الاجابات عاجزة عن

تنظيم التزاحم على الموارد المحدودة، فاحتدمت الصراعات الداخلية والدولية، فاستنزفت الموارد وخربت البيئة، وتحققت معدلات النمو الاقتصادي المرتفعة على حساب ابادة الحضارات الاخرى واستغلالها واعاقة نهوضها. والسؤال هو: هل يمكن ان تعالج قضية الندرة في اطار معتقدات مغايرة وفق تصورات نظرية وممارسات عملية تخالف التصورات والممارسات الغربية؟

٦ ـ ماذا تعني الممارسة النظرية المستقلة عندنا؟ انها تعني بالدقة مفهوم الممارسة النظرية المستقلة كما مارسها الغرب باقتدار. انها تعني اقامة ابنية فكرية محكمة ومتسقة وفق معتقدات مغايرة. وسيعني هذا بالضرورة ان ابنيتنا النظرية ستختلف تماماً عن الابنية النظرية في الغرب. نحن سنصل الى ابنيتنا بالعقل وبالمنهج العلمي كما وصلوا هم الى ابنيتهم ولكن وفق معتقداتنا غير العلمية التي تخالف تماماً معتقداته غير العلمية. ولا يعني ذلك اننا نطالب بالتوقف عن متابعة ما ينتجه الفكر الغربي، ولا يعني اننا لن نجد فيه شيئاً نافعاً، فإذا امتلكنا اصولنا العقائدية وانطلقنا من ذلك الى معالجة واقعنا ومستقبلنا في صياغات نظرية اصيلة، سنجد ان كثيراً مما توصل اليه الغرب كمفاهيم او كمناهج تحليلية وتركيبية، يمثل زاداً لا يمكن، او لا يحسن، الاستغناء عنه. وقد اشرت الى مثال الندرة منذ لحظات وعلى سبيل المثال. ولكن استخدام بعض المناهج في بناء النماذج شيء، واستيراد النماذج شيء، واستيراد النماذج الجاهزة نفسها شيء آخر. فالهدف ان نبني نماذج نظرية جديدة بعقولنا نحن، ليس لمجرد حرص على التميز، ولكن لأن الموروث العقائدي عندنا يختلف، ومسارنا التاريخي شكّل حاضراً مختلفاً، ولأننا نريد مستقبلاً متحرراً من المآزق التي تعرضت لها الحضارة الغربية. وفارق كبير بين ان نستعين ببعض المكتشفات التي توصل اليه الغربيون ليدخلوها في انساقهم النظرية، وبين ان نستورد هذه الانساق الكلية، فنحن نستهدف من الاستعانة ببعض مكتشفاتهم التي نرى انها عامة وموضوعية، لكي نقيم انساقاً جديدة تدخل فيها هذه المكتشفات باتساق ملائم، اي تتمثل، فتكتسب مفهوماً وعلاقات ومسارات مغايرة.

٧ ـ الممارسة النظرية المستقلة عندنا لن تفضي الى مدرسة واحدة، فكما في تاريخنا الماضي لا بد من ان تتعدد المدارس، وقد كان هذا التعدد اصيلاً لأنه ينتسب كله الى الاصول المعتقدية نفسها في التحليل الاخير، تماماً كما هو الشأن الآن بالنسبة للمدارس الاوروبية، وقد تعددت المدارس عندنا في الماضي لأسباب التعدد الغربي الحالي نفسها، اي تعقد الظاهرة الاجتماعية، وتطوراتها المتباينة، واختلاف المواقع الذاتية للمفكرين.

والارتباط بالتراث لا يعني ان ننخرط في احدى المدارس السابقة ونعيش صراعات الماضي. ولكنه يعني ان ننشىء مدارسنا الجديدة وفق المعتقدات الاولية نفسها التي قيدت نظرة القدماء. وهذا المصدر الواحد هو اساس الاستمرارية المستهدفة في تاريخنا الفكري. واذا كان الابداع المطلوب يعني الا نكرر ما قاله القدماء، الا ان منطق الاستمرارية، الذي هو منطق موضوعي لا نعتسفه ولا نفرضه، يتضمن اننا سنستند في كثير من مبادىء تطورنا المعاصر على المكتشفات الفكرية التي توصل اليها اسلافنا. وحين نصل الى ذلك نكون قد تجاوزنا اشكالية

الازدواجية الثقافية على المستوى المعرفي على نحو جذري، اذ سيكون فكرنا المعاصر تصاعداً مبدعاً للفكر العربي الاسلامي المستند الى اصول معتقدية واحدة، وسيكون فكرنا العربي المعاصر مواجهة مبدعة لمشاكل الحاضر والمستقبل. كما كان الفكر العربي القديم مواجهة لمشاكل عصرهم.

٨ ـ مفروض ان يكون هذا المنهج هو اساس حديثنا عن تصورات التنمية. ولا يتسع المجال للاسف لاستطراد طويل، ولذا سأكتفي بإشارات سريعة للتأمل.

أ ـ تناول د. جلال استراتيجية اشباع الحاجات الاساسية. وقد ابدى بعض التحفظات بشأنها، وقد اوافقه على هذه التحفظات بالنسبة لطبعات معينة من هذه الاستراتيجية، والامر نفسه يقال بالنسبة لدراسات التبعية. ولكن اعتقد ان بعض الطبعات او الدراسات العربية الصادرة حول هذا الموضوع لا تشملها هذه التحفظات، وقد اشير هنا الى دراسات جلال امين نفسه واشير ايضاً الى كتابات د. اسماعيل صبري وهذا على سبيل المثال، وقد اشير ايضاً الى الاسهام المتواضع الذي قدمته في كتاب الاقتصاد المصري من الاستقلال الى التبعية. ان التصورات المطروحة عندنا حول هذه الاستراتيجية يمكن ان تكون اساساً اقتصادياً ناجحاً مرتبطاً عضوياً بمعتقداتنا الاولية. واعتقد ان الجانب الاقتصادي ـ كما عبرت عنه الدراسات الصادرة حول هذه الاستراتيجية ـ ثري وواضح بقدر معقول. ولكن ما ينقصنا هنا هو محاولة استكمال هذا الجانب الاقتصادي بالجوانب الاخرى التي نعتقد انها حاكمة، فليست القضية ان نطرح تصوراً لتنمية اقتصادية بديلة، فالسؤال الاهم هو ما هي حوافز الفعل الاجتماعي اللازم لقبول هذه التنمية وللمضي بها؟ وما هي المؤسسات الاجتماعية والسياسية اللازمة لتعبئة هذا الفعل الاجتماعي على نحو كفء. واشير هنا الى اسهام متواضع في هذا الاتجاه ممثل في الدراسة الرئيسية لاستراتيجية التنمية الاجتماعية العربية التي اعدها الاستاذان علي نصار وعبد الباسط عبد المعطي وكان لي شرف المساهمة معهما.

ب ـ في مواجهة الظروف العربية الخاصة والمحيطة باحتمالات التنمية المستقلة، كنت اود ان يشير د. جلال امين الى قضية النفط والمال النفطي.

بالنسبة لقضية النفط اشير، برقياً، الى علاقاته بتوازنات القوى في صراعنا الدولي من اجل انتزاع حقنا في التنمية المستقلة. لقد اشار د. الجابري الى ملاءمة الظرف الدولي امام النهضة العربية الاسلامية وامام النهضة الاوروبية، وان هذه الظروف الملائمة كانت عاملاً اساسياً في نجاح النهضتين، وقال: قد يرى البعض انها مجرد صدفة، او انها ارادة الله. وانا ممن يؤمنون بأن هذه الترتيبات ضمن التجليات التي تبدو بها ارادة لله. وعلى كل لا بأس مؤقتاً من القول بأنها صدفة، فما يعنيني هنا هو التنبيه الى ان الامور قد تطورت في منطقتنا بحيث خلقت اكبر صدفة، وهي ان نحتكر المصدر الاول للطاقة العالمية. وهذه «الصدفة» تتيح امكانية قوة دولية تزيد عن قوة المخزون النووي لدى كثير من الدول الحائزة لهذه القوة النووية (باستثناء الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي). ولكن بقيت الارادة والكفاءة السياسية في استخدام هذه الفرصة الفريدة.

وبالنسبة للمال النفطي ، اود فقط ان اشير الى اننا جميعاً نقول ان نمط التنمية الغربية لن يتكرر بسبب طبيعة الموارد التي حصل عليها من سيطرته الاستعمارية، وقد تأثر بهذه الحقيقة - ضمن عوامل اخرى - شكل التنظيم الاقتصادي الاجتماعي . ونقول ايضاً ان نمط التنمية السوفياتية واليابانية تأثر بضرورة الاقتصار على الموارد المحلية المتاحة، وقد تأثر شكل التنظيم الاقتصادي الاجتماعي وفقاً لذلك. والسؤال المطروح في ضوء ذلك: ما هو نمط التنمية الممكن، وما هو التنظيم الاقتصادي الاجتماعي الملائم حال توفر ارادة مستقلة تقود عملية التنمية، في ظل وفرة مصادر التمويل ممثلة في المال النفطي؟ لا بد انه سيكون شكلاً مغايراً، ولكن اعتقد انه لم يخضع للبحث والتنظير.

ج - نشير اخيراً الى اثر التراث في هذا التشكيل للنظام الاقتصادي - الاجتماعي المستهدف، والى اثره في تطوير الفعل الاجتماعي المطالب بتحقيق التنمية المستقلة، ولاقامة النظام الاقتصادي - الاجتماعي . لا يتسع المجال للشرح، ولكن اؤكد لكم - وعن بعض العلم - ان تأثيره هائل .

المناقشات

١ ـ خلدون حسن النقيب

لقد تبين من اوراق ومناقشات اليومين الماضيين ان هناك مجرى عاماً، ومجموعة من الافكار التي تتردد باستمرار مما يعبر عن هم مشترك، وسأقتصر في تعليقي على بعض ما ورد في ورقة د. جلال امين، ومن خلاله على ورقة د. سعد الدين ابراهيم التي تثير قضايا مشابهة.

ـ فقد تردد في الورقتين، في ورقة د. جلال ضمناً وفي رقة د. ابراهيم صراحة، فكرة لم اتوقع ان اجدها عندهما، لأنها غير واقعية ولم يقم عليها دليل، وهي: ان هناك علاقة سببية بين التخلف وبين الاستبداد، وبين التبعية والافتقار الى الديمقراطية. ففي الحقيقة ليست التبعية بحد ذاتها مبرراً لعدم وجود الديمقراطية، والاستبداد ليس شرطاً ضرورياً للتخلف، ربما هو شرط كافٍ، ولكنه ليس شرطاً ضرورياً للتخلف، والا فلماذا نمجد تجربة محمد علي وتجربة عبد الناصر اللتين جمعتا شكلين مختلفين من الاستبداد والتنمية؟

ـ مع ان تصنيف د. سعد الدين للتيارات الاربعة افضل واكثر دقة من تصنيف د. جلال الثلاثي للتيارات الفكرية التي تعاملت مع تحديات العصر، الا انهما يتفقان في التعامل العاطفي ـ الانفعالي مع التجربة الناصرية: التجربة التي اجهضت عند الاول، والتجربة التي انكسرت عند الثاني. ولكن لماذا لا ننظر الى الجهة الاخرى من الوضع نفسه؟ لماذا لا نقول ان التجربة الناصرية قد فشلت في توفيقيتها وفي مواجهتها لتحديات العصر لضعف فيها ولقصور في برامجها. ان الناصريين مطالبون الآن اكثر من اي وقت مضى بالشروع بتقويم موضوعي متجرد للتجربة الناصرية، والا فإنهم سيكررون تجربة الارجنتين والبيرونية.

ـ وفي ورقة د. جلال احكام واوصاف في منتهى الابهام والغرابة للتيارات الثلاثة لا اجدني في حاجة للتعليق عليها، وخاصة شعاره: كلنا تراثيون ميتافيزيقيون، الذي يذكّرني ـ مع الفارق ومع كامل الاحترام للدكتور جلال ـ بشعار الملك حسين: كلنا فلسطينيون. ولكنني وجدت فكرة

التوفيق بين التيارات الفكرية الرئيسية تتردد حتى عند طارق البشري ولا ادري ما المقصود بمحاولة التوفيق هذه. هل المقصود بالتوفيق هو الوصول الى صيغة للوفاق التاريخي والجبهة الوطنية حتى لا تبيد هذه التيارات بعضها بعضاً؟ وهذا كما يبدو امر وارد. ام هل المطلوب هو توفير وعاء تاريخي او شرعية تاريخية للتيارات الوضعية الثلاثة (في تصنيف د. ابراهيم) الليبرالي - القومي - الماركسي، لأنها مقطوعة الجذور ولا اساس لها في التراث؟ ام ان التوفيق هو مجرد امكانية عملية لأنها (التيارات الفكرية) جميعاً تفتقر للانتماءات الطبقية؟ ولذلك فمن الممكن العبور جيئة وذهاباً بين الطبقات والجماعات والمصالح والايديولوجيات؟

- وقضية الانتماء الطبقي لهذه التيارات الاربعة؛ اما ان احداً لم يتطرق اليها او ان من تطرق اليها - كالدكتور الجابري - انكر وجودها في العلاقة بين الاصالة والمعاصرة (فهي قضية ثقافية - حضارية)، وهي عندي قضية بالغة الاهمية. ان عدم وضوح الانتماء الطبقي للتيارات الاربعة التي ذكرها د. سعد الدين (والثلاثة عند د. جلال) معناه ان قضية الاصالة وقضية المعاصرة لا تتبناها طبقات كبرى، ولا جماعات محددة تسعى في سبيلهما وتجاهد لتحقيقهما وتقوم بترجمتهما في سلوكها اليومي الحضاري.

- هل يمكن ان نتكلم عن تيارات سياسية رئيسية بدون ربطها بالقوى الاجتماعية والسياسية السائدة؟ لا اظن ذلك، واظنني اميل الى الاعتقاد بأن حضارة الطبقة الوسطى التي نعيش في ظلها والتي ينتمي اليها التيار الاسلامي والتيار القومي - الاشتراكي، لا تملك رسالة تاريخية واضحة، فهي تولد التيارات اليسارية المتنورة بقدر ما تولد التيارات اليمينية المنكفئة على الذات، ولن يستطيع المثقفون ان يقوموا بالرسالة التاريخية في مواجهة تحديات العصر نيابة عن الطبقات الكبرى والقوى الاجتماعية الحقيقية الراسخة، مهما كانوا نخبويين في تطلعاتهم.

- بل انني أذهب الى ابعد من ذلك وازعم بأن طبقة الاعيان من ملاك الاراضي والتجار، ومن تحالف معهم من العلماء، تبنت التيار الليبرالي - العلماني كرد فعل لتحديات العصر في نهاية القرن الماضي، وكتعبير عن رسالتها التاريخية في تحديث المجتمع العربي. وان الطبقة الوسطى بشقيها التقليدي والحديث قد تبنت في النصف الاول من هذا القرن تيارين متعارضين: الاصولي الاسلامي، والقومي الاشتراكي، كتعبير عن افتقارها لرسالة تاريخية واضحة. ويجب ان نفهم المد والجزر في هذين التيارين (منذ الحرب العالمية الثانية) ليس في تطور تنظيراتهما كما في الكتابات السياسية والايديولوجية فقط وانما في تطور بنيتهما والتيارات السياسية والاقتصادية الكبرى على نطاق عالمي.

- ان ردة الفعل المتمثلة بالصحوة الاسلامية، ليست انعكاساً لانحسار التيار القومي وللردة المعادية للثورة على نطاق عالمي فقط، وانما هي انعكاس للمجتمع الاستهلاكي المتمثل بالثورة الاستهلاكية في المجتمع العربي في نهاية الستينات والسبعينات، والتحديات التي مثلتها هذه الثورة.

ولا ادري في النهاية الى اين ستوصلنا هذه الجسور التي تقيمها الآن الصحوة الاسلامية.

ولكنني موقن ان لا اصالة ولا معاصرة، الا في تجسدهما في الحركات السياسية الكبرى والقوى الاجتماعية العريضة القادرة على الفعل والفعل المضاد.

٢ ـ عزيز العظمة

لن اعلّق على استسهال د. امين القطع بفشل المشاريع النهضوية العربية، ولا على الاستغراب القاصر الذي جاء في ورقته. ما اود الاشارة اليه هو ان ورقة د. امين، ربما كانت من اكثر الادلة بياناً على تهافت الردة الاصولية الجديدة، وعلى طابعها الاصطناعي غير المرتبط بمعطيات الواقع.

هو يرفض النماذج التنموية القائمة على المركزية الغربية ـ النيوكلاسيكية وما ضارعها. ثم هو يقترح عناصر نموذج آخر، يهتم بتوزيع الدخل وبالتنمية الشاملة... الخ. ليس في الامور التنموية الرشيدة التي يقترحها ما هو مرتبط بالتراث، وليس فيها من عناصر «الاصالة» شيء. بل هي قائمة على نظرة للتنمية تعالجها في اطارها الصحيح، وهو، بكل بساطة، الاقتصاد السياسي ذو الاصول الماركسية. لا اعتقد ان د. جلال امين يتميز على سلزو فورتادو مثلاً، رغم نقده له.

لذلك فإنني اجد نفسي غير قادر على فهم اقحام د. امين قضية التراث او «الاصالة» الثقافية في هذا الامر. النموذج الاقتصادي السياسي الذي يقترحه، نموذج تقوم عقلانيته على ضرورات التنمية، وليس على التواصل مع تراث موهوم. تقوم هذه العقلانية على خصوصية مجتمعات العالم الثالث، وليس على صفاء اصالة المسلمين او العرب التي يراد لنا الانتماء اليها. وهي ـ اي هذه العقلانية ـ لا ترتبط بضرورات ذات حضارية مقابل ذات حضارية اخرى. وربما كان اقتصار د. امين على التربية (على اهمية التربية) صواناً للخصوصية، دليلاً على عدم مقدرته ان يجد «اصالة» في اية زاوية حقيقية من زوايا الحياة. لذا كانت المقدمات الميتافيزيائية والاستنتاجات الاصولية شؤونا مصطنعة لا قوام لها إلا بهذه القومية المضاعفة، وهو ما يمكن ان نطلق عليه العبارة الانكليزية Hyper-Nationalism ، التي تحرك اصحاب الاصالة من المثقفين المصريين ـ خصوصاً الموجودين بيننا ـ واعتذر من د. امين على استخدام عبارة انكليزية، ولكنها تعبر عن موقفه تعبيراً اكثر بلاغة واصالة من اي مقابل عربي ممكن.

٣ ـ صلاح عبد المتعال

اقولها دون مجاملة انني استمتعت جداً بقراءة ورقة د. جلال امين، وفضلاً عن الاسلوب التشويقي الذي تميزت به الورقة، فإن عرض الافكار التي وردت فيها تميزت بالفعل بتسلسل منطقي واضح، فهي في شمولها اقرب الى نقد ذاتنا القومية في تناقضاتها الفكرية التي تمثلها عدة تيارات قارن بينها، وقد حاول د. جلال امين مقارنة اختلافات كل فريق او تيار عن الآخر في معالجة تصوراتهم لمشكلة التنمية، والسمات المشتركة فيما بينهما سواء أكانت في وعيهم او لا وعيهم.

وقد حاول ان يبيّن، ان الجميع تراثيون وميتافيزيقيون ومقلدون، ولكنه ميّز السلفيين بأنهم مرشحون للابداع اكثر من غيرهم بحكم ثقتهم بتراث امتهم، ثم اشار كيف يسيء بعض التراثيين الى انفسهم باقحام معاني عصرية على تراثهم واصرار بعضهم على تجاهل مشكلات العصر. واتفق مع د. جلال امين في اغلب ما قال مع التحفظ على ايراد مصطلح ميتافيزيقا الذي قد يثار عليه الخلاف بين الفرقاء، واتفق معه ان يكون التراث نقطة بداية للابداع والتنمية كما كان دائماً نقطة بداية لأي اختراع علمي او ابتكار فني او ادبي.

كما اتفق معه ان اختلاف المسلمات او النماذج التصورية في دراسة موضوعات اجتماعية او اقتصادية او سياسية، سيؤدي بالضرورة الى اصطناع مناهج مختلفة والوصول الى نتائج متغايرة، ويبرر خطورة تبني فرضيات او نماذج تصورية لمشكلات اجتماعية او اقتصادية من ثقافة معينة، كالثقافة الغربية، وتطبيقها تقليداً في ثقافة اخرى، كالثقافة العربية الاسلامية.

ومن ثم، فالدعوة الى ضرورة استنبات مسلّمات او نماذج فكرية للعلوم ذات علاقة بالتنمية في الوطن العربي، خاصة علم الاقتصاد، امر يجب تعزيزه والاتفاق عليه.

وفي هذا الصدد يطرح د. جلال أمين هذه القضية ممسكاً عن ضرب امثلة يضيء بها لنا الطريق، محيلاً ذلك الى الاجيال التالية بعد ان تتاح لهم فرصة دراسة التراث.

لو حدث ذلك لجمّدنا الموقف نسبياً ولتوقفنا عن المسير. ولا بد من ان يبدأ المتخصصون في شتى العلوم الانسانية - وانت منهم - في استخلاص نماذج فكر في التنمية نابعة من التراث والواقع العربي الاسلامي، لأن الاسلام في تنظيره وممارساته الاولى، لم يسكت عن التنبيه الى تحديد معنى الطبيعة وموارد الارض ومعنى العمل وعلاقته بالايمان، وبالمصطلح الحديث تنمية الموارد البشرية، وكذلك تعرض الاسلام لمفهوم الحياة ونوعيتها، ومعنى الحاجة ومفهوم الوسطية في الانفاق والاستهلاك، ﴿ والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكانوا بين ذلك قواما ﴾ وهذا ما نطلق عليه التشريد في ايامنا هذه.

ان الانطلاق من مسلّمة ان المال لله، او ان المال مال الله، وان الانسان مستخلف فيه، الا يغير من هيكل او عناصر البناء الاقتصادي ككل، ويحقق التوازن بين مختلف الفئات والطبقات، كما يقف في وجه الاستغلال والغنى الفاحش والترف البغيض؟

الا يجدر ان نضع في الاعتبار كيف يمكن ان نشيّد اقتصاداً لا ربوياً، قد يحقق نوعاً من الاستقلال المصرفي؟ الا يجدر ان نضع تجارب المصارف الاسلامية التي انشئت، موضع الدراسة والتقويم والوقوف على جوانب الصراع الذي تعانيه مع المصارف الرأسمالية العالمية؟ وما هي المشكلات التي ظهرت بعد الممارسات العملية؟ وهل تحتاج هذه المصارف الى نظام محاسبي يختلف عن النظام المتعارف عليه؟

ولكن هذه المسلّمات او الفرضيات تحتاج الى ان يكون هناك ممارسات عملية للمصارف الاسلامية، ويمكن تحقيق هذه الفرضية بالنسبة للمصارف وجمهور البلاد معاً.

بعد هذا يبقى الاستخلاص النهائي لدراسة د. جلال امين؛ اسعدني انها انتهت الى استخلاص قابل للتطبيق يمكن الدعوة اليه والبدء في تنفيذه من خلال برامج تربوية، والاستخلاص مؤداه، ان تغيير الاتجاهات من التغريب وتعديلها نحو ايجابيات التراث لا يتأتى بين يوم وليلة، بل تحتاج الى زمن قد يكون جيلاً او اكثر، ولا يتحقق دلك الا عن طريق اصلاح نظام التعليم ووضع برامج تربوية تحقق هذه الغاية. والذي اريد ان اضيفه هو امكانية المشاركة الشعبية للبدء في انشاء مؤسسات تعليمية تعزز اتجاه الاصالة العربية والاسلامية في مناهجها التعليمية والتربوية، وذلك يمكن ان يكون جهداً سابقاً لحركة اصلاح التعليم، الذي اشار اليه د. جلال امين او موازياً له في حال تحققه.

ان الدعوة الى اتاحة الفرصة للجهود التطوعية او الشعبية لانشاء مؤسسات ثقافية ودينية، يمكن ان تؤدي دوراً في هذا المجال يفوق اضعاف ما تقوم به المؤسسات التعليمية الرسمية.

٤ ـ عبد القادر الزغل

تكلمنا امس واليوم حول التيارات الفكرية الليبرالية والماركسية والسلفية.

اود قبل اختتام هذه الندوة ان اقدم ملاحظة منهجية اعتقد انها مهمة:

الليبرالية والماركسية بفروعهما، هما القطبان المؤسسان للحقل الايديولوجي الناتج عن تطور الحضارة الاوروبية بداية من القرن التاسع عشر. هذا الحقل الايديولوجي لم يظهر بهذا الوضوح الا بعد حل مشكلة تحديد المجموعات السياسية داخل اطار ثقافي معين، اي تحديد ما سمي بالدولة ـ الامة، وصار الجدال الاساسي يدور حول تنظيم المؤسسة الاقتصادية لا حول هوية الدولة ـ الامة.

اما التيار السلفي بفروعه، فهو يمثل قطباً من القطبين المؤسسين للحقل الايديولوجي العربي في عصرنا هذا. والقطب الثاني لهذا الحقل الايديولوجي هو القومية العربية بفروعها. والجدال الاساسي في هذا الحقل الايديولوجي يدور حول هوية الدولة ـ الامة.

وينتج عن هذا سيطرة الجدل حول الهوية على الجدال حول المؤسسة الاقتصادية، وهذه السيطرة تعبر عن فترة تاريخية من تطور حضارتنا العربية.

ولهذا من الصعب ان نجد مفكراً عربياً ليبرالياً مبدعاً يتفاعل مع فئة اجتماعية عربية معينة، ومن الصعب ان نجد ايضاً مفكراً عربياً ماركسياً مبدعاً يتفاعل مع فئة اجتماعية عربية معينة. ورغم ضعف عقلانية الفكر السلفي والفكر القومي وذبذبة مواقفهما حول تنظيم المؤسسة الاقتصادية؛ فتأثيرهما في المجتمع العربي هو اهم بكثير من تأثير الفكر الليبرالي والفكر الماركسي، رغم عقلنة هذين الفكرين.

٥ ـ امين شقير

الورقة التي تقدم بها د. جلال امين الى هذه الندوة، من اكثر الاوراق جدارة بالعناية

والاهتمام، واحب ان اعرض بعض الملاحظات:

الملاحظة الاولى: تصدَّر مطلع الورقة بحث حول التنمية الاقتصادية، وتقويم نتائج محاولات التنمية في مختلف اجزاء الوطن العربي، كان تقويماً ايديولوجياً اكثر مما كان تقويماً علمياً اقتصادياً، فتجاوز قيمة او قيم الانجازات على طريق التنمية، والى وصم المحاولات والنتائج بمقاييس اطلاقية حدّية، مؤداها انها كلها تصب في قناة الرجعية الاقتصادية والسياسية داخل الوطن العربي والاستعمار الاجنبي بمصالحه وشركاته ومخططاته.

الملاحظة الثانية: ان التحليل والمقابلة لمواقف التيارات الاصلاحية الثلاثة، من قضية التراث والتراثية وميتافيزيقية الافكار، ويفترض انه ضرورات الحداثة والمعاصرة، كان رائعاً، ولو انه اثار عندي بعض الافكار التي اجملها ما يلي:

- البحث في هذا المجال كان قراءة لواقع تقابل الافكار السائدة في مصر، ولو انها تجاوزت الموقف الفكري للتيار القومي العربي الاشتراكي، الذي مثلته الناصرية التي ما زالت آثارها بيّنة في الحياة الفكرية في مصر العربية حتى اليوم.

- وبالتبعية فقط اسقطت الورقة في هذه الدراسة ايضاً، تفاعلات الفكر القومي العربي الاشتراكي خارج مصر، وموقفها من القضايا المتقابلة المثارة في التحليل والمقابلة، ولا سيما الفكر الذي مثله البعث باعتباره فكراً عربياً مستقلاً، وليس فكراً غربياً مكتوباً بلغة عربية، ومن حيث انه فكر تقدمي اشتراكي قيمي، عبّر عن ارتباط اصيل بالتراث العربي ومنذ البداية في الاربعينات، فيتطلع الى استعادة دور الامة العربية لدورها الحضاري واطلاق قوى الابداع والخير فيها.

الملاحظة الثالثة: ان الخلاصة التي خرج بها البحث - من ان كلاً من التيارات الثلاثة موضوع البحث، تعاني جميعها، ولو بدرجات متفاوتة، العلل نفسها التي تعيبها على بعضها البعض، ولا سيما من حيث ان كلاً من التيارين الماركسي والعلماني بشقيه، يستند الى تراثية سلفية واعية او غير واعية. والى نوع من الركيزة الميتافيزيقية. مما يعتبره د. جلال امين من حقيقة وطبيعة الانسان والمجتمعات الانسانية، بما يوجب الاعتراف به وعدم انكاره.

هذه الخلاصة، تستحق ان نحلها المحل الذي تستحقه في منهجية دراستنا النقدية للفكر على اطلاقه؛ والفكر العربي المعاصر والمستقبلي على وجه التخصيص.

الملاحظة الرابعة: ان توجه الورقة في نهايتها، الى البحث عن نقطة البداية في محاولة العودة الى الذات، وشق طريق الخلاص بالاستناد الى تراثية قيمية اصيلة، هذا التوجه توجه مشروع في ذاته، وبالتالي فإن اقتراح الكاتب بأن يكون التعليم: نظمه وفلسفته واهدافه الاستراتيجية، نقطة البداية على طريق الخلاص، جدير هو الآخر بالاعتبار الكبير.

٦ - خير الدين حسيب

اود ان اوضح بعض المعلومات لبعض الزملاء الذين اشاروا الى عدم ولوجنا حتى الآن باب

الدراسات المستقبلية. اننا احياناً نمارس عقلية تعذيب النفس ونطالب بأشياء قد يكون بعضها موجوداً.

فقد تساءل الباحث عن الدراسات المستقبلية، وعن موقفنا من النظام الاقتصادي العالمي. وأشار الى فقر او عدم وجود دراسات عربية في هذه المجالات. وفي رأيي ان المشكلة تكمن اساساً في اننا لسنا مطلعين على ما يتم في اجزاء مختلفة من الوطن العربي. والدكتور اسماعيل صبري عبدالله الموجود بيننا هو منسق عام لمشروع تموله جامعة الامم المتحدة، وهو في نهاية سنته الرابعة حول «المستقبلات العربية البديلة». وبدأ انتاج هذا المشروع يثمر وينشر. ومركز دراسات الوحدة العربية يشرف على مشروع كبير حول «استشراف مستقبل الوطن العربي»، وهو دراسة كبيرة يساهم فيها عدد كبير من الباحثين. وكذلك بالنسبة للنظام الاقتصادي العالمي الجديد، فالدكتور اسماعيل صبري عبدالله له كتاب قيّم حول هذا الموضوع، كما ان هنالك عدداً من الاخوة الاقتصاديين العرب ممن لهم اسهامات جيدة فيه. انا لا اقول اننا قمنا بكل ما يجب ان نهتم به في هذا المجال، ولكنني اردت ان اوضح اننا لا ننطلق من نقطة الصفر ولدينا بعض المساهمات في هذا المشروع.

٧ ـ ابو بكر السقاف

يعجبني قلق د. جلال، الباحث عن ارض فلسفية صلبة يقف عليها علم الاقتصاد، ولكن السرعة التي ينتقل بها من المقدمة الى النتيجة، بل والمقدمة التي يبني عليها نتائجه كثيراً ما تكون غير مبرهن عليها. وأما البحث عن الارض الفلسفية فلا شك انه سوف يكون خطوة متقدمة على طريق بناء علم اقتصادي للتحرر والبناء والثورة، الطريق الوحيد لخلاصنا من التغريب والتبعية. واني اشاركه رفض المركزية الاوروبية، ونقده لواقعنا العربي. اني اؤكد للباحث رفضي معه كل اشكال الجمود والقطعية وفي جميع المدارس.

يقوم البناء الشامخ الذي يحاول د. جلال اقامته، على مسلّمة مقحمة على مجال البحث، الا وهي القول بضرورة الميتافيزيقيا. ورغم ذلك فلنفحص وبسرعة هذه القضية؛ فهل يمكن ان نساوي فعلاً بين من يقول بأسبقية المادة على الفكر او من يقول بعكسها؟ اين كان الفكر عندما لم تكن الحياة موجودة على الارض، والفكر صورة راقية من الوجود؟

ولكن اخطر ما في حديث د. جلال بعد ذلك، اصراره ورفضه القاطع لامكان العلم الاجتماعي. فأية علمية ممكنة في هذا المجال، اهي علمية العلوم الطبيعية والرياضية؟ وهل حقاً لا تملك هذه العلوم الاجتماعية اساساً غير الميتافيزيقا. التي لا يقام عليها برهان؟ وهل يمكن ان يكون قولاً جاداً ان العلم الاجتماعي اقرب الى الشعر؟ يبدو لي هذا شططاً.

يقول الباحث ان الماركسي العلماني لا يختلف عن العلماني الليبرالي، الا في مسألة ملكية وسائل الانتاج واعادة توزيع الدخل. وهل هذا امر هين؟ ولماذا يكون التركيز على اشباع الحاجات الاساسية حميداً، عندما يرد في سياق مطالب الكاتب. أليست اعادة توزيع الدخل محاولة لاشباع الحاجات الاساسية؟

بدا الحل التربوي الذي قدمه، غير متناسب مع نبرة النقد العالية ضد كل الاشكال التي قدمها. استبدل الاصلاح بالثورة. ففي ظل اوضاعنا المتردية، من يعلق الجرس؟ من يقوم بالتربية الرشيدة المنقذة؟ ولنتذكر قولاً مشهوراً، ان المربي يحتاج الى من يربيه.

لا يدهشني غياب البعد الاجتماعي والتاريخي في دراسة اقتصادية للباحث، فهو منشغل كل الانشغال بالجانب القيمي وحده، والحال ان هذا الانشغال يؤثر بلا شك في سلامة التحليل والتركيب لديه.

لقد خسرت الكتابة العربية اديباً، وان كسب الاقتصاد عالِم اقتصاد يلوّن السياق الاقتصادي المتجهم بشيء من المرح. ولكن خلطه للمدارس دون تمييز يذكرني بقول شيخ المعرة:

«يا بصير القوم مثلي اعمى فهلموا في حندس نتصادم».

وفي الظلام كل الابقار سوداء.

تطل من بين سطور البحث دعوة لرفض التكنولوجيا الحديثة باسم ان الوسيط يحمل رسالة. ويذكرنا هذا بموقف المهاتما غاندي، والفرق ان المهاتما كان ناجحاً في عملية الهدم، اي طرد الاستعمار بينما لم يفلح في عملية البناء، الذي قام على الحداثة والصناعة والعقلانية، وتمكنت الهند بسياسة نهرو من الاكتفاء الذاتي في الغذاء، ودخول النادي الذري وتوطيد ديمقراطية برلمانية. واستخدام الغرب للتكنولوجيا ليس الطريق الوحيد او الاوحد.

٨ ـ جلال احمد امين يرد

بالنسبة لما اثاره د. اسماعيل صبري عبدالله ود. سعاد الصباح في الوقت نفسه عن عدم تطابق مضمون الورقة مع العنوان، فلو اني اعترف ان هذا صحيح الى حد ما، فإني اعتقد ان لي العذر، كما ان النقد ليس صحيحاً برمته. فالعذر هو ان الموضوع محدّد في مخطط الندوة، وينطبق ذلك ايضاً على وضع الآخرين مثل د. سعد الدين ابراهيم. اننا لو فعلنا اجبنا على الاسئلة التي تضمنها مخطط الندوة لكانت هذه الندوة بالغة الابداع والابتكار. فليس من السهل ان اتصور ان يكتب مثلي ورقة احاول فيها، كما تطلب مخطط الندوة، ان ابين بالضبط ما هو البديل الذي يقدمه التراث للنظريات الاقتصادية المطروحة في التنمية الاقتصادية. ربما المخطط لم يستعمل كلمة بديل ولكن هذا هو المفهوم. مثل هذا المطلب كان مطلوباً من سعد الدين ابراهيم ومن غيره. فحينما احاول الفرار من هذا المخطط فهو مجرد انني لا استطيع ان افعل اكثر مما فعلت. هذا من ناحية. ولكن النقد ليس صحيحاً برمته، لأنني حاولت الى حد ما الاجابة عن السؤال المطلوب الاجابة عنه، وان كان بطريقة سلبية، وهي الطريقة التي يبدو انها لم تعجب د. عزيز العظمة. اعتقد انه عمل لا بأس به، اذا كنت قد نجحت به، ان ابين الى اي مدى ان الفكر العربي المطروح علينا في التنمية، بما في ذلك النظريات الحديثة في التنمية المستقلة... الخ، تقوم على بديهيات اقل ما يمكن ان يقال فيها انها مدعاة للتساؤل. مجرد طرح هذه الاشياء مدعاة للتساؤل، اعتقد انه عمل لا بأس به، ومجرد القول ان طريقة البحث

في التراث يجب ان تكون ليس في نقل مضمونه وانما في البحث عن بديهيات ومسلمات بديلة، اعتقد انه عمل لا بأس به.

اما د. عزيز العظمة وقوله اننا ـ انا وامثالي ـ يمكن تسميتنا بأننا نعاني من «القومية المفرطة» فالسؤال هل نحن نعاني من هذه الوطنية الى درجة الشطط؟ الامر يتوقف على مدى حس الاستاذ عزيز العظمة بدرجة التهديد الذي تتعرض له ثقافته القومية. فإذا كنت انا منفعلاً لما اراه من تهديد تتعرض له هذه الثقافة فإني لا اجد محلاً للمؤاخذة لأن اكون وطنياً الى درجة الشطط. فإن كان هو لا يرغب بذلك لأن درجة احساسه في هذا التهديد لم تصل الى هذ الحد فهذا شأنه.

بالنسبة لانتقادات د. سعاد الصباح: تقول ان تركيز الفكر التنموي العربي على الظاهرة الاقتصادية لا يعني بالضرورة اهمال الجوانب الاجتماعية. اعتقد ان هذا في الظاهر فقط وليس في الحقيقة. فكم رأينا من رسائل الدكتوراه او الماجستير تبدأ في المقدمة وتقول ان الجانب الاقتصادي الذي نتكلم عنه ليس هو الجانب الوحيد ولا هو الجانب الاهم. ثم تنسى الجوانب الاجتماعية بتاتاً ويستمر الباحث وكأن المشكلة الاقتصادية لا تتأثر ولا تؤثر بالظواهر الاجتماعية الاخرى. ويبلغ بالباحث درجة الثقة الى حد انه يقول لنا ما يريد ان يقدمه من توصيات مع انه قد اهمل اشياء اعترف في المقدمة انها قد تكون اكثر اهمية. هذه ليست في رسائل الدكتوراه والماجستير فقط وانما في كثير من الكتب المطروحة التي تعالج القضية الاقتصادية. تقول د. سعاد انني ربما بالغت في نقدي نمط التنمية في بلدان النفط. ولا اعتقد ذلك لأنني ما زلت اعتقد ان من الصحيح القول ان درجة التنويع في الجهاز الانتاجي في الاقطار المنتجة للنفط لم تكن في الدرجة المأمولة. وليس هناك ابداً ما يحتم ان تكون درجة التنويع التي يتبعها بلد كالكويت او كالبحرين لا بد من ان تكون محكومة بالسوق الكويتي او السوق البحريني. فإذا كان العجز عن تنويع الجهاز الانتاجي انما سببه عجز هذه البلاد عن تحقيق نوع من انواع التكامل الاقتصادي، فأنا ارى في ذلك دليلاً على ما سميته في الورقة بعبث الاجنبي بأمة لا تدري ما تصنع. إذا كان البحريني او الكويتي او القطري مستسلماً لهذ الامر، مع ان لديه الامكانيات لاحداث هذا التنويع، فإنه ينطبق عليه الصفة التي اطلقتها. اما قولها وما الخطر من ان تتقاضى مصر رسوماً من قناة السويس، فإن نقدي لم يكن منصباً فيما اذا كنا نأخذ رسوماً او لا نأخذ، وانما كان منصباً على ان اخذنا لهذه الرسوم نحسبه جزءاً من الناتج القومي وكأنه نتيجة عمل منتج حقيقي. ونتغاضى اذا زاد معدل التنمية نتيجة لزيادة هذه العوائد مع ان الامر لا يعود في الواقع الا الى هبة من الله او من الاجداد.

د. اسامة الخولي بتواضعه الشديد، هزني هزاً عميقاً. فهو يتظاهر في الواقع ان ليس لديه ما يقوله في الامر، ولكنه قد قال الكثير جداً. ومع ذلك، فإن لي رداً اساسياً واحداً وان كان قد اثار كثيراً من القضايا التي تحتاج الى التفكير الشديد العميق. وهي ان د. اسامة مثال من خير الامثلة على قدرتنا الغنية العلمية المتاحة لنا التي تتوق شوقاً الى ان تفعل شيئاً لهذا البلد. ولكني ازعم ان هذه الطائفة الكريمة من الناس لا يهمها كثيراً ما اذا كان نمط التنمية هو هذا او ذاك،

انما هي تريد ان تعظم من قدراتنا المادية على حد قول د. اسامة، ونحن نريد ان نعظم من قدراتنا المادية. ولكننا نحن في ندوتنا هذه نطرح سؤالاً يبدو انه مختلف بعض الشيء وهو ما نوع نمط التنمية الذي نريده؟ وإلا اذا تابعنا د. اسامة الى آخر مدى المنطق الذي يقدمه، فإنه في الواقع لا يبدو من طيات حديثه وكأنه يرفض تكراراً جيداً لتجربة اليابان او لتجربة الغرب طالما اننا نبين بذلك قدراتنا المادية. اذا سمح المرء لنفسه ان يقول ولماذا لا نحاول ان نتخيل نمطاً آخر فهنا يفترق بنا الطريق. وان كان د. اسامة قد قدم بالطبع مثالاً مفحماً، اذا كان التلفزيون ليس محايداً كما زعمت في ورقتي، واذا كانت السياسة الخاصة ليست آلة او جهازاً محايداً كما زعمت، فما قولنا بالطباعة او بالمطبعة. اريد ان ارد على ذلك ان استطعت بأنه يبدو انه من الممكن التمييز بين ثمرات التقدم التكنولوجي الغربي، بين اشياء وثيقة الصلة بنمط الحياة او بالقيم الغربية او بقيمة الحضارة التي انتجتها، وبين ثمرات اخرى قليلة الصلة بذلك. فأنا يمكن ان أزعم بأن المطبعة هي اقرب ثمرات التكنولوجيا الى الحياد. ولعل العرب كان لديهم ابّان ازدهار حضارتهم طريقة في الواقع لنسخ المخطوطات اقل تقدماً من المطبعة الميكانيكية بالطبع، ولكن الفكرة كانت هناك. ولكن من يستطيع ان يزعم ان التلفزيون كجهاز وظيفته ملء وقت الفراغ. من يمكن ان ينكر ان هذا اختياراً تحكمياً، بمعنى انه اختيار ذاتي، وان العرب لو كان قد استمر بهم تطورهم ما كانوا بالضرورة قد ابتدعوا مثل هذا الجهاز. وقد يكون الكلام صحيحاً ايضاً على السيارة الخاصة.

بالنسبة لصديقي الاستاذ عادل حسين، فإن اتفاقنا الشديد قد اعفاني من الرد على نقده الذي يمكن ان يكون صارماً وقصيراً. وان كان قد وجه لي نقداً يتعلق، هل اتجاه الفكر الاقتصادي الغربي الى تعريف المشكلة الاقتصادية بأنها مشكلة الندرة، هل هذا موقف ميتافيزيقي او قيمي؟ انا اميل الى الاعتقاد انه كذلك. وكان الاستاذ عادل يعتقد انه ليس كذلك. وسبب اعتقادي ذلك ان الندرة في الفكر الاقتصادي تعني ان الموارد محدودة بالنسبة للحاجات غير المحدودة. من الذي قال ان الحاجات الانسانية غير محدودة؟ واعتقد ان الناس يمكن ان يتخذوا مواقف مختلفة بحسب نظرتهم للامور. فالزاهد او المتصوف او المتقشف يمكن ان يبادر بالقول بأن الحاجات الانسانية جدّ محدودة، وانه ليس هناك مشكلة ندرة. انا اميل الى الاعتقاد أن بداية الاقتصاد الغربي بالقول ان المشكلة الاقتصادية هي مشكلة ندرة، قد جعلنا نتميز ونسير في اتجاه مختلف تماماً عما يمكن ان نكون قد سرنا فيه. واعتقد ان بعض المفكرين الغربيين نفسهم يرفض هذا الاتجاه. واعتقد ان الفكر الاسلامي لديه من المسلمات ما يمكن ان يطرح هذه البديهية او المسلمة معرضاً على التساؤل.

الفصل الخامس عشر

نظرة نحو المستقبل: حوار مفتوح

السيد ياسين   أحمد كمال أبو المجد   حسين أحمد أمين

صبحي الصالح   عادل حسين   عبد الله فهد النفيسي

غسان سلامة   محمد عابد الجابري   محمد عبد الباقي الهرماسي

محمد عزيز الحبابي   محمد عمارة   مراد وهبة

منح الصلح   فكتور سحاب   احمد بهاء الدين

١ ـ السيد يسين

ليس من السهل التعليق على ما قدم لهذه الندوة المهمة من بحوث عميقة وما اثارته من مناقشات بالغة الخصوبة. ومن هنا فحديثي اليكم ليس تعليقاً على ما دار، بقدر ما هو ابراز لعدد من النقاط الاساسية التي اثارتها الندوة.

ولو سئلت ان اضع عنواناً لحديثي هذا لاخترت ان يكون: **المثقفون والسلطة والجماهير واشكالية الاصالة والمعاصرة**.

وسأعرض لخمس نقاط:

وضع المشكلة - كيف جابه المثقفون اشكالية الاصالة والمعاصرة - كيف جابهت السلطة في المجتمع العربي اشكالية الاصالة والمعاصرة - كيف تعاملت الجماهير مع الاشكالية - نظرة نحو المستقبل.

وضع المشكلة

أ - اولا علينا ان نتساءل ما هو التراث؟ يمكن ان نخرج بانطباع من واقع البحوث التي عرضت ان التراث هو فقط مجموعة من النصوص. وهذا تعريف ضيق للتراث. ذلك ان التراث - كما اكد بعض الزملاء - ليس النصوص فقط، ولكنه ايضا، وقبل ذلك، الممارسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع العربي، بكل ما يتضمن ذلك من قيم وعادات سلوكية واساليب حياة. وهنا لا تقل الفنون الشعبية اهمية عن النصوص الفقهية او الرسائل الفلسفية في فهم مكونات الفكر والمجتمع العربيين.

ب - ومن ناحية اخرى فهل التراث هو التراث العربي الاسلامي فقط؟ ان قلنا ذلك، فنحن نتجاهل ثقافات متعددة عاشت في الوطن العربي واثرت، وما زالت تؤثر، على الممارسات الراهنة في مصر على سبيل المثال - لا يمكن تجاهل الثقافة المصرية الفرعونية ولا الثقافة القبطية. وفي بلاد عربية اخرى سنجد ثقافات اخرى ما زالت لها رموزها وتأثيرها.

ج - وخلاصة ذلك ان مفهوم التراث ينبغي ان يتسع ليشمل اسلوب الحياة، وادوات واساليب الانتاج، والقيم والعادات والتقاليد، كما ان مصادره ينبغي ان تمتد الى الثقافات الاخرى غير الثقافة العربية الاسلامية.

د - ومن ناحية اخرى ما هي المعاصرة؟ ان الحديث المجرد عن المعاصرة او الحداثة او عن الغرب بصورة اطلاقية غير محددة، يمكن ان يضللنا، لأن للمعاصرة صوراً متعددة. هناك المعاصرة على الطريقة الرأسمالية، وهناك المعاصرة على الطريقة الاشتراكية، وهناك المعاصرة على الطريقة اليابانية او الصينية. بعبارة اخرى: رفْعُنا شعار المعاصرة لن يغنينا عن تحديد موقفنا من الايديولوجيات المتصارعة الآن في الساحة الدولية.

هـ - لماذا تصاعد الحديث عن التراث والمعاصرة في المرحلة الراهنة؟ هل نمر بأزمة ام انه ليست هناك ازمة وانما نحن في غمار مشكلات النهضة؟ هناك رأي يرى اننا نمر بأزمة حادة لها مؤشرات اساسية تكشف عنها، ولعل اهمها الافتقار الى الاجماع الفكري حول مشروع حضاري عربي. ومن مؤشراتها ايضاً ازمات الشرعية والتنمية والديمقراطية والاستقلال في الوطن العربي.

وهناك رأي مضاد ينزع نحو التفاؤل ويركز فقط على الايجابيات ولا يرى فيما نحن فيه سوى

انه من مشكلات النهضة. وفي تقديرنا اننا نمْر بأزمة بالغة الحدّة، ولن يخرجنا منها سوى مسألة الاختيار بين بدائل متعددة بالرغم من جو الهيمنة السائد الآن في النظام الدولي.

كيف جابه المثقفون العرب اشكالية الاصالة والمعاصرة؟

أ ـ كيف تعامل المثقفون العرب مع الاشكالية؟ في كثير من الاحيان نتعامل مع التراث من خلال القناعة بشرح النصوص، دون الاهتمام بالتحليل العلمي المتكامل للخبرة التاريخية (ممثلة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للوطن العربي)، دون الالتفات الى اهمية تحليل الواقع الراهن (بما يتضمن ذلك من بحث طبيعة السلطة في المجتمع العربي، ونوعية التركيب الطبقي ونسق القيم السائد، وامكانية التغيير الجذري للوضع الراهن).

وفي اطار نهج شرح النصوص، غالباً ما تسود الانتقائية في عملية اختيار النصوص بما يكفل للباحث الدفاع عن افكاره الخاصة، اضافة الى التعامل مع النصوص بشكل لا يضعها في سياقها التاريخي، كل ذلك اضافة الى التخلف في طريقة قراءة النصوص وعدم الالمام الكافي بالمنهجية الحديثة في تحليل النص والخطاب.

ب ـ تجاهل المثقفين العرب ان الحقيقة نسبية، وادعاء كل مثقف ان التيار الذي ينتمي اليه ماركسياً كان او اسلامياً او قومياً يمتلك الحقيقة بمفرده. اضافة الى عدم الاطلاع الكافي على المصادر الفكرية الاساسية للتيارات المختلفة (يكشف عن هذا عدم اطلاع المثقف الماركسي على المصادر الاساسية للفكر الاسلامي، وعدم اطلاع المفكر الاسلامي على المصادر الاساسية في الفكر الماركسي) اكتفاء بأسلوب الرفض المبدئي والادانة، ومن هنا غياب الحوار ـ وان كانت هناك علامات مشجعة في السنوات الاخيرة حول بداية الحوار الحقيقي بين ممثلي التيارات الفكرية المختلفة ـ وقد تكون ندوتنا هنا مثالاً ممتازاً على ذلك.

ج ـ ان اجتهاد المثقفين في موضوع التراث والمعاصرة، لا يمكن تقويمه بغير التفات الى العلاقة المعقدة بين المثقف العربي والسلطة. ولا اعني هنا مجرد السلطة السياسية. بل ان السلطة الدينية بكل ثقلها الضاغط في المجتمع العربي، كثيراً ما تلجىء المثقف العربي الى ان يلجأ الى مبدأ «التقية الفكرية» وتختفي بذلك الوجوه الحقيقية وراء اقنعة كثيفة.

د ـ وتبقى اخيراً علاقة المثقف العربي بالجماهير. ان انعزال المثقف عن الجماهير، يحرمه من تحسس النبض الحقيقي لحركة الجماهير، وعاداتها وقيمها وانماط سلوكها. ومن الواضح ان المشكلة هنا لا تُردّ فقط الى رغبة المثقفين في الانعزال في ابراج عاجية، ولكنها ترتبط مباشرة بقضية الديمقراطية في الوطن العربي.

كيف جابهت السلطة في المجتمع العربي الاشكالية؟

أ ـ هناك بعد تاريخي مهم لتعامل السلطة مع اشكالية الاصالة والمعاصرة. لقد قامت في الوطن العربي سلطات تبنت الليبرالية وحاولت ان تحل الاشكالية من خلال رفع شعار العلمانية،

والوحدة الوطنية. وهناك سلطات تقليدية اخفت وراء تطبيق النظام الاسلامي الانفراد العائلي بالسلطة، وممارسات الاستغلال الاجتماعي. وهناك، اخيراً، السلطة الاشتراكية التي رفعت شعار العلمانية مع محاولة للتقريب بين اهداف الاشتراكية والاسلام.

ب ـ ولكن ماذا عن موقف السلطة في الوقت الراهن، وخصوصاً بعد تصاعد المد الاسلامي في الوطن العربي:

ـ هناك محاولة من جانب السلطة في بعض البلاد العربية لرشوة الجماهير من خلال النص على ان الشريعة الاسلامية هي المصدر الاساسي للتشريع، والدعوة الى تقنين الشريعة الاسلامية. وهذه السلطة (والمثل البارز لها مصر) مترددة في التطبيق في الوقت نفسه.

ـ تحولت السلطة في بعض البلاد العربية الاخرى الى اعتماد الاسلام كنظام للحكم لاخفاء الافتقار للشرعية، وشرعت في تطبيق الحدود الاسلامية في مناخ يسوده انعدام العدالة الاجتماعية والديمقراطية، ومن خلال الارهاب العام الذي يمارس على المجتمع ككل. (والمثل البارز لذلك هو السودان).

ـ محاولة السلطة في بلاد عربية تطويق التيار الاسلامي الصاعد باستخدام وسائل بوليسية وامنية، في سياق تفتقر فيه هذه النظم الى الشرعية، وفي غياب لمشروع علماني بديل يحقّق اشباع الحاجات الاساسية للجماهير.

ـ كل ذلك اضافة الى شيوع مناخ القهر بشكل عام، وضد المثقفين بشكل خاص، مما يؤدي الى تعويق حرية التفكير وحرية الحوار والتنظيم بين ممثلي التيارات الفكرية المختلفة.

كيف تعاملت الجماهير مع اشكالية الاصالة والمعاصرة؟

هذه هي النقطة الاساسية التي غابت عن اوراق الندوة ومناقشاتها. فليست الاصالة والمعاصرة مجرد إشكالية ثقافية يتخصص في دراستها المثقفون، ولا مجرد مشكلة سياسية تحسمها السلطة بقراراتها المتعسفة او العادلة، ولكنها ايضاً تمس الجماهير العريضة بكل ما تؤمن به من قيم، وبكل ضروب سلوكها الاجتماعي.

إن انغماس الجماهير في الحركات الصوفية، والذي كان موضع استهجان وازدراء من المثقفين العلمانيين، ظاهرة فشل المثقفون في فهم اسبابها ودواعيها. وكذلك فإن عودة الجماهير الى الدين باعداد كبيرة وفي مختلف اقطار الوطن العربي، وخصوصاً بعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ لم يستطع المثقفون ان يتنبأوا بها قبل حدوثها، ولا استطاعوا فهم دلالتها ومغزاها. وبعبارة مختصرة ان سلوك الجماهير سواء ازاء الموروث او الوافد لم يكن ابداً موضع دراسة حقيقية من قبل المثقفين.

نظرة نحو المستقبل

لا اريد ان استبق المناقشات التي ستدور في (الحوار المفتوح) ولكن في تصوري ينبغي

حين نناقش التراث وتحديات العصر، ان تكون نظرتنا مصوّبة نحو المستقبل، وليكن الهدف صياغة مشروع حضاري قومي يقوم على عدد من الاسس التي لا احسب اننا سنختلف عليها، لأنها ليست محصلة ابداعاتنا كمثقفين بقدر ما هي تعبير عن الحاجات الاساسية للجماهير العربية العريضة التي اثبتت فاعليتها في الممارسة، من خلال هباتها وثوراتها، ودعواتها للتغيير الاصيل. ان هذه الاسس تتمثل في:

- الاصالة الحضارية في مواجهة التغريب. وادخال القيم الايجابية في تراثنا في اطار منظومة القيم التي نسعى الى صياغتها، والتي ينبغي الا تتجاهل القيم الاساسية المتضمنة في الحضارة الانسانية الراهنة.

- العدالة الاجتماعية في مواجهة الاستغلال الاجتماعي او الطبقي.

- التنمية المستقلة في مواجهة التبعية للخارج.

- الديمقراطية في مواجهة القهر.

- الوحدة العربية في مواجهة الاقليمية والتجزئة.

- النضال الشعبي ضد الصهيونية العنصرية والاطماع الاسرائيلية.

وستبقى من بين مهامنا الاساسية كباحثين ومفكرين كيف نؤلف بين هذه الاسس جميعاً بشكل خلّاق، وكيف نحول هذه القيم الى سياسات اجرائية، وكيف نوحد قوانا كمثقفين ننتمي الى تيارات فكرية متعارضة في اطار عمل مشترك، لا ينفي التمايز الفكري - وان كان يضمن تشكيل جبهة موحدة، تقوم على اساس قبول الحوار - والاعتراف بالآخر، وحقه في الاجتهاد في سبيل وطنه وفي سبيل امته.

واخيراً، ان صياغة هذا المشروع الحضاري لا يمكن ان تتم في فراغ، فبغير تحليل طبيعة السلطة في الوطن العربي، وبغير دراسة التركيب الطبقي السائد، وبغير دراسة الاتجاهات السائدة لدى الجماهير العربية، وبغير دراسة البعد الدولي بكل ما يتضمنه من مشكلات (الهيمنة، الامبريالية، ثورة المواصلات، الثورة العلمية والتكنولوجية)، بغير وضع كل هذا في الاعتبار، يمكن ان يتحول المشروع الحضاري القومي الذي نقدمه الى يوتوبيا جديدة تضاف الى باقي اليوتوبيات التي سبق ان عرفها الفكر الانساني ولم يتح لها التطبيق.

لا يكفي ان ندعو لتغيير الواقع، ولكن علينا ان نكافح وان نعمل لتحقيق هذا التغيير.

٢ - احمد كمال ابو المجد

ترى لو اردنا ان نجرد حوارنا على امتداد هذه الندوة من المصطلحات الكبيرة ومن التصنيفات والتقسيمات النظرية التي امتلأت بها الدراسات المقدمة، فكيف نصور للجماهير العربية حقيقة القضية التي اجتمعنا من اجلها..

جوهر هذه القضية - فيما اتصور - اننا - نحن العرب - غير راضين عن احوالنا؛ فنحن

حائرون فكرياً، متخلفون اقتصادياً، مستغلون اجتماعياً، مسبوقون علمياً وصناعياً، وتابعون ـ لذلك كله ـ لغيرنا في اكثر جوانب حياتنا. وانّ لدينا تمزقاً داخلياً في محاولة اختيار صيغة نتجاوز بها هذه الازمة: فنحن نشهد مداً تراثياً مبعثه الرغبة الطبيعية في الدفاع عن الذات والانتباه الواعي لخطر التبعية.

كما نشهد ـ على الجانب الآخر ـ تخوفات متصاعدة من هذا المد ودعوات تحذر من آثاره الانغلاقية والارتدادية، وتطالب بالتزام منهج عقلي خالص ملتزم بضرورات الحاضر وحدها، متحرر من اليد الثقيلة للماضي الذي يعيش في اجوائه جانب كبير من امتنا العربية والاسلامية..

والآن، وقد قيل في ذلك كله ما قيل، ودار حوله الحوار الخصب المثير الذي دار، تبقى او تظهر بعد هذا الحوار امور تحتاج الى ان نغادر هذه الندوة ونحن على مزيد من الانتباه اليها. وفي مقدمتها الامور الاربعة الآتية:

الامر الاول: ضرورة الانتباه المستمر الى حجم تحديات العصر التي تواجهها امتنا، اذ ان هذا الانتباه هو المحافز الحقيقي لكل توجه نشيط نحو المواءمة بين تراث الامة وبين حاضرها. والجديد في القضية كلها ان العصر، اي الحاضر والمستقبل القريب يحملان لأمتنا تحديات لا عهد لها بها من قبل. وان التفاوت قد اشتد بين قدرة القوى الكبرى في عالمنا على الهجوم والتأثير وتوجيه الآخرين، وبين قدرة القوى الصغيرة ـ ونحن منها ـ على الدفاع والثبات والمحافظة على الاستقلال والهوية.

ومعنى هذا عملياً، وفي ضوء تصاعد هذا التفاوت ان الخيار المطروح امام امتنا لن يكون كما كان منذ عشرات قليلة من السنين خياراً بين التخلّف والنمو، بل قد يكون خياراً بين ان نلحق ونشارك مع الآخرين، وبين ان نتراجع لنصير نوعاً من الموالي الذين قد يكدون ويكدحون، ولكنهم يظلون على الدوام، مسخرين لخدمة الآخرين ورعاية مصالحهم والتبعية لهم.

ولقد تحدث مفكرونا فأحسنوا الحديث في كل ما يتصل بصيغ المواءمة بين التراث والعصر. ولكن بقي ان يسبق ذلك كله تنبيه متصل لا يتوقف لحجم التحديات التي تقتضي الاستقرار عند صيغة نتفق عليها، ولا نضيع وقتاً ـ لا يعوض ابداً ـ في الحوار النظري الطويل الذي تشغل به اجيال بأكملها حول المقولات النظرية التي تقوم عليها تلك المواءمة.

الامر الثاني: التنبيه الى ما يشتغل به كثير من عامتنا ومثقفينا من اهتمام كبير بعدد من القضايا المغلوطة او الثانوية، يدور حولها حوار لا يراد له ان ينتهي. وموضع الخطورة في ذلك لا يكمن فيما يقال في ذلك الحوار، وانما فيما ينصرف عنه الجميع من اشتغال واجب بالقضايا الرئيسية والمهمة.

الامر الثالث: ان تحقيق الاجماع في امر الصيغة المناسبة للخروج من ازمتنا الراهنة امر مستحيل. وان حياتنا العربية تضم تيارات مختلفة يجتهد اصحابها في تحديد تلك الصيغة المناسبة.

فالتعددية في هذا الاطار حقيقة قائمة. وتصفية بعض التيارات تصفية جسدية قسرية امر غير جائز ولا ممكن. ومن هنا فإن التعارف والحوار ضروريان بين ممثلي تلك التيارات المختلفة.

الامر الرابع: ان «الخطاب الثقافي» الصادر من النخبة الممثلة في هذه الندوة لا بد من ان يوجه الى جهة معلومة وهو في الحقيقة يتوجه الى جهتين. هو في المقام الاول موجه الى الجماهير بقصد تنبيهها واقامة علاقات تواصل وتفاعل معها ومحاولة التأثير في حركتها ومعاونتها على تحقيق التغيير الذي يكفل خروجها من «الازمة» التي عرضنا بعضاً من مظاهرها. وهو في المقام الثاني ينبغي ان يوجه الى الحكومات. ذلك ان الحكومات في وطننا العربي مشغولة بأمرين، احدهما او كليهما: فهي اما مشغولة بنفسها والمحافظة على استمرارها، وهو امر مشروع في ذاته، ومحقق للاستقرار. وهو قيمة تحتاج اليها الجماعات بشرط الا يكون مدعاة لاستمرار ظلم او فساد او مقاومة لتيار التغيير الى الاصلح. وإما مشغولة تماماً في الهموم اليومية والمشاكل الجزئية التي تغيب عنها الرؤية الشاملة لمسار التطور السياسي والاجتماعي ولخطوط العمل القومي عبر ذلك المسار. ولما كانت مواجهة تحديات العصر تقتضي ان تكون هذه الرؤية الشاملة اساس كل تحرك وكل سياسة اقتصادية او اجتماعية، فإن «الخطاب الثقافي المستنير» الذي توجهه النخبة المثقفة بحكم ثقافتها ورؤيتها العلمية للمستقبل، ينبغي ان يجد سبيله ـ بشكل منتظم ومستمر ـ الى عقول الحكام وآذانهم. وهذا واجب حركي على جماعات المثقفين لا يقل عن واجبهم في البحث والتفكير والتحليل.

وفي مقام الحديث عن واجبات النخبة من المثقفين، نرى من الضروري ان نذكّر بالحاجة الماسة والهائلة لنبذل مزيداً من الجهد في ترشيد التيار الاسلامي الذي يشهد مداً متصاعداً على امتداد الوطن العربي. والحق ان الصحوة الاسلامية الحقيقية ليست ـ فيما نرى ـ مرادفة لحركات الغضب الاسلامي، الذي يستعجلُ كل حركة ويضيق بكل شيء، ويتجهم للآخرين، ويريد ان ينعزل حتى عن اقرب خلايا مجتمعة اليه.

ان هذا الترشيد ـ فيما نرى ـ ينبغي ان يكون جزءاً من الترشيد العام للحياة العربية عبر محاولة التخلص من آفات خمس تعترض طريق كل صحوة عربية او اسلامية حقيقية وهي آفات تغييب العقل، وتغييب حرية الانسان، وتغييب الالتزام بالقانون، وتغييب احترام العمل واتقانه، والتغييب المتصاعد تدريجياً للعديد من القيم المحافظة في مجتمعاتنا العربية.

٣ ـ حسين احمد امين

في رأيي ان التصدي الفعّال للمشكلة التي تناولتها هذه الندوة، يتوقف على عاملين: الاول: الفهم الصحيح الواعي من جانبنا للهدف الذي يسعى الغرب الى تحقيقه في منطقتنا؛ والثاني: قدرتنا على التصدي بكفاءة لاحباط ذلك الهدف.

والهدف الغربي في تقديري يتلخص في: احداث تغيير جذري في البنية الطبقية للامة، بحيث يخدم هذا التغيير المصالح الاقتصادية والتجارية للغرب، ومن وسائل هذا التغيير خلق

عادات واحتياجات استهلاكية جديدة، وتوسيع قاعدة القادرين على الاستهلاك، والتأثير في انماط سلوك الافراد واخلاقياتهم وقيمهم، بحيث يصبح طلب المال والاثراء السريع بأية وسيلة من اجل اشباع شهوة الاستهلاك هو غايتهم الرئيسية، وهدفهم الذي ليس وراءه هدف. مثل هذا الهدف لا بد من ان يزعزع، اذا نجح، من هويتنا، خاصة اذا صحبته جهود دائبة لتشكيك ابنائنا في صحة ديننا، وصلاحية قيمنا وتقاليدنا ومفاهيمنا، لمواجهة احتياجات العصر.

اما التصدي لمقاومة ذلك الهدف، فإني للاسف الشديد لا أرى من بين التيارات الفكرية الاربعة التي تحدث عنها د. سعد الدين ابراهيم، ما هو اقدر عليه من التيار الديني، لا لأن بعض التيارات الثلاثة الاخرى، خاصة الماركسية، عاجز عن ادراك ابعاد الخطر، وانما لأن التيار الديني في الوقت الراهن، وربما لفترة طويلة قادمة، هو الآن اكثر التيارات القائمة التحاماً بالجماهير العريضة واعمقها تأثيرا في الفرد العادي. اقول للاسف الشديد لأن التيار الديني بسماته الحالية غير مؤهل لإيجاد الحل السليم للمشكلة، حتى لو وفق بالفعل الى احباط الاهداف الغربية، فإني لست واثقا من ان المجتمع الذي سيقيمه افراده على انقاض النمط الفاسد لمجتمع اليوم سيكون أفضل مما هدم. فهؤلاء وإن تحلوا بشجاعة رائعة تجعلهم على استعداد للتضحية بأرواحهم في سبيل العقيدة، يفتقرون الى الشجاعة التي تتجلى في مواجهة صريحة صادقة مع الماضي والحاضر، في حين تتميز نظرتهم الى التاريخ والمستقبل برومانسية تشوه هذه النظرة. هذا بالاضافة الى استغراق فكر غالبيتهم في تفاهات وجزئيات تعميهم عن جوهر الامور، وتعصّب ينذر بطبيعة ما هو آت، ان هم نجحوا في الوصول الى السلطة، او حتى في مجرد فرض ارهابهم الفكري الذي بدأنا بالفعل نلمس بوادره.

ليس هؤلاء اذن بالمؤهلين للتصدي للحل. ما نحن في حاجة اليه، هو التحام التيار الذي تحدثت عنه لتوي، بالجماهير العريضة، ويستطيع في الوقت نفسه ان يعلمنا كيف نوصّل بين العقيدة والفكر العلمي الحديث، وان يوضح مغزى الرؤية الاسلامية بصدد الاحتياجات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المعاصرة، ويركز على الاوضاع الراهنة كل الضوء، وكل الفراسة ونفاذ البصيرة، التي هي حصيلة دراسة لقرون طويلة من التاريخ الاسلامي. نعم قد يزحزح الايمان الجبال، غير ان المعرفة العلمية والصدق التاريخي، هما وحدهما القادران على زحزحتها الى المكان السليم.

بيد انه لن تتأتّى الاستفادة من هذه الرؤية، الا بتوفير جو من الحرية الفكرية لا ارهاب فيه، ومُناخ من النقاش العلمي الامين الهادىء لا يعرف سبابا او تكفيراً. اما فرض الحظر على الأراء الحرة الجريئة لمجرد ارضاء هذه الطائفة او تلك، او من قبيل النفاق او المزايدة الدينية والاتجار بالدين، فسيكون من شأنه ان يوقف السعي وراء الحلول، وان يُبقي مجتمعنا حيث هو، وفي وضعه الذي بات لا يرضي حبيباً ويسرّ العدو.

٤ ـ صبحي الصالح

تطلعاتنا المستقبلية الى النتائج التي نتوقع ان تسفر عنها مواجهتنا لتحديات العصر في

وطننا العربي، تبدو اكثر تفاؤلا من بعض زملائنا المشتركين في هذه الندوة، حين نسجل امامكم اجمعين اننـا لسنا خائفين من غدنا ولا خائفين عليه، بل نكاد نجزم بأننا بدأنا ـ على الصعيد النفسي الذاتي ـ نتخلص من عقدة الشعور بالنقص، اي نقصنا، ومن عقدة الشعور بالتفوق، اي تفوق غيرنا، ولا سيما الغرب الامبريالي، علينا.

وبرغم كل الظواهر المعاكسة، يبدو ان كثيرين منا اصبحوا مثلنا مقتنعين ـ بعد تخلصهم من تينك العقدتين ـ بأن من حقنا ان نتحدى تحديات العصر، بدلاً من ان تتحدانا، مؤكدين ان هذا يسير علينا اذا حللنا العناصر المؤلفة لتلك التحديات، ورددناها الى البسائط التي كانت عليها قبل التعقيد والتركيب.

واذا صح ما يردده علماء الاجتماع والانثروبولوجيا، من ان الحضارة القائمة تدين في كثير من جوانبها الجيدة، لما بناه المسلمون واصّلوه وابتدعوه، فالمطلوب منا في نظرتنا المستقبلية ان نكف عن التغني بماضينا، وان نكف بالنسبة نفسها عن المبالغة في وصف تخلفنا كالشامتين بأنفسنا، وان نكف خصوصاً عن التلهي بالمعارك الجانبية، عن التحديات الحقيقية الاساسية التي تتجه الينا فعلاً والتي كان يجب علينا ان نوجهها نحن بأنفسنا لأنفسنا في مجابهة نقدية ذاتية لرقادنا الذي قد طال، و«لصحوتنا» التي نريدها ان تتكامل في جميع الميادين.

ولكي يتيسر لنا هذا لا بد من ان نرفض بعض الاشياء، ولا بد من ان نصم آذاننا عن سماع بعض الاشياء. فلنرفض مثلاً مشاركة الغرب لنا، عن طريق المستشرقين، في تشكيل صورة معينة عن ماضينا وتاريخنا وتراثنا، ولنكن على يقين من ان غرض الغربيين «المستشرقين» اقناعنا بعجزنا عن وصل الجيد من تراثنا بالجيد من حضارة عصرنا. ولنصم آذاننا من جهة ثانية، عن اتهامات المستفيدين من واقعنا المريض، وما اكثرهم في هذا المعسكر او ذاك، عندما يضخمون صراعاتنا الفئوية، او تناقضاتنا الطبقية، او تعدداتنا الحضارية، او تحركاتنا الاقليمية، او تطرفاتنا القومية، ولنكن على يقين مرة اخرى، ان غرض الغرب الامبريالي المغلف بالديمقراطية، لا يختلف الا بالصيغة والاسلوب عن غاية الشرق الايديولوجية المغلفة بالاشتراكية العلمية. فما من ريب عندنا في ان كلا الفريقين يتمنى ان يظل موقفنا غامضاً، وان نظل فاقدين للاطار الذاتي الذي نقدّه على قدنا، وندخل فيه بطوعنا وارادتنا، قبل ان يفرض علينا المستفيدون من تخلفنا الاطار المزيف الذي يناسبهم ولا يناسبنا.

نتوقع اذاً في نظرتنا المستقبلية ان تتقارب افكارنا، بجميع وجهات النظر التي نمثلها على تناقضها احياناً، كلما وجدنا انفسنا نعترف بأننا جميعاً محاصرون في الداخل والخارج، بأفكار وتيارات نستوردها «لا شعورياً» من مادية النموذج الغربي، و«ايديولوجية» النموذج الشرقي، ونحن نحس بوطأة هذا الحصار، كلما استوردنا سلعة نحتاج اليها من السوق العالمية.

ولكن، ما دمنـا نفضـل ان نظل متفـائلين، ولا نتيح للتشاؤم ان يأخذ سبيله الى عقولنا وقلوبنا، فنحن على ما يشبه اليقين بأن كثيرين من المفكرين العرب والمسلمين، شرعوا في ازالة حيرتهم الداخلية ازاء جلّ المسائل التي اثرناها في ندوتنا هذه، تمهيداً لازالة القلق والارتباك من

نفوس عامة العرب والمسلمين، في ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع، وتوطئة لايجاد معادلة التنسيق، لا التوفيق ولا التلفيق ولا الترقيع، بين الاصيل حقاً من تراثنا والمفيد فعلاً من حضارة عصرنا.

ففي مجال السياسة نرى لزاماً علينا ـ لقاء تعدد الانظمة والحكومات المحلية في بلاد العرب ـ ان نتجاوز آراء المؤلفين في **الاحكام السلطانية**، كالماوردي الشافعي والفراء الحنبلي اللذين يصران على وحدة السلطة السياسية في الامة، لأن البديل المرحلي المؤقت يتجسد في اهمية المضمون الاجتماعي للنظام السياسي الاسلامي، الذي تحدث عنه كل من ابن تيمية في **السياسة الشرعية** والسبكي في **مفيد النعم**.

وفي المجال الاجتماعي الخالص، يبدو لنا اننا آخذون بتجديد صياغة احكامنا الفقهية دون المساس بروحها العامة، خصوصاً في تصنيفنا للحقوق العامة والحريات زمراً وانواعاً، منها الطبيعية والاساسية، ومنها الثقافية والتربوية، ومنها الاعتقادية والفطرية، ومنها السياسية والاقتصادية، ولا ضير هنا في شيء من الانتقائية الواعية، فكل حضارات البشر قائمة على الاخذ والعطاء، في سبيل التكامل والتناسق بين البشر اجمعين.

ولمن يخلطون في سذاجة بين عزل جوهر الدين عن المجتمع والحياة، وبين فصل رجاله عن الدولة نقول بحسم ووضوح، وبمودة: انكم بهذا تخسرون ثورة فكرية اجتماعية يلهب بها الدين الحي، ضمائر الجماهير، ويهيب بالمتدينين الصادقين، ولا سيما العلماء المجددين الذين يجتذبون ابناء العصر الى محاسن الدين، من غير ان يتملقوا عواطفهم وغرائزهم، والذين يستمرون في مجابهة الحكام في شجاعة نادرة النظير. دعوا اذاً لأقطاب السياسة تزييف الدين واستبعاده نهائياً من دنيا الناس، لأنكم لا تريدون ان تأمنوا، لمحترفي السياسة، ثورتهم على الحكام المستبدين، والرأسماليين الجشعين، والليبراليين المخادعين. ان معركتنا اليوم، هي معركة حضارية اكثر منها سياسية وعسكرية، وبنظرتنا المتفائلة نتوقع توقعاً علمياً، حلول حضارة تُقبِل، محل حضارة ترحل، تلك طبيعة الحياة، وان غداً لناظره قريب.

٥ ـ عادل حسين

ارجو ان يسمح لي بالتعبير بعدد من الملاحظات، اسوقها في ضوء ما دار من حوار:

ان بعضاً مما سمعته كان يعكس، في تقديري، موقفاً تجمد عند تصور، انه يحمل وحدة الحقيقة، مع ان التطورات المركبة (اي فكرية وغير فكرية) في العالم وفي الوطن العربي وفي المنطقة الاسلامية، تتطلب من المفكرين العرب ان يراجعوا تصوراتهم الكلية والجزئية السابقة بعين نقدية جادة، وبلا استعلاء تسبب في صدامات دامية بين طلائع هذه الامة، خلال العقود السابقة. واكتفي في اطار هذه الملاحظة بأن اطرح عدداً من الاسئلة: هل نحن في ازمة ام لا؟ هل كان الفشل راجعاً كله، لأسباب خارجة عن ارادتنا؟ هل يمكن لأي التيارات الفكرية او السياسية ان ينأى بنفسه عن المسؤولية تماماً؟ هل تكمن المشكلة في الانظمة الحاكمة وحدها؟ واذا كان الامر كذلك، اذن لماذا لا تتجه الجماهير الى الانتساب الى قوى المعارضة الدنيوية

بفرقها المختلفة؟ وبغض النظر عن اتهام الجماهير والشباب للاجيال السابقة من القادة الدنيويين، فإنهم مسؤولون عما آل اليه الحال. ألم يُحدث المال النفطي آثاراً مجتمعية واجتماعية، لفتت الانتباه الى قضايا جديدة اضيفت الى جدول الاعمال؟ هل اصبحت قضية اعادة توزيع الناتج المحلي تمثل الموقع المحوري الذي احتلته في السابق في كثير من الاقطار العربية؟ ان اعادة التوزيع اصبحت مجرد تصعيد للتنافس المحموم بين الفئات الاجتماعية المختلفة على تبديد الثروة النفطية القومية في استهلاك سفيه وعلى حساب ابنائنا المباشرين.
لا يعني ذلك ان القضية فقدت اهميتها، ولكن الا نرى ان الطلائع الشابة اصبحت تربط هذا الهدف بموقف من الفردية المادية، ومن النزعة الاستهلاكية، ومن اسلوب الحياة المشوه الذي عصف بكل القيم: قيم العمل المنتج وقيم التكافل في مستوياته المختلفة، وقيم الايثار والتضحية من اجل مثل اعلى؟ بتعبير آخر، الم تعد القضية الروحية والقيمية جوهرية في جدول الاعمال للقيام بأي فعل اجتماعي مؤثر باتجاه الاستقلال والوحدة؟ وكيف لا يؤدي ذلك، وعلى الفور، الى طلب الدعم من الدين والتراث؟ ثم هل نحن نفكر فعلاً من اجل امتنا؟ وهل المفكر يفرض تصوراته، ام انه يتفاعل مع هموم امته ومع حكمتها ليتوصل الى صياغة ما يتصور انه ينفعها؟ ان جماهير امتنا قد توصلت بحسها السليم، الى ان استعادة الرابطة العضوية بين الاسلام وبين حاضرنا ومستقبلنا، مسألة ضرورية. ان ما يسمى بالمد الاسلامي لا يتشكل من الاقسام الجماهيرية التي اعتمدنا ان نصفها بأنها متخلفة وغير متعلمة، ولكن الطلائع الشابة والمثقفة تقود هذا التوجه. هل ننظر الى هذه الظواهر باستعلاء ونتجاهلها؟ هل نتجمد في مواقعنا السابقة التي لم تهدنا الى ما وصلت اليه جماهير امتنا، ام ان من واجبنا ان نقف موقفاً نقدياً جاداً عما كنا فيه، ونحاول ان نتفاعل ونتعلم من شعبنا؟

ان الاتجاه العام لاختيارات الامة واضح، والسؤال امامنا هو: لقد تطلعنا في الماضي الى قيادة امتنا، من خلال تصورات قدّرنا انها صحيحة لاحداث النهضة المستقلة الوحدوية. فهل تخلينا عن التطلع الى هذا الموقع القيادي، ام اننا سنفرض تصوراتنا بالقوة اذا لم تستجب الامة لنا؟ ليست القضية هنا ان نركب الموجة، ونساير «الغوغاء المتخلفين»، فالقضية هي ان نتواضع ونتعلم من جديد ما كنا نجهله، لكي نكون جديرين بالتعبير عن هموم مجتمعاتنا، وعن القدرة على مواجهة تحديات العصر عبر المنهج الصحيح، عبر تصديق معتقدات الامة التي نريد ان نعبر عن عقلها ووجدانها، ونريد ان نقود تحركها.

اود ان اضيف هنا ملاحظة، تتعلق بالتجربة الناصرية التي مثلت ذروة المحاولات العربية لتحقيق نهضة مستقلة. لقد قلت في تعقيبي على ورقة د جلال امين، ان الناصرية اتاحت فرصة موضوعية لاستيعاب الخلافات التي قسمت الطلائع الراديكالية الى تراثيين جامدين ودنيويين جامدين. لقد اتاحت الناصرية فرصة موضوعية لاستيعاب هذا الانقسام وتجاوزه، فقد عبرت الناصرية ـ في تقديري ـ عن شكل من اشكال التوفيقية، التي دعا اصحابها الى تبني ما ينفعنا من الغرب مع الحفاظ على الذات الحضارية القومية. لقد حولت الناصرية هذا الموقف الفكري الى دولة والى حركة جماهيرية من المحيط الى الخليج. ولم يكن ممكناً او مطلوباً من الناصرية

ان تمنع بقاء من يعارضها من خارجها باسم الليبرالية الثورية او الاسلامية الثورية او الماركسية الجامدة او المتطرفة. ولكن كان بوسع الناصرية ان تحيل هذه القوى الى مجموعات نخبوية محدودة الاثر اجتماعياً وسياسياً. وقد حدث هذا فعلاً ولكن هل بالقدر الذي يكفي للاستقرار والمواصلة؟

إن الناصرية لم تُدرْ صراعاتها الفكرية والسياسية بالكفاءة التي يتطلبها الموقف. ومن الناحية الفكرية والنظرية، هي موضع تركيزنا في هذه الندوة، اكتفي بالقول بأن الصياغات النظرية التي قدمتها (وعلى رأسها الميثاق) لم تبلور ولم تعبر تعبيراً صحيحاً عن جوهر ما مثلته ممارساتها العملية، واشير بشكل محدد، وفي سياق ندوتنا هذه، الى حقيقة ان العلاقة العضوية بين الاسلام وحضارته، وبين مشروع الناصرية للنهضة المستقلة وللتنمية، لم تكن واضحة (او قائمة). والحقيقة ان هذه المهمة لم يتناولها من سبق ان دعوا الى الاستفادة من منجزات الغرب العلمية والتقنية مع الاحتفاظ بهويتنا وتراثنا. ولكن هذه المهمة، اي التقدم بتصورات محددة عن مجتمعنا المقبل في ضوء الاصول والتاريخ، تصبح ملحة ومباشرة، حين يصبح اصحاب هذا الاتجاه دولة مطالبة باجراءات. وللحقيقة ايضاً فإن المفكرين والمثقفين العرب لم يتقدموا في تلك المرحلة باجتهادات ملائمة في الاتجاه الذي نتحدث عنه، ولنعترف بأن الناصرية عبرت من هذه الناحية عن المستوى العام لوعينا ولقدراتنا التنظيرية.

لقد كان انهيار الناصرية لاسباب عديدة، وليس هذا مجال شرحها. ولكن ما يعنينا هنا هو الاشارة الى ان التصدع السياسي للمشروع الناصري ودولته، ادى الى تبدد الثقة في الاتجاه التوفيقي او التأليفي في جملته، وقد ذكرنا ان الصياغات الفكرية والنظرية لهذا الاتجاه، وكما تبنتها المرحلة الناصرية، كانت من اصلها قاصرة. ومن هنا حدثت الردة الفكرية والنظرية على مستوى النخب والطلائع، فعادت الانقسامات التقليدية التي حاولت الناصرية ان تستوعبها وتتجاوزها. واهم من ذلك ان هذه النخب المتطرفة في جمودها لم تعد على هامش الحركة الاجتماعية والسياسية، وانما اصبحت في قلبها، اي اكتسبت قاعدة جماهيرية بدرجات متفاوتة من النجاح. واذا اراد الفكر القومي ان يستعيد موقفه الطبيعي، باعتباره الممثل لتطلع الجماهير الى نهضة مستقلة وحدوية، فإن هذا يتطلب منه ـ ضمن ما يتطلب ـ جهداً مبدعاً في المجال الفكري والنظري يستعيد به ثقة الطلائع والجماهير في قيمة الصيغة التأليفية، التي نصفها في ايامنا هذه بأنها صيغة التجدد الذاتي، او صيغة التقدم الذي يرتبط بأصولنا العقائدية والقيمية، وبتعبير آخر، صيغة النهضة العربية الاسلامية. ان الجهد النظري المطلوب هو جهد مبدع يصل بنا الى تصورات جديدة ومحددة.

نقول بعد هذا كله ماذا نفعل؟ لقد تحدثت في جلسة سابقة عن ضرورة تقديس التراث طريقاً للنهضة. واود ان اضيف هنا تمييزاً بين الموقف الوجداني والموقف العقلاني في مسألة التقديس هذه. فمن الناحية الوجدانية يعني شعوراً بالاعتزاز والمحبة لهذا التراث، بمعناه العام والاجمالي، الذي نما وتشعب، والذي عاشه قومي وابدعوه. اذا سب احدهم الاسلام او المسيحية الشرقية. . . هل اشعر بالغضب والاهانة؟ اجابة مثل هذا السؤال تحدد الكثير.

اما من ناحية الموقف العقلاني، فإن الاصول الاولية للمعتقد الاسلامي مقدسة، ومن هذا المنطلق مطلوب من مفكرينا ان يحرثوا فكر المجتهدين والفقهاء القدامى، فيحللوه وينقدونه، ولكن بغير استعلاء، بل بمحبة واحترام كبيرين، ورغبة مخلصة في التعلم مما انجزوه. لا لنقف عن ذلك فعل هؤلاء غير مقدس عقلانياً، وانما لكي نبدع الجديد.

اريد ان اذكر حضراتكم، بأن هذا الذي اطرحه لا يلقى تأييداً من غالبية الطلائع الممثلة فكرياً وسياسياً للتيار الاسلامي الراديكالي، بل وغير الراديكالي. فهم لا يقلون جموداً عن الكثرة الغالبة من ممثلي التيار الدنيوي بأفكارهم المستوردة من الغرب. ولكن ما الغريب في هذا؟ ان توقع غير ذلك يعني اننا في حالة صحية جيدة من الناحية العقلية والاجتماعية، واذا كان الامر كذلك فأين الازمة؟

ان شق طريق مبدع وجديد يعني بالضرورة تصادماً حاداً مع المواقف التقليدية السائدة. ونحن نطالب بابداع فكري يتحدى ما هو سائد، نطالب بفكر عربي اسلامي اصيل يعبر عن نضال امتنا من اجل التقدم، بحسب مفهوم التقدم المنسق مع اصولنا العقائدية. نريد تطويراً جذرياً للمفاهيم التوفيقية السابقة، بحيث يصبح الاسلام طريق النهضة المستقلة، طريق التنمية المستقلة والوحدة، ولا تقع رايته المقدسة في يد الجامدين الذين يعجزون عن مواجهة تحديات العصر، وقد يسهمون بجمودهم في اجهاض النهضة المستهدفة. واصارحكم بأن ما اطالبكم به ليس مهمة سهلة، وبأنني شخصياً غير صالح لهذه المهمة بعد، بتكويني الثقافي الحالي، واعتقد ان اغلب الحاضرين هنا لا يفضلني كثيراً من هذه الناحية. ومن يفكر في تطوير الفكر العربي الاسلامي، مطالب في المقام الاول بأن يقرأ من جديد، وان يتعلم، وان يصلح التشوه الذي اصاب بناءه المعرفي والثقافي. لقد اشار كثير من المتحدثين الى ان كثيرين منا يتكلمون عن التراث قبولاً ورفضاً مع قلة ما يفقهونه من هذا التراث. وهذه قولة صدق بغير شك. لقد اشار الاستاذ الجادر الى ملاحظة مهمة جداً حين قال ان اغلب المتحدثين لم يتجاوزوا الافغاني ومحمد عبده واعلن بأنه خير اننا بدأنا نتحدث عن الافغاني ومحمد عبده، فهذا جديد في حد ذاته. الا ان موقفنا لا ينبغي بالفعل ان يقف عند هذا الحد، لقد طرح الاثنان اسئلة عصرهما وقدما اجابة ما، وسواء صح اجتهادهما في الاجابة او اخطأ، فإن الاسئلة في عصرنا تختلف. ولكن هل نملك التكوين المعرفي والثقافي لهذين العملاقين لكي نقدم اجابات جديدة لاسئلة عصرنا من المنظور نفسه؟ واود ان اضيف في هذا السياق ان المهمة التي نطالب انفسنا بها لا تبدأ من فراغ، فليس صحيحاً ان حركة الاجتهاد التوفيقية او التأليفية توقفت بعد الافغاني وعبده، فهذه الحركة متواصلة ولها كتابات مهمة وعظيمة، ارجو ان نتابعها باهتمام واحترام.

واخيراً، فإن كل ما قلته لا يعني ان حل هذا الازدواج في بنائنا المعرفي والاجتماعي، سيتحقق بجهود المفكرين وحدهم، فإنني مدرك تماماً، ان العملية مركبة من ممارسات مختلفة ومتكاملة ومتفاعلة، ولكن ما دمنا في ساحة فكرية، فإن تركيزنا هنا هو على الدورالمبدع لمفكرينا، في تجاوز الاشكالية، وفي تحقيق الاتساق داخل بنائنا المعرفي بين ما يمثله ماضينا وبين مهام المستقبل.

٦ ـ عبد الله فهد النفيسي(*)

بكل وضوح وبكل الثقة بالله، وبكل الايمان بالقرآن من حيث هو كتاب حركة، اقرر ومن البداية، ان نظرتي حول المستقبل، انما يضبطها التصور الاسلامي المنهجي للاشياء والاوضاع والاحداث والتطورات، في شكلها العام ومساراتها الكلية. من واقع هذا الالتزام المستنير بالتصور الاسلامي المنهجي، انظر الى الموضوع المطروح في هذه الندوة وغيرها من الندوات.

ان مسألة التراث المطروحة في هذه الندوة، مسألة خطيرة للغاية، وهي مسألة سياسية في صورة قطعية. اننا نحيا اليوم عصر الازمة. ازمة المجتمعات الاستهلاكية المتغرّبة. فحالة الاختناق التي يشعر بها الفرد داخل هذه المجتمعات، ليست مجرد قلق كما يقولون، او عجز امام طوفان السلع المادية، بل ان الاختناق ناشىء من الجدب الخلقي والنفسي، الذي نشأ من خلال ملابسات سياسية وثقافية عديدة، حاصرت وما تزال تحاصر المواطن العربي المسكين. حتى في ظروف الاشباع المادي، بقي إنسان هذه المجتمعات هارباً نحو كل انواع الادمان، لأن كل مواصفات مجتمع الاستهلاك المتغرب لم تنقذه ولم تخصب جدبه المادي والمعنوي. من هنا زادت المرارة، وطفح اليأس، وافتقد انسان هذه المجتمعات الثقة في كل ما حوله من مؤسسات سياسية وثقافية وادارية. انها الازمة. وموضوع التراث في سياقه السياسي والقانوني والثقافي والاجتماعي، ما هو الا محاولة لتشخيص هذه الازمة وتلمّس المخارج منها.

اعتقد ان التيارات المتفاعلة اليوم، مع هذه الازمة، في الوطن العربي، لا تخرج عن التقسيم الذي طرحه د. سعد الدين ابراهيم وهو يعرض المسألة الاجتماعية. هناك التيار الاسلامي، والتيار الليبرالي الديمقراطي، والتيار الماركسي. انتمي، شخصياً، الى التيار الاسلامي؛ واعتقد ان العمل السياسي الذي يريد احداث تغييرات جذرية في النظام الاجتماعي والاقتصادي في مجتمعاتنا المهزومة اليوم؛ لا يمكن ان يحقق اغراضه اذا لم يوظف التراث كمادة لثورة ثقافية من جهة، ويقف من قوى الاستعمار والهيمنة وقوى الاستغلال المحلية التابعة للاستعمار موقف الرفض، من جهة اخرى. لقد اثبتت التجارب في الوطن العربي الاسلامي، ان الليبرالية الغربية والماركسية الدوغمائية والقومية العلمانية والتراثية الحرفية، قد عجزت كلها عن إحداث ديناميكية حقة او تغيير جذري وجوهري في البنية العربية المعاصرة.

من واقع الالتزام بالتيار الاسلامي، وانطلاقاً من مقرراته العقائدية اقول بأن الغرب هو التحدي. لا بد من ان نأخذ موقفاً واضحاً من الغرب. انا مسلم والغرب بالنسبة لي هو التحدي الاعظم، ليس فقط في الارض والزراعة والصناعة والاقتصاد، ولكن في الغزو الثقافي واللغوي والروحي والقيمي والمظهري. ان الغرب يريد ان يجعلني دائماً متعلماً لديه، وان يوهمني اني مهما حاولت اللحاق به فمعدل انتاجه اسرع بكثير من معدل لحاقي به، وبالتالي تتسع الفجوة بيني وبين الغرب، فأصاب بالصدمة الحضارية. واجري يائساً وراءه، حتى اموت. تلك هي

(*) استاذ مساعد للعلوم السياسية ـ جامعة الامارات العربية المتحدة.

نظرته او نظريته. هو الاستاذ ونحن التلاميذ. التيار الاسلامي ـ كما افهمه واحسه ـ يريد ان يقلب هذا الموضوع. ان ينقل الحضارة الاسلامية الحديثة، من مرحلة التتلمذ على الغرب الى مرحلة الانفصال والتحدي، ثم الابداع والاحتواء. المسلم اليوم اصبح لا يستطيع ان يتكلم عن الحرية الا اذا كان ديكارتياً، ولا عن العدالة الاجتماعية الا اذا كان ماركسياً، فأصبح الغرب هو «المعيار» و«الميزان»، وهو امر مؤسف للغاية ولا بد من ان يحصل عليه تغيير جذري. مهمة المسلمين اليوم، وهم يطرحون الازمة للمناقشة، هي ان يدركوا بأن الغرب هو التحدي. ان إلقاء نظرة على الساحة الفكرية للعالم الاسلامي، تبرز انتشار العديد من التيارات الغربية، لغياب وعينا الثقافي والاصولي. ومن ثم نشأ بيننا ممثلون للحضارة الغربية ووكلاء عن المذاهب الفلسفية الغربية، وحين اردنا ـ بعد معارك الاستقلال السياسي ـ ان نحل مشاكلنا، ولم نجد البديل الاسلامي الثوري القادر على حلها، لجأنا بالضرورة الى الماركسية، لحل قضية العدالة الاجتماعية، والى الليبرالية لحل قضايا القمع السياسي، ولكن هل وصلنا الى نتيجة حتى الآن؟ لا اظن. ان القضاء على التغريب اذن في كل وجوهه ومظاهره اللغوية والتحليلية والفكرية، بل وحتى المظهرية (وأؤكد ما قاله د. الطاهر حول الحجاب الاسلامي كمظهر من مظاهر التحدي للغرب) هو في الوقت نفسه، حماية للمسلمين من الاستلاب الثقافي (الذي ظهر جلياً في هذه الندوة)، واكتشاف النظرية الابداعية من الداخل وليس من الخارج. ذلك هو التحدي المستقبلي. والتراث ـ في معركة التحدي مع الغرب هذه ـ مخزون ثقافي وروحي عظيم الاهمية. لا بل ان التراث في هذه المعركة «ضرورة»، كما يقول زميلنا في هذه الندوة أ. فكتور سحاب في كتابه الجديد القيّم. ان تحديات الحاضر ـ يؤكد د. سعد الدين ابراهيم في ورقته بالامس، واتفق معه كل الاتفاق في هذا الامر ـ تتمثل في الفكاك من رابوع التخلف والاستغلال والاستبداد والتبعية. وقراءة مستنيرة ونقدية للتراث، وتوظيف موضوعي له في معركة التحدي مع الغرب، كفيلان بأن يقويّا جانبنا كثيراً للفكاك من الرابوع المذكور.

٧ ـ غسان سلامة

تعلمت اموراً عديدة خلال هذه الندوة. استفدت من العديد من الاوراق والتعقيبات، وخصوصاً من المناقشات. ولكنه لا بد لي من القول ان المائدة لم تكن غنية بقدر ما كنت اتمنى، ولا الاطباق شهية قدر ما كنت اتوقع. فما تعلمته كان من خلال التقاط النتف والفتات: فكرة هنا، عبارة هناك، معلومة هنالك. دسم الهيكل المعرفي المتكامل، لم يكن لهذه المرة، واملي ان يكون في المقبل من لقاءاتنا.

لن اخفي اذن بعض الشعور بالخيبة. ولذلك اسباب موضوعية لا اتجاهلها. ولكن هناك ايضاً اسباباً ذاتية فينا، وفي كل منا، لن اتناساها ايضاً. وعندي انه علينا ان نتجنب التحويل الى عقول الفكرة الواحدة، ان قالوها ارتاحوا وما اهتموا لغيرها: فهذا تشغله اللغة، وذاك تطبيق الشريعة، وذلك مستقبل الاقليات، فمن تثار مسألتهم الواحدة يتنبهون، وخارجها لا ينصتون.

ولكن لقاءنا كان ايضاً مناسبة ممتازة، على الاقل لملاحظة ما سبق، ولإعادة طرح

الاسئلة، بعض الاسئلة على الاقل، عن التراث وعن العصر. وسأنظر الآن الى المستقبل محاولاً تحديد بعض ملامحه، كما اتمناها، ان لم يكن كما اراها فعلاً. وسأوجزها في ست نقاط.

ـ لقد لاحظت **اولاً** نفحة ارتياح واعتزاز وتفاؤل في عدد من الاوراق والنقاشات. وانا لا اجد اسباباً وقواعد لذلك، بل ارى في هذا عقبة امام لمس الواقع وتخيل المستقبل. واني، على العكس، اجد اسباباً عديدة للواقعية المتشائمة. واميل بصراحة الى تصنيف المثقفين العرب الى حزبين. حزب المرتاحين المطمئنين وحزب القلق والخوف. واني، اذ اضع نفسي باصرار في الحزب الثاني، ادعو اعضاء هذا الحزب الى العمل الجاد على زعزعة راحة المرتاحين، وفرقعة اطمئنان المطمئنين. وهز تفاؤل المتفائلين. ان واقعنا، ضعفاً ومسالمة، احتلالاً وتخلفاً، تبعية وبلقنة، يحمل في طياته غيوم الضياع والهزائم. ولن يدفع تلك الغيوم من امام ناظرينا حنين لطيفٍ، لماضٍ تصنعه المخيلات الضعيفة والذاكرات المزيفة.

ثانياً، وبالتأسيس على ما سبق، ان الحاجة ماسة للاهتمام بالعنصر الثاني من عنوان هذه الندوة. لا توازٍ لا مساواة عندي بين التراث وتحديات العصر، بل علاقة جدلية بينهما. وفي هذه الجدلية، تحديات العصر هي العنصر الاساسي المركزي. ان تحديات العصر تقرر الى حد كبير ما هو مفيد في التراث وما يجب نسيانه او الاستمرار في تجاهله. وهذه التحديات هي مرة اخرى: الاستقلال السياسي والتنمية الاقتصادية والاندماج الاجتماعي.

لذا فإن الخروج من الحداثة والمعاصرة والواقع الراهن كمكون مركزي لهمنا، ليس خروجاً الى التراث. الخروج من المعاصرة هو خروج من التاريخ وخسارة للجغرافيا. ثمه انزلاق من رفض تحديث الغرب القسري والفوقي الى رفض للعصر برمته. وهذا الرفض عندي، هو الانتحار الحضاري بعينه.

ثالثاً، اني لا ارى في معرفة الذات واستيعاب التراث سبباً لتجاهل الآخر. وهذا انزلاق آخر يمكن لحظه بسهولة، انزلاق من استيعاب الذات التاريخية الى الانبهار بها، والاكتفاء بقسماتها، والنظر النرجسي الساكن اليها. ان رفض الاستشراق مثلاً صورة من صور تكاسلنا في فهم الغرب والحضارات الاخرى. ان التغريب المزيف لا يعفي من الاستغراب العلمي، من مشروعية وضرورة وإلحاح فهم الغرب واستيعابه، كما الحضارات الاخرى.

رابعاً، هناك حاجة ماسة الى فهم التراث في شموليته. وقد لاحظت محاولات متعددة لاختزاله: إما للدين فحسب، او لبعض الكتب وآثار المثقفين والكتبة.

ان هذه النظرة الجزئية للتراث تدل بوضوح على ارتباط المسألة التراثية الوثيق اكثر من اللازم بالتيارات السياسية الراهنة. ان كان هم المثقف تنظير لاحق للحركات السياسية، واللحاق بها، والتبعية لها، فيا لبئس الدور! وغاب عن ندوتنا بالذات، وهذه هي **النقطة الخامسة** في كلامي، الاهتمام بالتراث الشعبي. ورأيي ان من اسباب هذا الغياب المفهوم الضيق الانتقائي الفوقي والبيروقراطي للتراث. لماذا ننسى مثلاً ان لحن سيد درويش او صوت وديع الصافي توافق ناجح بين التراث وتحديات العصر وان كوبري الازهر توافق اقل نجاحاً؟ وهناك سبب آخر لهذا المفهوم

لضيق التراث قد يكون للمال النفطي علاقة به. ذلك ان نتائج الفورة النفطية، تصاعد في قدرة الاجهزة، وهبوط في قدرات المجتمعات العربية ذات الكثافة البشرية. وعلى المثقفين بالتحديد اعادة التوزين السريع بين سطوة الاجهزة وقدرة المجتمعات لمصلحة الثانية. فالنفط قد الغى الشعوب وتراثها، واملي الا يكون قد الغاها في ذهننا ايضاً. فرّحنا نهرب من الشعوب، نحو الماضي ونحو الكتب ونحو الاجهزة ونحو شتم الغرب ونحو اي شيء الا تحديات العصر بالذات، وتحديات العصر ما هي اساسا الا تحديات الشعوب. واملي ان اختلاط حبرنا بالسائل الاسود لن يدوم طويلا، وان امتزاج اصولنا بالاحتفاليات الفولكلورية التي يمولها النفط وثقافته ليس نهائيا.

سادساً، اني آمل في استمرار وتعميق وتأصيل الحوار بين المسلمين والمسيحيين العرب. هناك تخوف، وحدّة، وطائفية، وانكماش؛ يجب الا يثنينا كل هذا عن الحوار. ورأيي في هذا المجال انه لا يمكن للاقلية ان تكون بخير ان لم تكن الاكثرية بخير. والخطر فعلاً ان تصبح المسألة جزءا من السجال مع التيارات الاسلامية وورقة بيد الانظمة ضد هذه التيارات فحسب. واود التشديد هنا، ان المسيحيين العرب ليسوا بالضرورة مرتاحين للانظمة التي تدعي العلمانية وتضطهد شعوبها، وان المسيحيين العرب ليسوا مرتاحين في ظل الانظمة التابعة للغرب المستسلمة له، او على الاقل فإنهم ليسوا اكثر ارتياحاً من مواطنيهم المسلمين.

واخيرا لا يجب طبعا ان تطاردنا حرب لبنان اينما ذهبنا، كما اشتكى البعض. ولكن مسألة لبنان لا تختزل بالمقابل الى استثناء التوازن الديمغرافي في الخريطة العربية. ان حرب لبنان خاصة طبعا، نظرا لطبيعة المجتمع اللبناني. ولكنها ايضاً مسألة عربية عامة ونموذج من نماذج اللامسؤولية العربية التي آمل الا تكون قد انتقلت من اروقة الحكام الى ذهن المفكرين.

٨ ـ محمد عابد الجابري

هل يمكن الحديث عن «مستقبل» للتراث او بالنسبة للتراث؟ هذا السؤال يبرره التراث نفسه، واعني التراث العربي في حالته الراهنة، اي بوصفه يقع داخل المشكل الثقافي في الوطن العربي الراهن. ان الجانب الاشكالي في «وضع» التراث العربي الاسلامي، بالنسبة للفكر العربي الحديث يتمثل، بل يتجسم، في الهوة التي نشعر بها حين نستحضره كجزء من الذات العربية، جزء مقوم وأساسي، الهوة التي تفصله وتفصلنا عن روح العصر الحاضر، عن قيمه الجديدة واسس تقدمه وتجدده. نحن نشعر ان هناك هوة تفصل بين ماضينا كتراث وبين حاضرنا كمشروع لمستقبلنا، فكيف يمكن الحديث عن «مستقبل» للتراث او بالنسبة للتراث، والحال ان هناك هوة تفصله عن حاضرنا ومشروع مستقبلنا؟

للاجابة عن هذا السؤال لا بد من التمييز بين نوعين من المستقبل: «المستقبل الماضي» و«المستقبل الآتي». اقصد بـ«المستقبل الماضي» هنا «المشروع المستقبلي الذي تمخضت عنه الثقافة العربية، بل الحضارة العربية، والذي لم يتحقق كاملاً، بل اجهض في بدايات تبلوره. انه المشروع الثقافي العربي الاسلامي في الاندلس، كما دشنه ابن حزم وانضجه ابن رشد في

مجال الفلسفة والعلم، وبالاخص في مجال العلاقة بين الدين والفلسفة، وتوجه ابو اسحق الشاطبي في مجال آخر، مجال التجديد في اصول الفقه، او كما قال هو نفسه في مجال اعادة تأصيل الاصول. ومن المؤسف اننا لم نول، بعد، هذا المشروع الثقافي الاندلسي المستقبلي ما يكفي وما يلزم من الاهتمام، اعني الذي كان يشكل «المستقبل الماضي»، للتراث العربي الاسلامي كله. ومن الغريب ان روّاد النهضة العربية الحديثة قد لمسوا نوعاً ما، الاهمية التي يشملها ارتباط النهضة العربية الحديثة بالمشروع الثقافي المستقبلي الاندلسي، وهكذا نجد الارتباط بابن رشد من قبل فرح انطون مثلاً، والارتباط بالشاطبي من قبل محمد عبده الذي كان ينصح تلامذته بدراسة «الموافقات». غير ان الاهتمام النهضوي سرعان ما انصرف عن ابن رشد والشاطبي، لأسباب تتصل بطبيعة النهضة العربية الحديثة نفسها، لظروفها وملابساتها ومحدداتها الداخلية والخارجية.

ولعلكم تتساءلون: اين كان يكمن «المستقبل الماضي» العربي في اعمال ابن رشد واعمال الشاطبي واعمال ابن حزم قبلهما؟ باختصار اقول؛ انه كان يكمن ولا زال في النزعة النقدية عند ابن حزم، التي تتمثل في نقده للنحاة ولنظرية العامل والعلل في النحو، وهو النقد الذي استعاده فيما بعد ابن مضاء القرطبي؛ وتتمثل ايضاً في روح مذهبه الفقهي الذي يرفض التقليد، ويجعل الاجتهاد واجباً. حتى على غير العلماء، اذ كان يرى ان الاجتهاد واجب على كل مسلم كيفما كان مستواه الثقافي، اذ لا يجوز عنده تقليد اي إمام مهما كان. وتتمثل النزعة النقدية الحزمية كذلك، في نقده للطريقة التي عرض بها المنطق الارسطي في الثقافة العربية، عبر الترجمة، وفي محاولته تعريبه، اي تبيئته داخل اللغة العربية والثقافة العربية. اما «المستقبل الماضي» في فكر ابن رشد، فهو فصله بين الدين والفلسفة والحاجة الى التعامل معهما كل حسب طبيعته ووفق المنهجية التي تكمن فيه: فالدين يقوم على اصول خاصة، ومناهج في الادلة خاصة كذلك، والفلسفة تعتمد على مبادىء من عندها، اعني من عند العقل، وعلى منهج من عندها كذلك، اعني المنطق. هذا الفصل بين الدين والفلسفة لا يلغي الالتقاء بينهما على مستوى الهدف الذي يهدف اليه كل منهما، وهو الفضيلة. واما الشاطبي فإن المشروع المستقبلي في فكره، نجده في دعوته الى التجديد في اصول الفقه، وباعتماد كلّيات الشريعة، ومقاصدها بدل الاعتماد على الاجتهاد في اللفظ والدلالة والقياس والعلة، وذلك هو موضوع كتابه **الموافقات**، كما نجده في فهمه التجديدي لمفهوم «البدعة» بإلحاحه على التمييز بين البدعة في العبادات والبدعة في العادات. فالاولى، اي البدعة في العبادات محرّمة؛ اما الثانية، وهي تتناول المعاملات وشؤون الاجتماع والعمران في الحياة الاجتماعية، ويجب في نظره ان ينظر اليها من زاوية «المصالح»، باعتبار ان مصالح العباد وحمايتها ورعايتها، هي من اهم مقاصد الشريعة. وسيأتي الامام الغوطي بعده، ومتأثراً به، ليعتمد حديث «لا ضرر ولا ضرار» وليقرر بكل شجاعة وبدون تردد، انه اذا تعارض نص ديني مع المصلحة العامة وجب العمل بما تقتضيه المصلحة العامة.

تلك هي باختصار مكامن «المستقبل الماضي» في تراثنا. أما «المستقبل الآتي» بالنسبة

لهذا التراث، فإني اجده في **وحدة الفكر ووحدة الدولة**. ان «المستقبل الآتي» بالنسبة لتراثنا لن يجد طريقه الى التحقيق الا في اطار حد ادنى من وحدة التفكير في الوطن العربي، وهو وحدة لا يمكن ان تتحقق عملياً، الا من خلال النقد الداخلي البنّاء، ولكن الصارم والمتواصل للعقل العربي وأساسيات الثقافة العربية. وهذه مهمة المثقفين. هذا شرط، لكنه شرط غير كافٍ. ذلك ان وحدة الفكر لا يمكن ان تتحقق وتستمر وتنمو في جو من التعدد الوحدوي الا في ظل دولة واحدة، دولة الوحدة، الدولة العربية الواحدة. ان وحدة الدولة هي الاطار الطبيعي والشرط الضروري لوحدة الفكر ووحدة العقل. ولكن وحدة الفكر وتوفر الحد الادنى من وحدة التفكير، شرط ضروري ايضاً لتحقيق الوحدة على صعيد السياسة ومؤسسة الدولة. «المستقبل الآتي» العربي يتوقف اذن على حد ادنى من وحدة التفكير، وحد ادنى من الوحدة المؤسساتية، اقصد دولة الوحدة او الدولة الاتحادية. والعكس صحيح ايضاً. فالعلاقة جدلية. ويجب ان ننظر اليها بوصفها كذلك.

كيف نحقق الحد الادنى من وحدة التفكير؟ كيف نحقق الحد الادنى من دولة الوحدة؟

عن السؤال الاول اقول، بالارتباط بـ «المستقبل الماضي» الكامن في التراث، بالارتباط بروح فكر ابن حزم وابن رشد والشاطبي، وعن السؤال الثاني اقول، بإعادة تأسيس مفهوم «الوحدة»، على اساس التركيز على ايديولوجيا الوحدة، وليس على وحدة الايديولوجيا. وحدة الايديولوجيا اطارها الاجتماعي هو الطبقة، اما ايديولوجيا الوحدة فإطارها الاجتماعي هو الامة. ونحن هنا بصدد شيء ينتمي الى الامة: فالتراث هو تراث الامة كلها، ولذلك فإن مستقبله مرتبط بمستقبل الامة وليس بمستقبل طبقة من الطبقات. ولا اقصد هنا، بصورة من الصور، نفي الطبقات او الصراع الطبقي، وانما الامة هي مجموع الطبقات وصيرورة صراعها في وطن معين.

اخيراً، ان التنافس الذي نستشعره في عنوان ندوتنا «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي» هو مظهر من مظاهر تناقض اعم، هو التناقض بين الوحدة على مستوى التراث والتعددية على مستوى الدولة. وايضاً التعددية داخل الدولة القطرية الواحدة.

٩ ـ محمد عبد الباقي الهرماسي (*)

تكاثر وتضخم الانتاج حول التراث في السنوات الاخيرة، واصبحت المادة التراثية تستأثر بنصيب الاسد فيما ينشر ويقرأ. فما هي الاسباب التي تكمن وراء هذه الظاهرة، وكيف نعلل هذا الاصرار والالحاح على طرح واعادة طرح اشكالية الاصالة والمعاصرة؟ دون ان يبدو لي انه قد حصل تأثير يذكر على الواقع اليومي المعاش او حسم او حتى تقدم، في الصيغة التي تطرح بها هذه الاشكالية؟

انه لملفت للنظر ان يتضخم الانتاج، في حين يبقى الخطاب التراثي هامشياً بالنسبة للمعاناة اليومية للناس. فالطابع الغالب على هذا الخطاب هو النخبوية والاعتناء بالتراث

(*) استاذ علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الانسانية ـ الجامعة التونسية ـ تونس.

المكتوب على حساب التراث الشعبي، وكذلك التسييس المفرط، وما يترتب عنه من نزعة الى التصنيف الاختزالي والابادة الرمزية، مما يحد من قدرة النخب على الاجماع الادنى والعمل المشترك، وسوف اطرح كعالم اجتماع عربي، جملة من الاسئلة، ارجو ان تفيدنا في دراساتنا المستقبلية لهذا الموضوع الشائك الحساس:

العلاقة مع الغرب: كيف نفسر علاقة التوتر والاصطدام التي تربطنا بالغرب، والتي من شأنها ان تجعل الحداثة مقترنة في اعيننا بالاغتراب والتنكر للذات؟ ولم تتضارب وتتناقض متطلبات الولاء للامة، بمقتضيات الفاعلية والتقدم الى هذا الحد؟ فلا الهند ولا اليابان ولا افريقيا ولا حتى الصين وما لها من ماضٍ عظيم، تجد هذه الدرجة من الانفصام وما ينتج عنه من قلق في النفوس وشلل في الارادة واختلافات في صفوف القيادة السياسية والفكرية. ان اغلب هذه المجتمعات في الواقع وبدرجات مختلفة من النجاح طبعاً، قد تجاوزت موقف «هذا او هذا» واختارت بكل شجاعة ان تكون «هذا وهذا».

لا بد من ان هناك عوامل قاهرة تجعل الفكر يتوه ويتردد منذ ما يزيد عن قرن، دون ان يهتدي الى كسر هذه الدائرة المفرغة. بعض هذه العوامل معروف كالدور الاحباطي الذي لعبه الاستعمار، وبعضها غير مدروس بما فيه الكفاية، كوجود البلاد العربية على التخوم الاوروبية. ان التقارب الجغرافي بقدر ما يوفر فرص التفاعل، فهو يؤدي الى علاقات تصادمية.

فإن حق للوطن العربي ان يؤكد على تمايزه، كما تفعل جميع الثقافات المعرضة لمثل هذه الاوضاع، فالمغالاة في التمايز والتركيز على ابراز الفوارق في عالم اليوم، تؤدي الى التقوقع المرضي على النفس وتكرس التأخر التاريخي.

ان دراسة العلاقة التاريخية بيننا وبين اوروبا، والالمام بالتطورات التي حصلت في علاقات المجتمعين، من شأنه ان يرفع درجة الوعي، وان يساعد على تجاوز الازمة، خاصة بالنسبة للشباب الذي اخشى ما اخشاه، ان يرث اشكاليات اجيال سبقته، وان يلاقي الحضارة العالمية هو الآخر بالحذر والتشكك والاحباط، عوضاً من ان يلاقيها بروح الاكتشاف والاستفادة.

علاقة المجتمع بذاته: كلنا يريد التقدم والعقلنة، وكلنا يتوق الى المحافظة على قيم تعتبر اساسية بالنسبة للذاتية العربية. والسؤال كيف يكون ذلك؟

كان علماء الاجتماع في البداية قطعيين في احكامهم. كانوا يعتبرون ان العقلنة عملية شاملة، تخضع المجتمع لتغييرات نسقية متطابقة. فلا يمكن مثلاً ان تغير البنية الاقتصادية لمجتمع معين، دون ان تحدث تغييرات متوازية في القيم والتدين والتركيبة العائلية والطبقية، والهياكل والمؤسسات وقد كان تالكوت پارسونز يؤمن بأن الثقافة الامريكية تتبع حتماً الصناعة الامريكية. ويمكن طبعاً ذكر اليابان وبلدان آسيوية اخرى، كاستثناءات لهذه القاعدة، ولكن يجب ان لا تصبح الاستثناءات تعلة لمعارضة العقلنة والتحرر. فليكن: ان لا تقبل بمحاكاة النظام الديمقراطي الامريكي او نمط تحرير المرأة الامريكية، ولكن على شرط ان تقدم نمطاً جديداً من التحرير والبناء المؤسساتي، ولا يكون هذا بالرجوع الى النصوص، او بوضع

استراتيجيات تحرر وتملأ الرفوف ولا تؤثر على احد، كما لا يحصل ذلك بالاعتماد على المستبد العادل، او الحزب الواحد، فهذه كلها احلام «ألفية» Millenarian تظهر عندما تنسد الآفاق وتنحصر القدرة على الانجاز والتحكم في المصير، فيقع اللجوء الى منطق الحلم والاسطورة. ولقد نجحت هذه الندوة على الاقل والى حد ما، في تحجيم تلك النظريات التي تؤمن بالحلول الجاهزة والنهائية ـ الماضوية منها والمستجدة.

معاناة النخبة ومعاناة الناس: سواء تكلمنا عن التراث بلغة الإحياء، او بلغة المحاكاة، او استعملنا خطاب التجاوز، فالنزعة الغالبة هي ان نتكلم عن التراث ككل وعن المعاصرة ككل. وليس التراث شيئاً متجانساً للبعث على تعلاته، ولو اردنا ذلك والغرب لا يمثل، لا عبر تاريخه ولا عبر حاضره، الكيان «المونوليث» Monolithique الذي يتصوره البعض. الواقع ان الفكر العربي غالباً ما يتعامل مع صور ذهنية اكثر مما يتعامل مع الوقائع، وما ذكره اميل دوركهايم (Emi-le Durkheim) في هذا المضمار يصح على جميع المجتمعات، قديمها وحديثها. اذ تعرض دوركهايم الى النظرية التطورية التي تقول بمسيرة الانسانية نحو التقدم، ليلاحظ ان ما نراه في الواقع ـ لا في عالم الصور والتصورات ـ إنما هي مجتمعات تولد وتتغير ثم تموت، فما الذي مات في «تراثنا»، وما الذي يجب ان يدفن بدون ندم، وما الذي يجب استلهامه وتبنيه والمحافظة عليه في معركة الحياة ـ حياة المستقبل؟

لقد ذكرت ميل المثقفين الى الاهتمام بالتراث الاعلى (High tradition) اي التراث المكتوب، ولكن متى سنعتني بالتراث المعاش اليوم، واعني المفاهيم التي يعيش بها وخلالها الناس، كمفهوم السلطة ومفهوم الجماعة ومفهوم العدالة، وموقف الانسان العربي من العمل والجهد ومعاملات الناس بعضهم لبعض ـ ومواقفهم تجاه الاقلية ـ والمرأة، والاجنبي.

سوف نتعلم الكثير من قدرة الناس على التكيف، وايجاد الحلول العملية لما نعتبره متناقضاً على الصعيد المبدئي المجرد. كما سوف نكتشف تركة ثقيلة تتمثل في السلطوية، والانفرادية، والنسبوية والتقاعس تجاه الواجب والجهد، ولا أظن احداً راغباً في المحافظة على هذه الظواهر التي شكلت وما زالت تشكل نواحي من تراثنا.

١٠ ـ محمد عزيز الحبابي

الخطاب العربي اليوم من نوع فاته الركب.

انه خطاب كان ضرورياً عند الاحتكاكات الاولى بالغرب، في الفترة التاريخية انتي انتهت. واليوم وقد وعينا عمق التخلف، ومقدار سيطرة الغرب، وشمولية الاستلاب الذي نعانيه، في كل الميادين، اما آن لنا ان نغير الخطاب؟

الاحتكاك اصبح مجابهة، والقوى غير متساوية، والمسافة تتسع: الثالثيون ما زالوا يتنقلون على الحمار، في حين يُحلّق الغرب بالطائرة.

غاب عنا النمـوذج، وتكَون عندنا عالم خيالي فيه غرب خيالي، وبالتالي نعيش بنظرة خيالية عن المستقبل.

التفاوت كان يعد بعشرات السنين، وبين الحربين اصبح يقاس بقرون. اما اليوم فقـد بدأ يدخل الغرب حضارة جديدة، حضارة ما بعد التصنيع. اما نحن، فنحاول عبثاً ان نلج عصر التصنيع، فإذا بكل المحاولات تخفق. لنا معامل، ونشتري المعامل (والمفتاح باليد)، ولكن ليست لنا الخبرات. فالغرب يمانع في بيعها لنا. إن العالم الثالث مجرد مستهلك لاكتشافات وابـداعات وانتاجات الغرب. وبالمقابل، يفعل المثقفون الثالثيون ما فعل (فوْست) الذي باع روحه لِـ (مستوفاليس) مقابل الفخفخة والبذخ...

هل تحرر اي بلد ثالثي من قبضة التخلف؟ ان الغربيين يسموننا بـ «الشعوب التي في طريق النمو»، في حين اننا، موضوعياً، في طريق نمو التخلف!

فإلى متى سنبقى نتخبط من تخلف الى تخلف؟ طبقاً للخطط نفسها وبالاساليب نفسها؟

للزمن نمـطان: الماضي الذي انتهى ولم يعد الا سنداً للذاكرة التاريخية، بل للذاكرة التكوينية التي بفضلها تتجذر المجتمعات في وطن وثقافة ولسان. إنها الفضاء الذي يُمكّن البطل الرياضي من ان يتراجع القهقرى ليثب.

فالاشكالية هي: كيف تكون وثبتنا؟ ونحو اي مكان؟ ذاك هو المستقبل. فلا حاضر، إننا نحيا بين ماضٍ قضى ومستقبل ما زال لم يتحقق. فمن لا يحسن استثمار الماضي لينتقل ليبني / المستقبل، مآله الاندثار. ان الاختيار مستعجل وملحّ، انه لا يرحم، ولا يعذر، لأنه انذر.

ومَنْ نقلّد؟

إن الغرب غاب عن بصرنا، منذ زمان، والمسافة التي تفصلنا عنه تنمو في كل لحظة.

ماذا يمكن ان نقترح؟

نقترح **القطيعة** مع قيم حضارة التصنيع ونماذجها، علّنا نستعد لنأخذ قطار حضارة الغد وهو يسير، وإلا.. وإلا سنبقى بلا غد، وكأن وضعنا وضع جنس من الاحياء ليس هو الجنس الانساني.

١١ ـ محمد عمارة(*)

إني اؤمن بالدور القائد والحاكم الذي نهض به الاسلام ليس بالمعنى الشعائري، الذي يخص اغلب هذه الامة، وانما بالمعنى الحضاري، والذي هو تراث كل الامة وثمرة ابداع كل ابنائها. اؤمن بالدور القائد والحاكم الذي نهض به هذا الاسلام في توحيد هذه الامة وتمدنها وتحضرها قديماً، وعبر تاريخها الطويل.

(*) باحث ـ القاهرة.

في هذا الاطار تبدو اهمية الجهد الفكري الذي بدأه مركز دراسات الوحدة العربية بهذه الندوة، وبندوة «القومية العربية والاسلام». . وتبدو، كذلك، اهمية الآمال المستقبلة التي نعلقها على توجه المركز الى مزيد من الجهود في هذا الميدان.

ان انبعاثنا الحضاري يحتاج ـ مع القيادة التاريخية ـ الى «مشروع»، وصياغة هذا «المشروع» وتطبيقه الخلاق يحتاج الى وحدة في التوجه، الامر يتطلب جهوداً دائبة ومخلصة لاقتلاع الازدواجية التي غرسها ورعاها الاستعمار، وخاصة في عقل الصفوة والنخبة، حتى انقسمت الى امتين متخاصمتين! وانه لما يعين على ذلك ان يرى المتغربون منا ان تراثنا، والاسلام الحضاري جوهره وقاسمه المشترك الاعظم، ليس اكفان موتى ولا قيوداً تشد الحاضر والمستقبل كي يعودا فيدفنا في الماضي السحيق.

وليس غير الوعي بحقيقة مكونات التراث. . ودوره الايجابي في ماضينا وحاضرنا سبيلاً لتوحيد ولاء وانتماء الصفوة لهذا التراث. . وسبيلاً لتكريس معيار «المنفعة» في تمييز «الثوابت» من «المتغيرات» فيما انتهى الينا من ابداع الاسلاف. واذا كان لي ان اجسد هذا المعنى في مقترحات محددة، اتمنى على مركز دراسات الوحدة العربية اقامة الاطر الساعية الى تحقيقها. . بالندوات. . او الكتب. . او المجلة ـ او بهذه الاطر كلها، وبغيرها ـ فإنني اقترح العناية بدرس هذه القضايا المحورية:

ـ مكان الاسلام ووزنه في تراثنا. . الاسلام الدين، والاسلام السياسي، والاسلام الحضاري. .

ـ اسهام العرب غير المسلمين في الحضارة العربية الاسلامية الواحدة. .

ـ دور التراث القومي ـ وخاصة الاسلام ـ في حركة تحررنا الوطني والقومي من الاستعمار. . والدور الممكن لفكر وقيم الجهاد الاسلامي والاستشهاد المسيحي في معركتنا الحاضرة ضد الامبريالية والصهيونية.

ـ تجربة حضارتنا ـ وكذلك تجربة الحضارة الغربية. . والحضارة اليابانية. . والصينية ـ في الترجمة عن الآخرين، واستعارة عوامل القوة من هؤلاء الآخرين، تدعيماً للبناء الحضاري المتميز. .

ـ «عوامل التوحيد» في تراثنا، ودورها في معركة امتنا ضد تحدي التشرذم والتجزئة والاقليمية. .

ـ تراثنا في الاموال والخراج. . وموروثنا في «العدالة الاجتماعية الاسلامية». . وفي «الاخوة المسيحية». . والمدى الذي يفيده في مواجهة المظالم الاجتماعية التي تسهم في تعويق امتنا عن النهوض. .

ـ علاقة العروبة بالاسلام. . ودورها في مواجهة «الشعوبية الجديدة» التي تصطنع التناقض والعداء بين الاسلام والعروبة، تختص قوميتنا العربية بالنصيب الاوفر من العداء!. .

ـ دور «التخلف الموروث» من «نصوصية جامدة» الى «فكر خرافي اسطوري»، كواحد من التحديات الراهنة، المعيقة لنهوضنا الحضاري . . ومدى خطر هذا الفكر . وحظه من الاصالة، ودور «التجديد» في مواجهته . .

ـ سبيل «التجديد الاسلامي»، الذي هو قانون دائم وواجب الاعمال . . . ودور «الاجتهاد الاسلامي» في محاربة «الجهود» وإذكاء الروح المستقبلية في الامة . . . والنظر: هل «للتجديد» و«الاجتهاد» مجال في فكر المسيحية الشرقية؟

ـ مدى النجاح الذي حققته الغزوة الغربية في توهين خيوط التواصل الحضاري لدى شريحة من الصفوة والنخبة، بفكرية «التغريب» . . . ودور التراث في تلافي هذا الوهن.

ـ ملامح التنمية الاجتماعية المستقلة في مشروع نهضوي عربي مستقل . .

ـ ما هي «الثوابت» و«الاصول»، التي تكوّن «هوية» الامة الحضارية؟ . . وما هي «المتغيرات» التي يتجاوزها التطور، دون ان تفقد الامة بصمتها التي تميزها عن غيرها من الامم . .

ـ هل «الحضارة» واحدة، على النطاق الانساني؟ . . ام هي متعددة، بالامس واليوم وفي المستقبل المنظور؟ . . وهل يعني تعدد الحضارات وتمايزها الانغلاق او العداء الحضاري؟! . .

ـ مدرسة التجديد الاسلامي والحضاري التي تبلورت في القرن التاسع عشر . . ومدى الجدوى من وراء تطوير المشروع الذي بدأته، في ضوء الواقع الجديد . .

ـ تراثنا التوحيدي، الذي يؤلف بين اديان الامة . . واعلام هذا التراث . . سواء منه الاسلامي او المسيحي . . ودور هذا التراث في معركة امتنا ضد خطر التشرذم الطائفي . .

تلك اشارات لقضايا محورية ونموذجية مختارة اتمنى على مركز دراسات الوحدة العربية ان يُعنى بدراستها، وبلورة رؤية صحيحة فيها، بجهد لا ينفرد به او يغلب عليه المتغربون . . ولا التراثيون . . بل بجهد يجمع الفريقين، ليكون نموذجاً، في الآليات والسبل للغاية التي نتطلع اليها . . الا وهي:

بلورة مشروع للنهضة العربية، يصوغه عقل عربي متسق، يعطي ولاءه لأصالة الامة ومعاصرتها على حد سواء.

١٢ ـ مراد وهبة

في نهاية اي حوار يثار سؤال: وماذا بعد؟ والذي يحدد الجواب هو طبيعة الحوار. وحوار هذه الندوة، كان قائماً بين فصائل فكرية سياسية مهمومة بتحديات العصر للتراث، او بتعبير ادق، بمسار التراث في عصر يتحدى بقاء التراث. بيد ان هذه الفصائل، في حوارها، لم تكن قانعة بأن تكون اسيرة تحدي الحاضر للماضي، وانما ارادت مجاوزة الاثنين: الماضي والحاضر معاً الى المستقبل، ومن ثم أثيرت نماذج من مشروعات حضارية، على نحو ما جاء في ورقة الاستاذ

السيد يسين. ذلك ان المشروع، بحكم طبيعته، مطروح في المستقبل، والمستقبل مجاوز للماضي. ومع ذلك فثمة اشكالية قائمة، وهي مدى هذه المجاوزة. هل هي مجاوزة ناسفة لكل الماضي او لجزء منه، على نحو ما دار من حوار عابر بين د. محمد عمارة ود. محمد عابد الجابري؟ ذلك ان الحوار انزلق سريعاً من المستقبل الى الحاضر، ودارت مناقشات خصبة على ما هو كائن من تيارات سياسية متناقضة، ومطلوب منها التعايش السلمي على نحو ما جاء في ورقة د. سعد الدين ابراهيم.

السؤال اذن: من اين نبدأ؟ ان الجواب عن هذا السؤال مردود الى فهمنا لطبيعة حركة التاريخ. وفي تقديري ان التاريخ يتحرك من المستقبل، وليس من الماضي، او بمعنى ادق، ان الرؤية المستقبلية لأمة ما، هي التي تحرك هذه الامة، وتجسيد هذه الرؤية يحيلها من رؤية مستقبلية الى رؤية ماضوية، او بعبارة اخرى يحيلها من ايديولوجيا الى ثقافة. الثقافة اذن هي التراث، والتراث اذن ليس هو الاصل، وانما الاصل هو الايديولوجيا او الرؤية المستقبلية. وبفعل خداع بصري تتوهم الامة ان تاريخها قائم في التراث، فتقنع به، ومن ثم تتوقف حركة التاريخ، وهذا التوقف هو ما يطلق عليه لفظ التخلف. وليس من تجاوز لهذا التخلف الا برؤية مستقبلية. ومع ذلك تبقى المشكلة، فالتراث بحكم ماضويته يناقض اي رؤية مستقبلية جديدة، فكيف يمكن مجاوزة هذا التناقض؟

بتأويل التراث لصالح الرؤية المستقبلية. ومعنى ذلك ان ليس كل تأويل للتراث مشروعاً. ومن ثم ينبغي حذف اي تأويل غير مشروع. وهذا هو المغزى العميق لمطلب د. كمال ابو المجد، حين طالب بحذف تأويلات دينية جديدة مثل الحاكمية والحكومة الدينية. بيد ان هذا الحذف ليس مهمة ميسورة، ولا هو مهمة فردية، وانما هو مهمة عصر ومهمة جيل. واذا كان ذلك كله كذلك، فعنوان الندوة ينبغي ان يكون على النحو التالي:

«التراث وما بعد العصر في الامة العربية».

١٣ ـ منح الصلح(*)

اراد حاكم في لبنان ان يشرح مرة لأحد السفراء الغربيين الفارق بين سياسته وسياسة سلف له كان قد وقّع على معاهدة مع دولة غربية، فقال له: ان سلفي يريد لبنان مع الغرب، اما انا فسياستي ان لبنان هو غرب، وليس مع الغرب.

والواقع ان هذه العبارة التي اراد بها الحاكم اللبناني، ان يتملص بشيء من البراعة من سياسة الارتباط مع دولة اجنبية، تصلح لأن نقف عندها، وقد سمعنا د. محمد عابد الجابري يتحدث عن موقف الليبرالي العربي ضد الغرب ومن اجله.

(*) كاتب وسياسي ـ بيروت.

فهناك فارق بين من يعمل على ان يكون بلده مع الغرب، وبين من يعمل على ان يكون بلده مثل الغرب.

وسياسة ان يكون بلد ما مثل الغرب، تقتضي الصمود لهذا الغرب، ربما اكثر مما تقتضي مجاراته، وحتى احتذاء نموذجه.

فان تكـون مثـل الغرب يعني اولاً: ان تنطلق من منطلق الاحساس بالذات، والمقاومة واجب وكذلك بناء الفعالية والقدرة على المنافسة. فأهم قيم العصر هي هذه، قبل ان تكون سواها، ورب مستعصٍ ـ ظاهراً ـ على العصر، هو اقرب الى روح العصر من آخر مستسلم تعيش فيه هذه القيم. فالخلاف يعدّ عادة على كيفية دخول العصر لا على الاقتراب او الهروب منه. وهذا يشمل اغلب المدارس الثقافية التي ينتمي اليها الباحثون. وتجربة مصطفى كمال في تركيا التي كثيراً ما ترد كمثال على المعاصرة لم تأخذ مصداقيتها من كونها انفتحت استهلاكياً وثقافياً على الغرب، بقدر ما اخذت مصداقيتها من كونها قاومت عسكرياً وسياسياً هذا الغرب.

وقد تصرف مصطفى كمال على اساس انه من الغرب، ولكن كان يشفع له انه حرر بلاده واراق الدماء من اجلها. قبِل اتاتورك الغرب كحضارة، وفي الوقت نفسه رفضه كتسلط عسكري وسياسي واقتصادي.

ان ايجابية مصطفى كمال الكبرى كانت في اصراره العظيم على دخول العصر. وسلبيته الكبرى كانت في رأسه من دخول العصر منافساً ثقافياً او حضارياً او دينياً. على ان مصطفى كمال، كان يشعر في اعماقه بأن التراث الحضاري الذي يتخلى عنه، هو في الحقيقة تراثنا نحن العرب اكثر مما هو تراثه، ولو ان احداً من العرب حاول ـ كما اوحى محمد اركون بضرورته ـ ان يؤسس «كمالية عربية» لكان يعد انحرافاً واكثر ضرراً من مصطفى كمال التركي. ذلك ان انسلاخ العربي عن الحضارة العربية الاسلامية على الطريقة الكمالية كان سيخلق تصدعات في الكيان العربي لم يتعرض لها الكيان التركي، وذلك لعمق القضية التراثية في الوجود العربي، وللدور الخاص المطلوب من العرب القيام به على صعيد وحدتهم وفعلهم في العالم الاسلامي.

وفي المشروع القومي العربي، حتى في مرحلة سابقة للرئيس عبد الناصر، وحركة القومية العربية بمعناها الحديث، محاولة توفيق جدية بين قيم التراث والمعاصرة.

بل اني اقول ان العروبة كفكرة هي توفيق بين القيم التي يتضمنها الاسلام من جهة، وروح ومؤسسات ووسائل العصر من جهة ثانية. وهي ليست جدلاً حول الهوية، ومحاولة تبيين لمعالم الشخصية القومية، بقدر ما هي ذلك التوفيق الخلاق.

فالمؤتمر العربي الاول في باريس عام ١٩١٣، يذكرنا به هذا المؤتمر الذي دعا اليه مركز دراسات الوحدة العربية في هذه الايام حيث اتخذ شعاراً له مقاومة خطر الاحتلال والاضمحلال، وكان المقصود بالاحتلال طمع الجيوش الغربية بإرث الدولة العثمانية، كما كان المقصود

بالاضمحلال خطر استمرار الدولة العثمانية على حالها من حيث التخلف الاداري والسياسي والثقافي ومن حيث مصادرة الشخصية العربية القومية.

ومنذ ذلك اليوم، كان هنا للعروبة باستمرار معيار تحاسب به السلفيين والعصراويين معاً، هو معيار النظرة الحضارية التراكمية.

فالسلفيون يقارعون احياناً هذه النظرة الحضارية التراكمية، بالاكتفاء بما هو في التراث وإعدام مايجيء من الخارج.

والعصراويون يقاومون كذلك النظرة نفسها، بالاكتفاء بما يجيء من الخارج واعدام ما يجيء من الداخل؟

ولا يستطيع العرب اليوم، التخلي عن وحدة الشخصية القومية العربية، فالثقافة العربية خصوصاً بالقياس الى اسرائيل، التي هي التحدي الاساسي للوجود العربي، تقدم مفارقة خاصة: انها اقوى ما في العرب، واضعف ما في العرب في الوقت نفسه.

نقول هذا لنؤكد على ان لا بديل لمعاصرة طامحة الى القدرة على الخصومة والمنافسة ايضاً. وهذه المعاصرة لا يدخلها الى الحياة العربية الا مشروع قومي نهضوي حديث، مشروع سياسي في الدرجة الاولى. وبدون هذا المشروع، تصبح فكرة التراث نفسها التي دارت حولها هذه الندوة عبئاً اضافياً على الحياة العربية.

ويتجلى ذلك اما باستعمال التراث كأداة لفرض «توتاليتارية» قمعية تدعي تمثيل الامة وهي لا تمثل الا جزءاً منها على غرار ما هو حاصل اليوم في بعض الدول الاسلامية، واما باستخدام التهديد سلاحاً للتمزيق كما هو الحال في لبنان.

ففي زمن التراجع وتحت ظروف عربية ودولية امكن للسياسة في بلد عربي بل للسياسات ان تجعل من التراث مرادفاً لدين معين اسلامي او مسيحي، والدين مرادفاً للطائفة او المذهب، والطائفة مرادفة للوطن. وبالتالي كادت ان تجعل الوطن الواحد اوطاناً. لا نحاول بهذا الكلام ان نقرأ الواقع اللبناني، انطلاقاً من موضوع عربي عام، ولكننا نريد ان نقرأ الواقع العربي انطلاقاً من وضع معين: هو الوضع الذي تتلابس فيه قضية التراث والمعاصرة مع قضية وجود انقسامات ذات طابع ديني او عنصري، ومع قضية وجود تركيز امبريالي (او صهيوني) خاص على بقعة عربية محددة.

فإذا كنا نريد حقاً ان ننمي تراثنا، بل ان نبقيه احياناً على قيد الحياة، فالطريق هي، طريق المشروع السياسي المرتكز على الصفات الاساسية التالية: التنور حسب استخدام الطاقات البشرية، الديمقراطية داخل البلد العربي الواحد وفي العلاقة بين الاقطار، رفع القضية الثقافية الى المستوى الاعلى من الاهتمام. والاهم العصبية للفطرية والقومية، وعدم السباحة في بعض الطروحات السياسية التي تتطلب الانفلاش والاهتمام على مستوى العالم، على حساب العصبية للقضية الوطنية والتقدمية، سواء جاءت هذه الطروحات من عصراويين غربيين او عصراويين

شرقيين. فلا نسيان ذاتي في وعد «الثورة العالمية»، ولا ذوبان في حضارة يقال عنها عالمية، ومعناها الموافق غلبة امبريالية استنزافية. فقد اضعفت الهزائم والنكسات فكرة العصبية للسياسة، بل العصبية السياسية، سواء لوطن، او لتيار سياسي، او لحزب، وساهمت في هذا الاضعاف جموع وانصاف واسلاف المثقفين العصراويين، وبتراجع العصبية للسياسة، تحت تهمة كونها سبباً للفرقة والنزاعات، لم تحلّ في بلداننا الوحدة الوطنية والتعاون وعقلية التسامح، بل حلت محلها، بالعكس، العصبية للطائفة، والعشيرة، والناحية والجهة والقرية والى بقية الاوطان.

فخروج السياسة من الحياة العامة لم يدخل محلها الحب والعقلية والعالم، بل العكس هو الذي حصل.

١٤ ـ فكتور سحاب

لاحظنا خلال ندوتنا هذه، ان كثيراً منا أعلن على نحو رسمي فشل التجربة الليبرالية العربية، او فشل الناصرية، او غيرها، في حكم نهائي لا استئناف فيه.

واود ان الفت النظر الى ان هذا الحكم ليس مما يتخذ نموذجاً للموقف العلمي.

لقد مات عبد الناصر سنة ١٩٧٠، ولمّا يتسن له بعد ان يحقق كل اغراضه واغراض نهجه. ولكن اي نهج استطاع الى الآن ان يفضي بالامة العربية، او ببلد عربي واحد على الاقل، الى اغراضه النهائية؟

لقد قام نظام شيوعي في العراق، وانتهى نهاية دموية تتناسب مع مجريات سنواته القليلة. فلماذا لا نقول ان الاحتمال الشيوعي العربي فشل على نحو نهائي؟ وقِس على ذلك.

ان الحكم على اي من الاحتمالات المتداولة، بالفشل النهائي، غير ممكن، قبل ان نصل بوطننا العربي الى النظام «النهائي» الملائم المبتغى. فإذا وصلنا الى مثل هذا النظام يوماً، فسيكون من حقنا عندئذٍ ان نسم كل ما عداه بالفشل.

ولكن دعونا مع ذلك نتساءل بصدق: ماذا يعني ان يفشل عبد الناصر؟

ان يفشل عبدالناصر، يعني ان تفشل الامة العربية في التحرر من الاستعمار الغربي.

ان يفشل عبد الناصر، يعني ان تخفق الامة العربية في اقامة دولة وحدتها. او ان يتعذر عليها الوصول الى التنمية العادلة.

فإذا كانت الناصرية فشلت فعلاً، فما وجه نضالنا اذن؟

ان عبدالناصر لم يفشل، ما دام اننا نجتمع تحت اعلام دراسات الوحدة العربية، فيما يحاصر الشعب المصري جميع محاولات التسلل الصهيوني وهو اعزل من السلاح، ومن يعش يرَ.

وفي مجال آخر، اعتقد اننا كلما تحدثنا عن الاصالة والمعاصرة، وقعنا اسرى التخيل

التـاريخي . فنحن حين ندعـو الى استـرداد اسـاليب حضارتنا، ووسـائل التعبير **الفنية والادبية** والفكرية العربية الاسلامية، نضيف الى ذلك بأنه **عودة الى التراث**.

اي اننا نغمض اعيننا ونتصور العصور العربية التي كانت فيها اساليبنا ووسائل تعبيرنا هي المعتمدة. ونتصور ان احياءها عودة بالزمن الى قرون خلت.

وكـذا عندما نتصور انكفاءنا عن انماطنا الفكرية والفنية، واقبالنا على الانماط الفكرية والفنية الغربية، فلا نتصوره الا خروجاً من عصور خلت الى الزمن الراهن.

ولـذا فإن معـالجتنـا لمسألة المعاصرة والتراث، تبقى في معظم الحالات اسيرة خيالنا التاريخي. وسيئة هذا الخيال التاريخي في هذه المسـألة، هي انها تفرض علينا حكماً مسبقاً، على قيمة استرداد الانماط التراثية، او الاقبال على الانماط الغربية. طالما ان سنة الف وتسعمائة واربع وثمانين تزيد في رقمها على سنة الف ومائتين مثلاً، فلا بد من ان تكون افضل منها واكثر تطوراً. ولقد درجنا على ان نتبع هذا التقويم الالي في مسـألة الحداثة والتراث.

والواقع ان الانماط الاوروبية والغربية ليست بالضرورة هي الافضل لمجرد انتمائها الى سنة ارقامها اكبر. ولذا فإن كثيراً من تقويماتنا الآلية ينبغي ان تهتز اهتزازاً شديداً، حتى نرى ما يثبت منها عندما نتخلص من سيئة اسلوب التخيل التاريخي الذي سلف ذكره.

فالعودة الى التراث ليست عودة بالمعنى الزمني، بل هي عودة عن نمط بدا لنا انه سيمدنا بالقوة والترقي، الى نمط خاص بنا يحتاج الى تطوير ليصبح صيغتنا في مواجهة تحديات العصر.

ان مسألة الحداثة والتراث، هي مسألة تجربة وخطأ.

حين اصبنا بالهزيمة امام الغرب، اردنا ان نجرب صيغة غير صيغتنا المتوارثة، لنخرج من الهزيمة الى النصر، من التخلف الى التطور. ومضى قرنان ونحن في الغالب، نجرب صيغاً منوعة لم تفض بعد بنا الى الغرض المتوخى. ولذا فنحن نجرب.

تمر بنا حقب يغلب فيها اقبالنا على الفكر الليبرالي الغربي، ثم نكتشف انه لم يقدنا الى النهوض الحاسم، فنقبل على الفكر القومي، ويصاب التيار القومي بنكسات، فيظهر الاقبال على المنحى الاسلامي.

لماذا هذا التجريب؟ لأننا نبحث عن القوة والترقي، وعن الصيغ الحضارية الملائمة لنا.

المعاصرة هي ـ من بين ما تعني ـ العودة الى فنوننا المعمارية، اذا كانت انسب. المعاصرة هي اكل اطعمتنا اذا لم يكن من مسوغ جدي لنُعرض عنها. المعاصرة هي قبل كل شيء الا ندخل العصر ملتحقين. بل ان ندخله منتجين، ولو كانت صيغتنا تحتشد بالعناصر التي اعتمدت منذ اجيال. ان ندخله مستقلين، والاستقلال اقتصادي ايضاً، والبعض يقول اقتصادي اولاً.

ودخولنا العصر على هذا النحو ليس عودة الى التراث، بل نهضة بالتراث، وانتصار له. العودة الى التراث ليست عودة جغرافية او زمنية الى خلف. ولا المعاصرة تقدماً زمنياً،كما نراها

في التخيل التاريخي. بل المعاصرة، اذا شئنا التوسع في تعريف د. ربيع، كما فهمناه، المعاصرة تجارب حضارية تنتهي الى وضع سبيكة متجانسة لنظام حياة يستفيد من افضل ما وصلت اليه المجتمعات بالابتكار الذاتي، او بالتعرف على ابداع الغير، على ان تدخل في حساب المفاضلة بين العناصر الحضارية القابلة للبدل والاستبدال، اعتبارات الاستقلال والوحدة والديمقراطية والحاجة الى غنى اللوحة البشرية. فهذه الاعتبارات مهمة للغاية في تعيين السيء من الجيد، والمفيد من الضار.

واذن فالعودة ليست عودة جغرافية او زمنية. بل هي تقويم وظيفي لعناصر حضارية. ويتعين ان نحذر الانزلاق الى شرك التخيل التاريخي الذي توقعنا فيه كلمة العودة او المعاصرة.

١٥ ـ احمد بهاء الدين(*)

ان كنا سنحمل الهموم التي طرحناها في هذه الندوة منا الى جميع مواقفنا، فالبحث لا ينفضّ لأن القضية بلا مبالغة هي اهم قضية فكرية وحياتية معاً، تواجه وطننا العربي اليوم.

ولن انوه بقيمة البحوث والمناقشات القيمة التي قرأناها وسمعناها هنا. ولا اريد ان انزلق الى التعليق عليها رغم شدة الاغراء، خصوصاً لمن يجلس في هذا الموقع من هذه المائدة الشهية ولا يستطيع ان يمد يده اليها.

ولكني اريد ان ارد على سؤال واحد مهم: ما قيمة كل هذا الجهد؟ وما ابعد ما نتحاور حوله هنا عما يدور على ساحة واقعنا. وما اقل تأثيرنا على قدرات بلادنا. وقد سمعنا من قال بحق: ان عدد من يشدون الرحال الى موالد الاولياء، اضعاف اضعاف من يحضرون مؤتمرات الاحزاب، ومن يدلون بأصواتهم في الانتخابات، دعك من ندوة على هذا المستوى الرفيع.

ولكن هذا بالضبط ما نريد ان نغيره، فما نحن فيه من حال لا يرضي لا السلفيين ولا الاصوليين ولا المحدثين.

وقد نبدو هنا بعيدين عن الاغلبية ـ رواد الموالد وزوار الاضرحة. ولكنه بُعد مصانع السلاح والذخيرة عن جبهة القتال. هذه الحلقات الجادة للبحث المعمق اشبه بمصانع السلاح الثقيل والذخيرة المحلية. . يحملها البعض منا الى جامعته، والى صحفه، والى احزابه، يخوض بها القتال لانقاذ عقل هذه الامة وروحها، حتى نكسب معركة العثور على الذات ومعركة التنوير والتقدم، اياً كان المنتصر من اصحاب الآراء والاجتهادات المتعددة. . .

يجب ان لا نقلل من تطور خطير، وهو تزايد قدرة الرأي العام وانتشار الوعي، حتى ولو لم يكن بعد بالدرجة التي تقوى على التغيير وفرض الارادة العامة. . .

ولكن تأكدوا ان من قرأوا رفاعة الطهطاوي ايام اصدر كتابه على سبيل المثال، لا يصلون الى واحد من الف بالنسبة لمن يقرأونه ويتأملونه ويناقشونه وينقدونه اليوم.

(*) صحافي وعضو مجلس امناء مركز دراسات الوحدة العربية.

واذا جاز لي ان اعرض ثلاث خلاصات خاصة بي عن هذه الندوة فهي :

ـ ان قضية القضايا التي لم نعرض لها عرضاً كافياً، هي اتساع الهوة بين النصوص وبين التطبيق، اشير إلى هذا في حالات كثيرة. لكنها قضية تضعنا مباشرة امام مستوى تحويل الكلام الى عمل، والتحليل الى مطالبة.

ـ من المهم جداً الاتفاق او الاقتناع الصميم والعميق والضميري المخلص، بأن علينا جميعاً الاحتكام الى العقل والجدل وامتحان المستقبل، لا الى النطع والسيف. فلا يتحدث المثقف منا عن الحوار ويكون في ضميره مسرور السيّاف المستعد لقطع رقبة الآخر اذا لاحت له الفرصة. جربنا هذا الطريق في حالات كثيرة، وساهمنا به في عدم اندفاع النهضة بأصيلها وجديدها الى الامام.

ـ ومواجهة اخرى، وهذا الخطر الاكبر، ان معظم حكوماتنا تواجه ما تناقشنا به بأحد امرين: اما السجون والمعتقلات والمحاكم، لرد الناس عن استرداد غريزة التفكير الذي سماه العقاد في عنوان كتاب له «التفكير فريضة اسلامية»؛ واما باختراع نظم سياسية استبدادية، يلبسها كل حاكم ثياباً من تفصيله واختراعه وخزعبلاته ويسميها ثياباً اسلامية، فيزداد الضلال، ويلحق بالتراث والتجديد ابشع الضرر، حين يتخذ الاسلام وسيلة لاستمرار طغيان الفرد بشكل او بآخر.

لقد استهلكوا كلمات الثورة والديمقراطية والاشتراكية والليبرالية والآن يستهلكون كلمة الاسلام. ولو ارجعنا بمناقشاتنا بعض الاحترام الى الكلمة، اياً كانت. فهذا عمل بيّن.

المشاركون(*)

د. ابراهيم مدكور	رئيس مجمع اللغة العربية (القاهرة)
د. ابو بكر السقاف	استاذ بقسم الفلسفة العامة بكلية الآداب ـ جامعة صنعاء (صنعاء)
احمد بهاء الدين	عضو مجلس امناء مركز دراسات الوحدة العربية وصحافي (القاهرة)
د. احمد صدقي الدجاني	رئيس المجلس الاعلى للتربية والثقافة والعلوم في منظمة التحرير الفلسطينية (فلسطين)
د. احمد قدري	رئيس هيئة الآثار المصرية بوزارة الثقافة في جمهورية مصر العربية (القاهرة)
د. احمد كمال ابو المجد	مستشار وليّ العهد ورئيس مجلس الوزراء للشؤون القانونية والدستورية (الكويت)
د. احمد ماضي	استاذ فلسفة ونائب عميد كلية الآداب بالجامعة الاردنية (عمّان)
اديب الجادر	نائب رئيس المنظمة العربية لحقوق الانسان العربي وعضو مجلس امناء مركز دراسات الوحدة العربية
د. اسامة الخولي	مستشار اول في معهد الكويت للابحاث العلمية (الكويت)
د. اسعد عبد الرحمن	استاذ بقسم العلوم السياسية بجامعة الكويت ومدير عام مؤسسة عبد الحميد شومان (عمّان)
د. اسماعيل صبري عبدالله	اقتصادي ورئيس منتدى العالم الثالث (القاهرة)

(*) المعلومات الواردة عن الاساتذة المشاركين هي كما حددها كل منهم على بطاقة اشتراكه. (المحرر)

امين خليل حامد شقير	عضو في المجلس الوطني الاستشاري (عمّان)
د. جلال احمد امين	استاذ الاقتصاد بقسم الاقتصاد ـ الجامعة الامريكية في القاهرة (القاهرة)
د. جمال محمد احمد	استاذ جامعي (الخرطوم)
جميل مطر	نائب رئيس الادارة العامة لشؤون فلسطين ـ جامعة الدول العربية (تونس)
المطران جورج خضر	مطران الروم الارثوذكس لجبل لبنان (بيروت)
الاب د. جورج شحاتة قنواتي	رئيس معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان (القاهرة)
جوزيف مغيزل	محام وعضو مجلس امناء مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)
د. حامد ربيع	رئيس قسم الدراسات السياسية والقومية بمعهد البحوث والدراسات العربية ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (بغداد)
د. الحبيب الجنحاني	استاذ التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الاسلامي والاندلس بكلية الآداب والعلوم الانسانية ـ الجامعة التونسية (تونس)
د. حسن علي الحسن الابراهيم	استاذ بجامعة الكويت (الكويت)
حسن احمد صبرا	رئيس تحرير مجلة «الشراع» (بيروت)
حسين احمد امين	سفير بوزارة الخارجية في جمهورية مصر العربية (القاهرة)
حسين جميل	محام ونقيب المحامين العراقيين سابقاً (بغداد)
د. حمد علي السليطي	وكيل وزارة التربية في البحرين (المنامة)
حمد الفرحان	سياسي ومفكر عربي من الاردن ومدير الملاحة العربية (عمّان)
د. خلدون حسن النقيب	استاذ بجامعة الكويت (الكويت)
د. خير الدين حسيب	مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية
د. رؤوف عباس	استاذ تاريخ بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة وباحث في مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في مؤسسة الاهرام (القاهرة)
رياض نجيب الريس	صحافي (لندن)
د. زينب بشير البكري	محاضرة بجامعة الخرطوم (الخرطوم)
د. ساتيش شاندرا	استاذ بمركز الدراسات التاريخية ـ جامعة جواهر لال نهرو (نيودلهي)
د. سعاد خليل اسماعيل	خبيرة في التربية (بغداد)
د. سعاد محمد الصباح	باحثة اقتصادية (الكويت)

د. سعد الدين ابراهيم	الامين العام للمنظمة العربية لحقوق الانسان العربي واستاذ علم الاجتماع ـ الجامعة الامريكية في القاهرة (القاهرة)
د. سعدون القشطيني	استاذ قسم القانون بالجامعة الاردنية (عمّان)
د. سلمى الخضراء الجيوسي	مديرة مؤسسة بروتا بالولايات المتحدة الامريكية
السيد يسين	مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في مؤسسة الاهرام (القاهرة)
د. صالح احمد العلي	استاذ تاريخ ورئيس المجمع العلمي العراقي (بغداد)
د. صبحي الصالح	نائب رئيس المجلس الشرعي الاسلامي الاعلى واستاذ بالجامعة اللبنانية (بيروت)
د. صلاح عبد المتعال	مستشار المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (القاهرة)
طارق البشري	وكيل مجلس الدولة في جمهورية مصر العربية (القاهرة)
طارق متري	باحث (بيروت)
د. الطاهر لبيب	استاذ بالجامعة التونسية ومدير المعهد العالي لتكوين المنشطين الثقافيين في تونس (تونس)
د. الطيب تيزيني	استاذ بكلية الآداب ـ جامعة دمشق (دمشق)
ظبية خميس المهيري	نائبة رئيس تحرير مجلة «اوراق» (لندن)
عادل حسين	مفكر عربي ومؤلف كتاب «الاقتصاد المصري من الاستقلال الى التبعية، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٩»
د. عبد العزيز عاشوري	مدير عام الدار التونسية للنشر (تونس)
د. عبد القادر الزغل	باحث (تونس)
د. عبد الكبير الخطيبي	استاذ بالمركز الجامعي للبحث العلمي ـ جامعة محمد الخامس (الرباط)
د. عبدالله عبد الدائم	عضو مجلس امناء مركز دراسات الوحدة العربية ورئيس قسم مشروعات التربية في البلاد العربية بمنظمة اليونسكو (باريس)
د. عبدالله فهد النفيسي	استاذ مساعد بالعلوم السياسية ـ جامعة الامارات العربية المتحدة
د. عبد الوهاب بوحديبة	مدير مركز الابحاث بتونس (تونس)
د. عثمان سعدي	عضو مجلس الادارة بالصندوق العربي للانماء الاقتصادي والاجتماعي (الكويت)
د. عزيز العظمة	استاذ محاضر بقسم الدراسات العربية والاسلامية ـ جامعة اكستر (المملكة المتحدة)
د. عصام نعمان	محام وكاتب (بيروت)
د. عفيف البوني	باحث بجامعة الدول العربية (تونس)

د. عفيف دمشقية	استاذ بكلية الآداب والعلوم الانسانية ـ الجامعة اللبنانية (بيروت)
د. علي الدين هلال	استاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة (القاهرة)
د. علي عيسى عثمان	خبير في شؤون التربية والفكر الاسلامي والاجتماعي (بيروت)
د. علي نصّار	مستشار بمعهد التخطيط القومي (القاهرة)
الانبا غريغوريوس	كنيسة الانبارويس ـ بطركية الاقباط الارثوذكس (القاهرة)
د. غسان سلامة	استاذ بالجامعة الاميركية في بيروت (بيروت)
فاروق ابو عيسى	امين عام اتحاد المحامين العرب (القاهرة)
د. فاطمة الجامعي الحبابي	استاذة بجامعة محمد الخامس (الرباط)
فتحي رضوان	محام ورئيس المنظمة العربية لحقوق الانسان العربي (القاهرة)
فكتور سحّاب	كاتب بإذاعة لبنان (بيروت)
د. قسطنطين زريق	استاذ شرف في التاريخ بالجامعة الاميركية في بيروت (بيروت)
د. مجدي حماد	مدير تحرير مجلة «شؤون عربية» في الامانة العامة لجامعة الدول العربية (تونس)
د. محمد اركون	استاذ الدراسات الاسلامية بمعهد الدراسات العربية والاسلامية ـ جامعة السوربون (باريس)
د. محمد برادة	استاذ بكلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس (الرباط)
د. محمد بشوش	استاذ مساعد بمركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية (تونس)
محمد حسنين هيكل	صحافي (القاهرة)
د. محمد الرميحي	رئيس تحرير مجلة «العربي» (الكويت)
محمد الشارخ	اقتصادي (الكويت)
د. محمد صبري مبدى	الامين المساعد لاتحاد المحامين العرب (القاهرة)
د. محمد عابد الجابري	استاذ بكلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس (الرباط)
د. محمد عبد الباقي الهرماسي	استاذ علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الانسانية ـ الجامعة التونسية (تونس)
محمد عروق	مدير اذاعة صوت العرب سابقاً (القاهرة)
د. محمد عزيز الحبابي	باحث علمي واستاذ فلسفة (الرباط)
د. محمد عمارة	باحث (القاهرة)
د. محمد عمر بشير	استاذ بجامعة الخرطوم (الخرطوم)
محمد فايق	مدير عام دار المستقبل العربي للنشر والتوزيع (القاهرة)
د. محمد مواعدة	استاذ بالجامعة التونسية (تونس)

محمد الميلي ابراهيمي	عضو مجلس امناء مركز دراسات الوحدة العربية وممثل الجزائر في منظمة اليونسكو (باريس)
د. محمد يوسف نجم	استاذ الادب العربي بالجامعة الاميركية في بيروت (بيروت)
د. محمود امين العالم	كاتب (القاهرة)
د. محيي الدين صابر	مدير عام المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (تونس)
د. مراد وهبة	رئيس قسم الفلسفة بكلية التربية ـ جامعة عين شمس (القاهرة)
د. مصطفى محمد مصطفى الفقي	مستشار بوزارة الخارجية في جمهورية مصر العربية (القاهرة)
مطاع صفدي	مدير مركز الانماء القومي ورئيس تحرير مجلة «الفكر العربي المعاصر» (بيروت)
د. معن زيادة	استاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية (بيروت)
منح الصلح	كاتب وسياسي (بيروت)
د. نادر فرجاني	باحث في مركز دراسات الوحدة العربية (القاهرة)
د. ناصيف نصار	استاذ بالجامعة اللبنانية (بيروت)
د. نوري حمودي القيسي	رئيس معهد البحوث والدراسات العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (بغداد)
هاني الهندي	عضو مجلس امناء مركز دراسات الوحدة العربية
د. وليم سليمان قلادة	مستشار بمجلس الدولة سابقاً (القاهرة)
د. ياسومازا كورودا	استاذ بجامعة هاواي ـ هونولولو (هاواي ـ الولايات المتحدة الامريكية)
د. يحيى الجمل	استاذ بكلية القانون ـ جامعة القاهرة (القاهرة)

ملحق
برنامج الندوة

الاحد في ٢٣ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٤

٠٠/ ٢٠ ـ ٠٠/ ٢٢	حفلة استقبال يقيمها الدكتور خير الدين حسيب، المدير العام لمركز دراسات الوحدة العربية، في فندق رمسيس هيلتون، على شرف السادة المشاركين والصحافيين والمراقبين في الندوة.

الاثنين في ٢٤ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٤

٠٠/ ٨ ـ ٠٠/ ٩	التسجيل
الجلسة الصباحية الاولى :	رئيس الجلسة: د. ابراهيم مدكور
٠٠/ ٩ ـ ١٥/ ٩ :	**افتتاح الندوة** كلمة الدكتور خير الدين حسيب، المدير العام لمركز دراسات الوحدة العربية.
١٥/ ٩ ـ ٠٠/ ١١	**اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر صراع طبقي ام مشكل ثقافي؟** (مركز / ح د ١١ / ٤)
مقدم البحث :	د. محمد عابد الجابري
المعقبون :	أ. السيد يسين د. الحبيب الجنحاني

د. عزيز العظمة
د. اسعد عبد الرحمن

مناقشة عامـة

٠٠/ ١١ ـ ٣٠/ ١١ استراحـــة

الجلسة الصباحية الثانية : رئيس الجلسة: أ. محمد الميلي
٣٠/ ١١ ـ ٣٠/ ١٣ **اشكالية الاصالة والمعاصرة في الوطن العربي**
(مركز/ ح د ١١/ ١)

مقدم البحـث : د. الطيب تيزيني
المعقبـــون : أ. محمد عزيز الحبابي
د. ناصيف نصار
أ. مطاع صفدي
د. احمد ماضي
د. الانبا غريغوريوس
أ. رياض نجيب الريس
د. عبدالله عبد الدائم
د. محيي الدين صابر
د. صالح احمد العلي

مناقشة عامـة

٣٠ / ١٣ ـ ٠٠ / ١٦ فترة الغداء

جلسة بعد الظهر الاولى : رئيس الجلسة: د. سعد الدين ابراهيم
٠٠ / ١٦ ـ ٠٠ / ١٨ **التراث: محتواه وهويته ـ ايجابياته وسلبياته**
(مركز/ ح د ١١ / ٣)

مقـدم البحــث : د. محمد اركون
المعقبـــون : أ. فكتور سحاب
د. عزيز العظمة
د. علي عيسى عثمان
الاب د. جورج شحاتة قنواتي
د. صبحي الصالح
د. عفيف البوني
د. عبدالله عبد الدائم

مناقشة عامـة

٠٠ / ١٨ ـ ١٥ / ١٨ استراحـة

جلسة بعد الظهر الثانية : رئيس الجلسة: د. سعاد اسماعيل
١٥ / ١٨ ـ ٠٠ / ٢٠ **النهج العصري: محتواه وهويته ـ ايجابياته وسلبياته**
(مركز / ح د ١١ / ٢)
مقدم البحث : د. قسطنطين زريق
المعقبون : د. معن زيادة
د. علي نصّار
مناقشة عامة

الثلاثاء في ٢٥ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٤

الجلسة الصباحية الاولى : رئيس الجلسة: د. حسن الابراهيم
٠٠ / ٩ ـ ٠٠ / ١١ **التحديث والاغتراب في اليابان**
(مركز / ح د ١١ / ٥ ومركز / ح د ١١ / ٥ / تصويب ١)
مقدم البحث : د. ياسومازا كورودا
المعقبون : د. رؤوف عباس
أ. محمد الشارخ
د. جمال محمد احمد
مناقشة عامة
٠٠ / ١١ ـ ٣٠ / ١١ استراحة

الجلسة الصباحية الثانية : رئيس الجلسة: د. جمال محمد احمد
٣٠ / ١١ ـ ٠٠ / ١٣ **التغيير والتنمية في الهند**
(مركز / ح د ١١ / ٨)
مقدم البحث : أ. ساتيش شاندرا
المعقبون : د. مصطفى الفقي
مناقشة عامة

٠٠ / ١٣ ـ ٠٠ / ١٦ فترة الغداء

جلسة بعد الظهر الاولى : رئيس الجلسة: أ. جوزف مغيزل
٠٠ / ١٦ ـ ٠٠ / ١٨ **الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي**
(مركز / ح د ١١ / ٦)
مقدم البحث : د. احمد صدقي الدجاني
المعقبون : د. مراد وهبة
د. عبد الكبير الخطيبي
د. غسان سلامة

مناقشة عامة

٠٠ / ١٨ - ١٥ / ١٨ استراحة

جلسة بعد الظهر الثانية : رئيس الجلسة: د. عبد الوهاب بو حديبة

١٥ / ١٨ - ٠٠ / ٢٠ **التغيير المؤسسي في الوطن العربي في ضوء الافكار الغربية : حالة مصر**

(مركز / ح د ١١ / ٩ ومركز / ح د ١١ / ٩ / تنقيح ١)

مقدم البحث : د. وليم سليمان قلادة

المعقبون : د. علي الدين هلال

د. محمد بشوش

د. عبد القادر الزغل

مناقشة عامة

الاربعاء في ٢٦ ايلول / سبتمبر ١٩٨٤

الجلسة الصباحية الاولى : رئيس الجلسة: د. سعاد الصباح

٠٠ / ٩ - ٠٠ / ١١ **المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر**

(مركز / ح د ١١ / ١٢)

مقدم البحث : د. سعد الدين ابراهيم

المعقبون : د. سعاد اسماعيل

د. الطاهر لبيب

د. محمد الرميحي

د. جلال امين

د. صلاح عبد المتعال

مناقشة عامة

٠٠ / ١١ - ٣٠ / ١١ استراحة

الجلسة الصباحية الثانية : رئيس الجلسة: د. محمد برادة

٣٠ / ١١ - ٣٠ / ١٣ **المسألة السياسية : وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة**

(مركز / ح د ١١ / ١١)

مقدم البحث : د. احمد كمال ابو المجد

المعقبون : د. غسان سلامة

د. عصام نعمان

أ. عادل حسين
أ. حمد الفرحان

مناقشة عامة

بعد الظهر فترة حرة للسادة المشاركين

الخميس في ٢٧ ايلول / سبتمبر ١٩٨٤

الجلسة الصباحية الاولى : رئيس الجلسة: أ. مطاع صفدي

٠٠ / ٩ ـ ٠٠ / ١١ **المسألة القانونية بين الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي**
(مركز / ح د ١١ / ١٠)

مقدم البحث : أ. طارق البشري

المعقبون : أ. حسين احمد امين
د. يحيى الجمل
أ. حسين جميل
أ. جوزف مغيزل
د. سعدون القشطيني

مناقشة عامة

٠٠ / ١١ ـ ٣٠ / ١١ استراحة

الجلسة الصباحية الثانية رئيس الجلسة: د. سلمى الخضراء الجيوسي

٣٠ / ١١ ـ ٣٠ / ١٣ **المسألة الثقافية بين الاصالة والمعاصرة**
(مركز / ح د ١١ / ٧)

مقدم البحث : د. عبدالله عبد الدائم

المعقبون : د. معن زيادة
د. عفيف دمشقية
د. محمد يوسف نجم
د. محمد مواعدة
د. محمد برادة

مناقشة عامة

٣٠ / ١٣ ـ ٠٠ / ١٦ فترة الغداء

جلسة بعد الظهر الاولى : رئيس الجلسة: د. محمد الرميحي

٠٠ / ١٦ ـ ٠٠ / ١٨ **التراث والتنمية العربية بين التيارات الليبرالية والماركسية والسلفية**
(مركز / ح د ١١ / ١٣ ومركز / ح د ١١ / ١٣ / تصويب ١)

مقـدم البحــث	:	د. جلال احمد امين
المعقبـــون	:	د. اسماعيل صبري عبدالله
		د. سعاد الصباح
		د. اسامة الخولي
		أ. عادل حسين

مناقشـة عامــة

٠٠ / ١٨ ـ ١٥ / ١٨	استراحــة

جلسة بعد الظهر الثانية	:	رئيس الجلسة: أ. احمد بهاء الدين
١٥ / ١٨ ـ ٠٠ / ٢٠		**نظرة حول المستقبل: حوار مفتوح**
مقدمو المناقشة	:	أ. السيد يسين
		د. احمد كمال ابو المجد
		أ. حسين احمد امين
		د. صبحي الصالح
		أ. عادل حسين
		د. عبدالله النفيسي
		د. غسان سلامة
		د. محمد عابد الجابري
		د. محمد عبد الباقي الهرماسي
		د. محمد عزيز الحبابي
		د. محمد عمارة
		د. مراد وهبة
		أ. منح الصلح
		أ. فكتور سحاب
		أ. احمد بهاء الدين

٠٠ / ٢٠ ـ ٣٠ / ٢٠	اختتــام النــدوة

فهرس عام

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(ز)

(س)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

هذا الكتاب

تعتبر قضية الاصالة والمعاصرة من بين القضايا المحورية التي شغلت وما زالت تشغل الفكر العربي الحديث. وقد بدأت المشكلة تتفتح ملامحها بعد احتكاك المجتمع العربي بالغرب، في لحظة تاريخية كان فيها التخلّف هو السمة الغالبة في ارجاء الوطن العربي نتيجة ظروف تاريخية معروفة، في حين كان الغرب في اوج قوته الاقتصادية والسياسية والعسكرية والتكنولوجية. لذلك طرحت اسئلة محورية: لماذا التخلّف؟ وكيف يمكن لنا ان نأخذ بأسباب التقدم؟ وما هو سر التقدم الغربي؟ او بتعبير آخر: ما هي الوسائل التي تكفل للعرب عبور الفجوة بين التخلّف والتقدم؟ وهل يكون ذلك باحتذاء النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة وغيرها احتذاءً كاملاً، أم يكون باحياء التراث العربي باعتباره يصلح كنموذج حضاري للتنمية والتحديث، ام ان الحل يكمن في محاولة التوفيق بين النموذج الغربي والتراث؟

كل هذه التساؤلات تمثل جوهر مشكلة الاصالة والمعاصرة، والتي لا يزال الكثير منها بحاجة الى اجابات محددة وواضحة. ومن هنا بدت الحاجة ملحة لعقد ندوة تؤصل فيها المفاهيم الرئيسية المتداولة مثل الاصالة والمعاصرة والهوية والتراث والتنمية والتحديث والتغريب وذلك في اطار تاريخي مقارن، ويركز فيها على الابعاد الرئيسية تركيزاً يكشف عن مختلف جوانب الاشكالية، ويتم فيها اختبار الحلول المختلفة المقترحة على محك الاختيارات الحاسمة بالنسبة لعدد من القضايا الرئيسية، واخيراً يتم فيها القاء نظرة على المستقبل بهدف ايجاد تصور مستقبلي لهذه العلاقة بما يخدم المشروع الحضاري القومي العربي.

ويمثل هذا الكتاب حصيلة الوقائع الكاملة لبحوث وتعقيبات ومناقشات الندوة التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة خلال الفترة ٢٤ ـ ٢٧ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٤ لهذا الغرض، بعنوان «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الاصالة والمعاصرة»، والتي شارك فيها حوالى المائة من الباحثين والمفكرين العرب من اقطار عربية عدة ويمثلون اتجاهات فكرية مختلفة واجيالاً ثلاثة.

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣

الثمن: ١٧,٥٠ دولاراً
أو ما يعادلها